

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História**

Leandro Manhães Silveira

Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950).

**Niterói
2012**

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História**

Leandro Manhães Silveira.

Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em História Social.

Nível: Mestrado

Área de concentração: História Social

Orientadora: Profa. Dra. Laura Antunes Maciel

**Niterói
2012**

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História**

Leandro Manhães Silveira.

Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950).

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Laura Antunes Maciel (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Magali Engel
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Leonardo Affonso de Miranda Pereira
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

**Niterói
2012**

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

S587 Silveira, Leandro Manhães.

Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”, memórias, cultura e territórios negros no Rio de Janeiro (1905-1950) / Leandro Manhães Silveira. – 2012.

184 f.

Orientador: Laura Antunes Maciel.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

Bibliografia: f. 178-184.

1. Brasil. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Cultura brasileira; influência africana. 4. Samba; aspecto antropológico. 5. Candomblé. 6. Território. 7. Rio de Janeiro (RJ). I. Maciel, Laura Antunes. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título. CDD 305.896081

Dedicatória e Agradecimentos:

Dedico esta dissertação aos meus pais Neuza Manhães Silveira e Paulo da Silveira que são os responsáveis pela caminhada estudantil e também no samba e na vida. Obrigado pelo carinho e amor diários além de toda atenção que sempre me ofertam.

Agradeço a todos os orixás do Candomblé, Umbanda e Omolocô, em especial a Oxalá, Oxossi, Omolu, Ogum, Xangô, Oxum e Yemanjá. Também a todos os pretos-velhos, caboclos e exus. A todos eles, o meu respeito.

Todo trabalho de pesquisa é feito com a ajuda das pessoas que direta ou indiretamente ajudam a abrir caminhos através das orientações, na busca e no acesso às fontes pesquisadas e pelo apoio que nos trazem através de suas amizades. Desta forma gostaria de agradecer o carinho, a confiança, paciência e o respeito com os quais a Professora Dra Laura Antunes Maciel conduziu as orientações deste trabalho, o que foi fundamental para que ele se concretizasse. Agradeço aos Professores Doutores Magali Engel e Leonardo Pereira pelas considerações e contribuições durante a banca de qualificação.

Também gostaria de agradecer a Elisabete Nascentes, Angela Maria Carvalho Santos, Cely Chaffin, Fátima Torres, Fátima Borges, Iris Delmar de Souza, Jussara, Winnie, Mirian Goes, Maria Lúcia de Oliveira, Carolina Camargo de Jesus, Wellington Teixeira, Wilma Pessoa, Marília Salles, Inêz, Maria José Petrilho Silveira, Elizabeth Gama, Arliny Rochete, Gilda Rodrigues, Lilian Koplin, Jorge Miguel Mayer, Márcia Motta, Théo Lobarinhas, Edileia dos Santos, Carlos Gabriel Guimarães, Cezar Honorato, Gisele Venâncio, Hebe Mattos, Carolina Vianna, Mario Jorge Bastos, Fernando Faria, Mario Grynszpan, Andréia Mattoso, Danielle Quintanilha, Sâmia, Rosa Ignez Novais, Lúcia Ramalho, Danielle Bittencourt, Rubem Confete, Agnes Serafim, Fernando Dumas, Izabel Mazzini, Zora Zanuzo, Laura Almeida, Márcia Magalhães, Viviane Alcântara, Sônia Mendonça, Cecília Azevedo, Martha Abreu, Fernanda Bicalho, Ana Laura e também a todos os funcionários que me atenderam nos locais de pesquisa e bibliotecas onde pesquisei. Agradeço a vocês por ter participado comigo dessas trilhas, incentivando, torcendo, esclarecendo dúvidas e compartilhando, cafés, sambas, trabalho, fé e alegrias.

Axé e saravá!

RESUMO:

Esta pesquisa busca mapear experiências de homens e mulheres, em sua maioria negros, empenhados na criação e manutenção de terreiros, sambas e batuques na cidade do Rio de Janeiro entre 1905 e 1950. Problematizando a imagem e a memória da “Pequena África” como “único território negro” na cidade, segregado e fechado em si mesmo, procuro neste trabalho reconhecer e dar visibilidade histórica a outras redes de sociabilidade e territórios constituídos por eles.

Recorrendo a depoimentos orais e outros conjuntos documentais, produzidos por instituições e pesquisadores diversos e em diferentes conjunturas, acompanhei trajetórias de pessoas e grupos organizados em torno do samba e da religiosidade afro-brasileira - particularmente do candomblé e do omolocô -, para identificar e reconhecer formas de organização e sobrevivência social e cultural desta população na cidade do Rio de Janeiro. Através das memórias de sambistas e pessoas de santo, formados dentro de tradições culturais diversas, procurei recuperar algumas práticas sócio religiosas (re)criadas e preservadas analisando o que e como cada um rememorou estas experiências, para compreender como elas ganham novos contornos e significados ao longo dos anos.

A pesquisa evidenciou ao longo desse período histórico, diversas matrizes e experiências culturais negras em franco processo de (re)organização e (re)enraizamento nos subúrbios e, também, em outros municípios da região metropolitana do Rio de Janeiro. Esse movimento de expansão geográfica e cultural se deu de forma simultânea a partir de laços de solidariedade e de pertencimento constituídos por sambistas e membros de terreiros de diferentes filiações e matrizes étnicas e grupais em meio a trocas, tensões e reinvenções de práticas sócio culturais.

A partir da análise das marcas e especificidades de cada nação religiosa, as escolhas e negociações definidas pelos grupos, busquei entender as diferentes estratégias de expansão e articulações das experiências partilhadas e as variadas formas de organização dos modos de viver, trabalhar, cultuar e fazer samba.

Sumário

Introdução.....	9
Capítulo1. Problematizando as memórias hegemônicas em torno do Samba e Candomblé.....	29
1.1. A Patrimonialização do Candomblé.....	29
1.2. Depoimentos para a Posteridade: Sambas e sambista no Museu.....	40
1.3. “Povo do santo” no Museu: Do dialogo ao esquecimento.....	50
1.4. Avaliando as memórias produzidas pelo IPHAN e MIS sobre Candomblé e Samba.....	54
Capítulo2. Mapeando territórios de Samba e fé.....	57
2.1. Os terreiros da nação Ketu: da Pequena África a disseminações e diversificações no Rio de Janeiro e em seu entorno.....	63
2.1.1. O Culto Jejê Mahin do Benin: Guaiaku Rozena e suas descendentes.....	86
2.1.2. O alufá Assumano Mina do Brasil.....	89
2.1.3. Os sincretismos do “canjerista” João Gambá e de sua descendência no Rio de Janeiro e em Niterói.....	91
2.2- Os caminhos trilhados pelos bantos na cidade e no Omolocô.....	94
2.2.1-“Mangueira - um território afro-brasileiro que gerou muitos frutos”.....	95
2.2.2- Madureira, Dona Clara e Serrinha.....	102
2.2.3- Para Osvaldo cruz, no trem das 18h04min.....	108
2.2.4- Do “berço do Samba” ao Salgueiro.....	114
Capítulo3. Para além dos terreiros.....	124
3.1.-As Festas dos Cachorros e os Gurufins em Madureira e em Mangueira.....	125
3.2- As rodas de Jongo na Serrinha, na Mangueira e no Salgueiro: Religiosidade luta e festa.....	134
3.3- Entre cordões, blocos e Escolas de Samba.....	144

3.4-Outras formas de transmissão de saberes: os Candomblés afro-baianos e suas especificidades.....	152
3.5- Outros tempos, (re)inventando as experiências e (re)vivendo a ancestralidade.....	154
3.5.1- Nas batidas das baterias, a religiosidade e a devoção aos orixás.....	158
3.5.2- Mangueira, Mocidade e Portela: os toques para Oxossi.....	160
3.5.3- Salgueiro: Um corte rítmico e a homenagem a Xangô.....	164
3.5.4- Império Serrano e Grande Rio: Batida para Ogum.....	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	169
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	173-184

INTRODUÇÃO

A história das práticas sócio-religiosas afro-brasileiras e dos homens e mulheres que as constituem na cidade do Rio de Janeiro é tema ainda pouco estudado pelas pesquisas historiográficas. Ainda mais raros são os estudos que procuram reconstituir experiências cotidianas de homens e mulheres negros no chamado "pós-abolição" e, principalmente, suas estratégias de organização e associação para manter e recriar - sob outras bases sociais e culturais - a "cidade negra" criada durante a longa luta contra a escravidão. Como propõe Chalhoub "a formação da cidade negra é o processo de luta dos negros no sentido de instituir a política - ou seja, a busca da liberdade - onde antes havia fundamentalmente a rotina." Entendendo a cidade negra como "um tecido de significados e de práticas sociais que politiza o cotidiano dos sujeitos históricos num sentido específico" é possível compreender o empenho republicano na repressão aos capoeiras, batuques e sambas e no desmonte de cortiços - e também de terreiros - como um ataque à "memória histórica da busca da liberdade".¹

Os terreiros de candomblés foram territórios de diferenciação dos mais importantes para a demarcação de identidades das diversas "nações africanas" e, ao mesmo tempo, de intercâmbio cultural entre elas, questões que não foram levadas em consideração por pesquisadores como Pierre Verger que ao estudar os candomblés da Bahia, apesar de ressaltar aspectos históricos do culto, perde de vista a dinâmica sócio-cultural pelas quais eles passam ou quando as reconhece entende como atípicas e destoantes². Mas no decorrer dos processos históricos, ocorreram embates e trocas sócio-culturais entre os descendentes de nações distintas no Brasil, tanto é assim que o conceito de nação foi, aos poucos, sendo limitado ao âmbito religioso e entre grupos de candomblé passou a designar uma modalidade de rito, pois com o fim do tráfico de escravos as denominações étnicas dos povos africanos deixaram de ser operacionais para a classe senhorial, mas persistiram entre os africanos e seus descendentes crioulos no âmbito de suas tradições religiosas. "Uma "nação de candomblé" identifica-se atualmente pela

¹CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 186.

²LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. In: *Encontro de Nações de Candomblé*. Salvador: Inamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1981, pp.65-68.

maneira como realiza seus rituais, pela língua do ritual, pelo conjunto de mitos nos quais se baseiam seus ritos, pela maneira como toca seus tambores, pelas cantigas, pelas folhas sagradas que usa em suas iniciações e magias, pelas divindades que cultua, pelo tipo e pela forma como os objetos sagrados são organizados no terreiro, enfim, pelas práticas, mitos e cultura material herdada dos antepassados e atualizados no espaço-tempo em que estão inseridos”³.

Um dos primeiros estudos a reconhecer as experiências de ex-escravos e libertos no Rio de Janeiro foi o de Roberto Moura, preocupado em compreender a "pequena diáspora baiana" formada por negros que migraram de Salvador a partir da abolição. Segundo ele, esse “grupo baiano” originalmente se instalou na Saúde, perto do cais do Porto, "onde a moradia era mais barata" e, em função das obras de saneamento e remodelação da cidade, voltaram a "se concentrar" em torno das ruas Visconde de Itaúna e Senador Eusébio, Santana e Marquês de Pombal, convergindo na Praça Onze de Junho". Em função de uma experiência prévia como alforriados - que permitiu alguma poupança e domínio de ofícios - e do aprendizado no interior de candomblés, irmandades e associações para alforria ou organização de festas, esses negros baianos teriam reunido condições para constituir-se como um "grupo" e exercer uma liderança entre a população negra na cidade.⁴ Roberto Moura além de dar aos baianos a centralidade no Rio de Janeiro, reforça a idéia de que esses eram os únicos grupos populares com tradições comuns, coesão e sentido familístico, vindo do religioso e capazes de estender sua influência por toda a comunidade heterogênea que se forma em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, deixando de reconhecer outros grupos presentes naquela área que produziam novas sínteses culturais naquele momento, que embora o autor indique não explora.⁵Críticas a esta interpretação foram formuladas por Thiago de Melo Gomes⁶ que aponta inclusive para a necessidade de novos estudos sobre esses trabalhadores e suas experiências.

³MORAES, Renata Oliveira. "Terreiros de candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e estratégias identitárias nas práticas simbólicas e sociais." Comunicação apresentada durante o Encontro Nacional de Geógrafos. Crise, Práxis e autonomia: Espaço de Resistências e Esperanças, realizado de 25 a 31 de julho de 2010. Porto Alegre-RS, 2010. *Anais do XVI Encontro de Geógrafos Brasileiros*. Disponível em: <http://www.agb.org.br/xvieng/anais/edp.php?orderBy=inscicoes.nome>. Acesso em: 30 de out. 2010.

⁴MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*: Rio de Janeiro, FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983, pp. 43-57.

⁵MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.86.

⁶GOMES, Tiago de Mello. Para além da casa da Tia Ciata. Outras experiências no universo cultural carioca. 1830-1930. *Afro-Ásia* n. 29, 2003, pp.175-198.

No Rio de Janeiro, a maioria dessa população ocupava postos de trabalho no porto, outros tantos eram trabalhadores informais, vendedores de doces, carpinteiros, sapateiros, além de trabalhadores domésticos, profissões que não se alinhavam com o modelo de trabalho hegemônico que regia a sociedade, uma vez que este modelo não lhes ofereceu oportunidades de inclusão e, no geral, tentou excluir, civilizar, reeducar esses trabalhadores.

Um século passou e ainda pouco sabemos sobre as experiências, os laços e tensões vividos por estes trabalhadores, e também sobre outros territórios constituídos por eles na cidade do Rio de Janeiro. Estes questionamentos iniciais me impulsionaram a pesquisar este tema ao longo de quase três anos, buscando conhecer as trajetórias e memórias de sambistas e pessoas do santo no Rio de Janeiro. Ao longo desse percurso, venho reconhecendo uma memória que se cristalizou em torno das práticas sócio-religiosas afro-brasileiras que reforça uma diferenciação entre o Candomblé e as outras variantes dos cultos aos orixás, como o Omolocô e a Umbanda. Enquanto o primeiro é reverenciado como expressão de pureza e fidedignidade aos aprendizados africanos, os “outros” são considerados misturados, miscigenados e, portanto, menos autênticos em comparação com o Candomblé⁷.

Assumindo essa memória, tanto o senso comum, a mídia e mesmo muitos estudos sobre as práticas sócio-religiosas afro-brasileiras elegeram a trajetória do Candomblé, sobretudo o de origem nagô, como a única expressão de uma “cultura negra”, no singular e sinônimo de um patrimônio cultural africano que teria sido mantido e reproduzido desde os tempos da escravidão⁸. Assim desaparecem da História ou são classificados como “degenerados”, “magia” ou “feitiçaria”, todas as outras práticas e rituais que não se encaixam neste modelo. Esta interpretação, presente em muitos estudos sobre o Candomblé, acabam por entendê-lo como uma prática religiosa fossilizada, vivida e repassada de geração a geração, como se ele não dialogasse com o processo histórico do qual faz parte. Esta concepção orientou

⁷Boa parte destas reflexões me ocorreu a partir da leitura problematizadora que Beatriz Góis Dantas fez sobre o tema. Ver: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

⁸Esse caminho de análise foi trilhado por Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Mas influenciou as pesquisas de outros autores como Roger Bastide, Juana Elbein dos Santos e Pierre Verger. Sobre isso ver: DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Introdução. Op. Cit., p.19-30.

(e orienta) projetos de produção de memórias, tanto no IPHAN quanto no MIS, e tem também a sua história, e problematizá-la foi um grande desafio.

Inicialmente o que me chamou a atenção para a história dessas pessoas na cidade foi um samba-enredo do GRES Beija-Flor de Nilópolis de 2007, que abordava, sobretudo a Gamboa como a Pequena África de Obá e da tia Ciata de Oxum, a sua matriarca e grande líder. Até então, minha percepção e entendimento sobre o território referido pelo samba enredo eram reduzidos, e compreendi o “pequena” em sentido literal, como um território africano em miniatura no interior da cidade. Nesse mesmo ano, tomei contato com a historiografia sobre o Rio de Janeiro do início do século XX através da disciplina “História do Poder e Idéias Políticas” no curso de História da UFF. Algumas leituras realizadas nessa disciplina foram importantes porque através delas pude perceber que embora a historiografia ainda minimize ou descarte as experiências históricas dos populares como parte da história da cidade, a possibilidade de fazê-lo existe e envolve a problematização das explicações sobre esse passado e a busca de outras fontes, para ir além dos documentos e da memória oficiais⁹.

Em 2008, como estagiário do IPHAN participei do projeto de mapeamento de terreiros de Candomblé na região metropolitana do Rio de Janeiro¹⁰ visando o registro desse patrimônio imaterial da população afro-descendente, e percebi novamente como a região portuária emerge como lugar central nas memórias em torno das práticas e experiências sobre o Candomblé. Mas, uma entrevista realizada com a mãe-de-santo Regina de Yemanjá, me fez refletir sobre a circunscrição das experiências sócio-religiosas afro-brasileiras apenas àquela região definida como a “pequena África”. Ela mencionou que sua mãe-de-santo veio da Bahia nas primeiras décadas do século XX e logo foi para o subúrbio que hoje compreende o grande Méier e, depois, para a Baixada Fluminense, em busca de espaços para cultivar as folhas utilizadas no terreiro.¹¹ Ou seja, este depoimento delineou um problema e uma indagação, porque questionava a maior parte dos entrevistados que reforçavam a importância, quando não a exclusividade, das comunidades negras na área portuária para a “origem” do Candomblé no Rio de Janeiro.

⁹Essas leituras foram respectivamente: CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Epoque*. São Paulo, Brasiliense.1986 e SILVA, Eduardo. *As queixas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

¹⁰NETTO, Márcia(Coord.) e COSTA, Monica da (supervisora) *Projeto Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*. Projeto Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro. IPHAN-RJ, 2007- 2008.

A partir daí resolvi buscar leituras e documentos que me ajudassem a encontrar pistas, inicialmente sobre a história do Candomblé e do Samba na cidade do Rio de Janeiro e transformar as minhas indagações em um projeto de pesquisa. Para tal, li alguns estudos dedicados ao tema, realizados em diferentes momentos por autores com diferentes formações e objetivos. O livro publicado originalmente em 1994 por Agenor Miranda¹², importante babalaô e estudioso do Candomblé das “nações Kêtu” elege a experiência de alguns grupos yorubá como aqueles que teriam sido capazes de manter fiéis aos ensinamentos tradicionais trazidos da África e da Bahia e, portanto, os únicos terreiros tradicionais, porque mantenedores dos referenciais africanos. Tomando como base a formação e atuação de Mãe Aninha e por Pequena de Omolu, duas descendências da casa de João Alabá, um famoso pai de santo na região portuária, entre o fim do século XIX e os anos 1920, o autor afirma que a transferência de terreiros, se deu em direção a Baixada Fluminense e subúrbios, apenas por volta da década de 1930, elaborando uma cronologia e uma sequência de etapas na história do candomblé na cidade. Como motivações para o deslocamento geográfico dos terreiros o autor identifica as mortes dos principais líderes religiosos, que moravam no Centro e também a especulação imobiliária que, ao provocar o aumento dos aluguéis inviabilizou a permanência das casas na área central.

Reconhecido como uma autoridade no assunto, sua obra ganhou destaque tanto entre os candomblecistas quanto entre os pesquisadores do tema, que acabaram generalizando suas explicações – elaboradas a partir das experiências de poucos – como regra ou modelo de análise para toda e qualquer casa ou liderança no candomblé e quiçá das práticas religiosas afro-brasileiras. Agenor não só ignora diálogos e trocas entre casas quanto explica que os diferentes caminhos tomados pelos praticantes de candomblé se deram pela falta de unidade em função das distâncias e não por opção ou discordâncias internas¹³; em entrevista em 1997, Pai

¹¹Depoimento de Regina Lúcia Fortes dos Santos, Mãe Regina Lucia de Yemanjá, herdeira do Ilê Asé Opó Afonjá, do Rio de Janeiro, ela é da terceira geração do terreiro fundado por Mãe Aninha – Obá Byí, também fundadora do Asé Opó Afonjá da Bahia. Depoimento concedido a Márcia Netto em 23 de novembro de 2007. NETTO, Márcia(Coord.) e COSTA, Monica da (supervisora) *Projeto Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*. IPHAN-RJ, 2008. Entrevista nº03.

¹²ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu: origens, ritos e crenças..* Rio de Janeiro, Ed Mauad, 1a ed. 1994.

¹³ ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro – as nações Kêtu*, Op. cit., p.24.

Agenor reforça a sua tese, e vê as transformações no modo de conduzir algumas feituas de santo com pesar, entendendo que a religião está se perdendo.¹⁴

Um autor que segue a explicação e a cronologia formulada por Agenor Miranda para o progressivo deslocamento territorial de terreiros é Roberto Conduru¹⁵. Graduado em Arquitetura e Urbanismo, mestre e doutor em História ele estudou o fluxo migratório de pais e mães de santos e terreiros de candomblé da área central do Rio de Janeiro para os subúrbios e, posteriormente, para a Baixada Fluminense. Ele defende que existiram quatro momentos básicos na formação e afirmação do candomblé no Rio de Janeiro: o primeiro de 1850 até 1930 seria o das casas urbanas, a segunda fase, a partir dos anos 1940, iniciaria com o fechamento de algumas casas tradicionais e com a formação das primeiras roças de santo, as casas de santo em áreas rurais; a terceira fase teria ocorrido entre 1950 e 1960 e seria a "fase de ouro", quando a classe média começa a participar das grandes festas de candomblé, com destaque para a liderança do pai-de-santo João da Golméia e, a quarta e última fase, teria se iniciado em 1970 e seguiria até os dias atuais, com a transferência de pessoas da nação Ketu para outras casas de candomblé.

Apesar de reconhecer que necessidades experimentadas no dia-a-dia pelos praticantes da religião podem ter interferido nas escolhas dos locais e definição dos caminhos a seguir, Conduru também toma as experiências de alguns, sobretudo dos terreiros que hoje estão localizados na Baixada Fluminense e ligados à Bahia, como modelos para classificar e referenciar a história do candomblé no Rio de Janeiro. Assim não aparecem em seu trabalho outras experiências do Candomblé, ou de outras praticas como o Omolocô, que não seguiram este caminho.

O que considero mais problemático nas explicações desses dois autores é o fato de elegerem como objeto a trajetória de alguns terreiros e lideranças religiosas fazendo com que outras experiências desapareçam, uma vez que não apresentam aquelas características e, por essa razão, transformarem a memória desses grupos

¹⁴ARAÚJO, Ari. Entrevista com Agenor Miranda. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, IPHAN, n. 25, 1997. p. 212. Disponível em: http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=\\Acervo01\drive_n\Trbs\RevIPHAN\RevIPHAN.docpro Acesso em: 19 Jul.2012.

¹⁵CONDURU, ROBERTO. *Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX*. Rio de Janeiro, *Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, pp. 178-203. O título sugere que, a partir dos anos 1940 o candomblé teria se transformado em um culto realizado em lugares rurais.

no modelo para análise da história do candomblé no Rio de Janeiro. Outro problema está no fato de que esta explicação só toma como verdade a experiência de um grupo étnico e religioso vinculado a Bahia, definido como a expressão única do candomblé carioca, difundindo a memória de que a religião se resume a esses referenciais e que estas casas seriam as únicas merecedoras de reconhecimento e preservação. Discordando destes autores, defendo que não podemos tomar a experiência de alguns homens e mulheres e suas casas como a expressão do conjunto do candomblé carioca sob o risco de desprezar as experiências vividas por pessoas que enfrentavam inúmeras dificuldades no seu viver cotidiano. Não podemos tentar encaixar as suas histórias em modelos esquemáticos prévios, separados por fases ou momentos, uma vez que assim corre-se o risco de silenciar experiências alternativas ou desviantes que podem, inclusive, trazer novas evidências para essa história.

O livro já citado de Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*¹⁶, trouxe pistas que me fizeram observar melhor os trabalhadores da região portuária, ligados aos terreiros em suas ações cotidianas. O autor, apesar de atribuir um papel preponderante a Ciata de Oxum, considerada por ele a grande liderança do candomblé na região e de afirmar a existência de uma “Pequena África”, como o reduto de uma elite negra formada por migrantes baianos, acaba mostrando que esses trabalhadores transitavam entre espaços sociais e geográficos diversos e se articulavam com a sociedade da época. Apesar de indicar a existência, convivência e intercâmbios entre diversos grupos negros ao eleger a figura de Ciata como a grande líder matriarca do candomblé concentrado naquele pedaço da cidade, ele ajuda a cristalizar a memória desse grupo baiano, como um gueto negro no Rio de Janeiro, resistente e mantenedor de uma tradição afro-baiana¹⁷.

Em geral as religiões afro-brasileiras e seus agentes¹⁸ são estudados como vítimas passivas dos processos de intervenções urbanas que buscaram apagar suas marcas e experiências na cidade e, como representantes de uma cultura popular

¹⁶ MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983.

¹⁷ Analisando pistas esparsas reunidas neste livro e os estudos de Monica Velloso, Nelson Fernandes, Marília Trindade, Lygia Santos, Arthur de Oliveira Filho e Carlos Cachaça foi que obtive mais algumas informações sobre experiências de outras vertentes afro-brasileiras como o Omolocô.

¹⁸ Entendo que essas comunidades não eram compostas apenas por negros mas, que, apesar de incluir também pessoas brancas elas partilhavam os seus modos de sociabilidade e práticas sócio-culturais-religiosas.

autêntica que não dialoga com o todo social onde elas se constituíram. Os trabalhos de Moura, Conduru e Agenor Miranda, incorporam cada um ao seu modo, essas tendências e tomam como dado essas questões. Discordo deste tipo de abordagem, e trabalho com o conceito de cultura de modo diferente. Penso que seja impossível trabalhar com a existência de uma cultura negra, no singular. Durante os anos de escravidão, diversas etnias vieram para o Brasil- yorubás e bantos-, trouxeram com eles diferentes contribuições que em diversos momentos trocaram experiências e tencionaram-se. Daí, a necessidade de reconhecer a existência de culturas negras¹⁹. Por isso penso que um trabalho que visa recuperar as diferentes memórias em torno das práticas sócio religiosas ligadas aos orixás, deve operar com o conceito cultura afro-brasileira, tendo em vista que em maior grau do que na África, aqui no Brasil as etnias negras se misturaram, trocaram experiências com referenciais europeus e indígenas, reelaborando suas referências culturais africanas.

A historiadora Déa Fenelon nos chama a refletir sobre como esses modos de analisar as histórias e cultura dos trabalhadores, obscurecem a vitalidade da cultura como expressão da experiência vivida no sentido de um duplo movimento de contenção e resistência que ela carrega, para reverter este caminho, ela propõe uma outra abordagem e defende que:

“E o interesse nesta abordagem não passa por concepções de descrever ou constatar como se desenvolve esta vida e se desenrolam estas lutas, mas passa por entender o como e o por que isto acontece, recuperando sim sentimentos, valores, sensações de perda e necessidade de reconstrução e sobrevivência para entender o constante fazer-se e refazer-se das classes trabalhadoras. Não estamos, pois, adotando as categorias experiência social e cultura, nem como identificação das manifestações da superestrutura e nem à moda de uma certa antropologia para significar apenas a descrição do modo de vida, quase sempre a vida material, os laços de parentesco, os hábitos e os costumes.”²⁰

Ao ressaltar, a importância da experiência social vivida, a historiadora propõe investigar como se desenvolve a vida e as lutas dos trabalhadores, como e porque elas ocorrem, sem procurar enquadrá-las em esquemas prévios de análise. Ao trazermos este modo de operar história e cultura para estudarmos as culturas negras, penso que daremos um passo adiante porque conseguiremos aprofundar e nos aproximar das experiências cotidianas dos negros, descendentes e adeptos das

¹⁹DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Introdução. Op. Cit., p.217-240.

²⁰FENELON, Dea Ribeiro. O historiador e a Cultura Popular: historia de classe ou historia do povo? *Historia e Perspectivas*, Uberlândia, Jan-Jun 1992, p.18.

práticas sócio-religiosas, e entender que esses grupos não formam um todo homogêneo, uma massa, que pensa igual, ou que isenta de tensões entre si, mas que também dialogam entre si e com o contexto exterior no qual tecem suas experiências de vida.²¹

Ao analisar a composição étnica de territórios negros nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, Raquel Rolnik²² afirma que eles não são sinônimos de espaços habitados por uma maioria negra, nos quais predominam indivíduos de cor negra, mas que se constituíram a partir de relações sociais compartilhadas e mediadas pela busca por instituir um repertório sócio-cultural comum entre negros, brancos e mulatos. Segundo Rolnik: “Assim, ao falarmos de territórios negros, estamos contando não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum”²³. Tal repertório é composto por inúmeras atividades sócio culturais alternativas que vão desde a forma de conceber e realizar as atividades de trabalho - coletivamente e por conta própria - até formas de religiosidade e lazer, por meio das quais expressam ações cotidianas de articulação e enfrentamento de pressões e exclusões.

Estas relações têm que ser problematizadas com o devido cuidado para não irmos ao extremo oposto, diluindo as diferenças, as opressões e perseguições que as diversas etnias negras enfrentaram e enfrentam no seu cotidiano, nas lutas diárias, nas quais elaboram e constituem seus modos de viver, conceber trabalho, festejos e religiosidade.²⁴ Concordando com Rolnik no sentido de que o território não se limita ao espaço físico-geográfico na cidade marcado pela presença negra, é preciso buscar as marcas do vivido, as práticas sócio-culturais de quem mora, trabalha ou cultua, porque são essas marcas e práticas que o singularizam e conferem aos sujeitos um sentido de pertencimento e coesão²⁵. No caso dos ex-

²¹THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, SP, Companhia das Letras, 2008.

²²ROLNIK, Raquel. "Territórios negros nas cidades brasileiras. (Etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro)." In: SANTOS, Renato Emerson dos. (Org.) *Diversidade, espaço e relações étnicas raciais. O negro na Geografia do Brasil*. Coleção Cultura Negra e Identidades. Brasília, Ed.Gutemberg, Ministério da Educação , FNDE, 2009, p. 75-90 .

²³Idem.

²⁴THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Op. Cit., p.23.

²⁵ROLNIK, Raquel. "Historia Urbana: História na cidade?" In:FERNANDES, Ana e GOMES, Marco Aurelio A. de Filgueiras *Cidade e História Modernização das Cidades Brasileiras nos séculos XIX e XX*. Salvador, Faculdade de Arquitetura, UFBA, 2001, p.28.

escravos e descendentes de escravos, uma das alternativas elaboradas para enfrentar o cativeiro, e que foram utilizadas após o fim da escravidão, foi utilizar o próprio corpo para resignificar e (re)territorializar as suas práticas sócio-culturais:

“Era através dele que na senzala, o escravo afirmava e celebrava sua ligação comunitária, foi através dele, também, que a memória coletiva pôde ser transmitida, ritualizada. Foi assim que o pátio da senzala, símbolo da segregação e do controle, transformou-se em terreiro, lugar de celebração das formas de ligação da comunidade. A partir daí o terreiro passou a ser um elemento fundamental na configuração dos territórios negros- são terreiros de samba, candomblé, de jongo que atravessam a história dos espaços afro-brasileiros na cidade²⁶”

Prosseguindo em busca de mais pistas sobre terreiros na cidade do Rio de Janeiro e redondezas, li “As religiões do Rio²⁷” do jornalista e cronista João do Rio com o objetivo de encontrar pistas sobre outras experiências possíveis em suas descrições sobre as ruas e as religiões presentes nelas. Vi a pluralidade de praticantes de culto afro-brasileiros, não somente na área central da cidade, mas percebi o quanto esses grupos transitavam por áreas longe do centro e eram bastante diversos entre si. Depois destas leituras, as minhas indagações cresceram e vi que era impossível a existência de uma Pequena África, entendida como um gueto fechado em si mesmo, e persegui a busca pelos terreiros e as práticas sócio-religiosas afro-brasileiras para localizar seus galhos e frutos na cidade do Rio de Janeiro.

Os trabalhos de Carlos Eugênio Libâneo²⁸, Gabriela Sampaio²⁹ e Rafael Pereira³⁰ me ajudaram a encontrar indícios de que na área central da cidade do Rio de Janeiro existiam, em concomitância com os baianos e mesmo antes deles, outros grupos de trabalhadores praticantes de religiosidades afro-brasileiras. Outros autores como Mônica Velloso e Nelson Nóbrega Fernandes igualmente trouxeram valiosas pistas sobre outras experiências de trabalhadores em torno dessas práticas. A pesquisa de Mônica me permitiu identificar lideranças religiosas e sócio-culturais, chefes de famílias organizados em torno das atividades que desenvolviam na cidade

²⁶ROLNIK, Raquel. *Territórios negros nas cidades brasileiras*. Op. Cit., p. 77.

²⁷ BARRETO, Paulo. (JOÃO DO RIO). *As religiões do Rio*. Ed. Nova Aguilar. Coleção biblioteca manancial, 47. 1976, p.07.

²⁸SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Zungu: Rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado Do Rio de Janeiro, 1998.

²⁹SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feiticeiro Juca Rosa Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro*. Campinas, Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2000.

como vendedores de doces, marceneiros, engraxates, estivadores, malandros, capoeiras. Segunda a autora “*Tais grupos estavam brigando para terem reconhecida a sua própria existência*”.³¹ Ela nos indica ainda que esses homens e mulheres criaram redes de sociabilidades e solidariedades não apenas por meio do Candomblé³², mas através da feitura de roupas de santo e para o carnaval formas para captar recursos para a sobrevivência de si e de seus grupos. Através do trabalho do geógrafo Nelson da Nóbrega Fernandes “*Escolas de Samba- Objetos celebrados, Sujeitos celebrantes*”³³ encontrei mais pistas sobre a ampla distribuição geográfica de terreiros na cidade desde os primeiros anos do século XX e observei articulações entre os terreiros e o surgimento do Samba.

Seguindo suas referências sobre Babaú da Mangueira, sambista e compositor, e também Ogã da casa de Tia Fé, e sobre as ligações entre os sujeitos dos subúrbios e a região central, com destaque para Elói Antero Dias, que transitava por todas essas áreas, entrei em contato com os estudos de vários pesquisadores sobre carnaval e samba como Marília Trindade Barboza da Silva, Carlos Cachaça, Arthur de Oliveira Filho e Lygia Santos e reunidos em quatro livros: “*Fala Mangueira*”³⁴, “*Cartola, os tempos idos*”³⁵, “*Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*”³⁶ e “*Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo.*”³⁷. Foi a partir destas outras quatro leituras que pude identificar que para além dos terreiros de candomblé afro-baiano, na cidade do Rio de Janeiro, sobretudo nos morros e nos subúrbios outras experiências envolvendo trabalhadores e práticas sócio-religiosas constituíam territórios, laços de sociabilidades e solidariedades, entre elas o Omolocô. Embora a preocupação destes autores seja estudar a trajetória de pessoas no samba, acabaram contribuindo bastante para esta pesquisa uma vez que localizaram

³⁰SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer! Resistência e repressão cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Niterói, Dissertação em História (Mestrado) PPGH- UFF, 2010.

³¹VELLOSO, Mônica Pimenta. As tias baianas tomam conta do pedaço. , *Estudos Históricos*, vol. 3, n. 6, 1990, p.3.

³²Monica Velloso classifica como Candomblé esses terreiros no Morro de Mangueira, mas autores como Nelson Fernandes e Marília Trindade Barbosa os identificam como terreiros de Omolocô.

³³FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1999, pp.53-58.

³⁴SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Livraria Olympio Editora, 1980.

³⁵SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Cartola, os tempos idos*. 2ª Ed. revista e atualizada- Rio de Janeiro, Gryphus Editora. 2008.

também práticas sócio- religiosas e as experiências de seus pesquisados dentro delas através da busca por memórias da infância dos sambistas e de suas vivências nos bairros e nas rodas de samba e de santo.

Outra importante leitura foi “Pioneiros do Samba³⁸”, de autoria Arthur de Oliveira Filho, pesquisador, professor e compositor, realizado a partir de depoimentos que recuperam as vozes de sambistas do Estácio e da Mangueira, como Bicho Novo, Ismael Silva e Carlos Cachaça, depositados no MIS, me permitiu encontrar histórias de trabalhadores envolvidos com as experiências do samba em diversas regiões da cidade. Elói Antero Dias, morador de Madureira e trabalhador do porto, apareceu como importante liderança de interconexão entre essas regiões e comunidades já que, segundo Carlos Cachaça,

“O samba começou por ali (Mangueira) porque Elói era freqüentador da macumba da Tia Fé. Quando terminava a macumba, ele ia para o Samba no buraco quente. Porque o Samba era no chão, era no terreiro, isso nos idos de 1915 e 1916. Foi quando os blocos começaram a sair cantando o Samba. Logo a origem do Samba em Mangueira não foi a escola de samba, foi Elói Antero Dias”.³⁹

Elói transitava por diversos pontos da cidade, porto, Mangueira, Madureira e participando de diversos terreiros por onde tocava o seu instrumento de percussão. Aqui temos um exemplo de como os praticantes do candomblé e omolocô transitavam pela cidade, constituindo laços e partilhando experiências, disputando entre si a hegemonia sobre as práticas sócio religiosas. A partir daqui, verifiquei que além da força do candomblé afro-baiano, existiam também as “macumbas”, o omolocô nos morros e subúrbios, importantes referenciais dos negros bantos, além de outras festas e cerimônias como gurufins, festa dos cachorros, jongos e rodas de samba.

Em busca de respostas para essas indagações em torno das práticas religiosas afro-brasileiras, recorri às memórias reunidas em dois acervos constituídos por duas instituições diferentes, IPHAN e MIS com finalidades e

³⁶SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989.

³⁷SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989.

³⁸FILHO, Arthur de Oliveira. *Pioneiros do Samba*. Rio de Janeiro, MIS, 2002.

³⁹Depoimento de Carlos Moreira de Castro, “Carlos Cachaça”, morador do morro da Mangueira, sambista, compositor e fundador do GRES Estação Primeira de Mangueira. Depoimento concedido a: Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner e realizado em 26 de Fevereiro de 1992 - Museu da Imagem e do Som, série depoimentos para a posteridade.

interesses diversos ao longo de um período de tempo bastante amplo. O acervo consultado no IPHAN é formado por 32 entrevistas com lideranças religiosas do candomblé do Rio de Janeiro e é parte do *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro* elaborado pelo setor de Cultura Imaterial do IPHAN-RJ. As entrevistas ocorreram entre os anos de 2007 e 2008, foram feitas nos terreiros de Candomblé visitados por equipe formada por museóloga e historiadores, com o objetivo de mapear os principais terreiros do Rio de Janeiro, visando o reconhecimento pelo IPHAN do Candomblé como Bem Cultural Imaterial Brasileiro.

Como os trabalhos de mapeamento ainda não foram finalizados pelo IPHAN, obtive autorização para acesso apenas às transcrições das trinta e duas entrevistas realizadas. Por esta razão, realizei a pesquisa através do CD ROOM que me foi disponibilizado acerca das primeiras entrevistas e através de uma publicação⁴⁰ feita em 2009 pelo IPHAN, consultada na Biblioteca Nacional, no setor de Iconografia.

Do total de entrevistas, 21 foram realizadas em terreiros na Baixada Fluminense, seis na capital, quatro em São Gonçalo e um em Santo Antônio de Pádua. A partir da análise desse conjunto, selecionei aquelas que julguei mais adequadas para este trabalho, justamente as que melhor permitiram buscar ouvir os ecos de outras memórias acerca do candomblé e também do omolocô. Em minha pesquisa, utilizei *cinco* entrevistas realizadas no interior desse projeto: a de Regina Lúcia Fortes dos Santos, (*a Mãe Regina de Iemanjá*), herdeira atual do Ilê Opô Afonjá no Rio de Janeiro, (*Meninazinha de Oxum*), neta carnal de Ya Davina de Omolu, uma das filhas de João Alabá, (*Pai Miguel Gonçalves*), filho de santo que herdou os cultos de João Gambá, liderança que realizava práticas religiosas no Rio de Janeiro e em Niterói no início do século XX, Antenor Pereira Palma, baiano criado na religião batista que adere ao Candomblé e que migra para o Rio de Janeiro nos 1940 (*Seu Ninô de Ogum*) e Helena Batista de Araújo, (*Mejitó Helena de Dan*), bisneta-de-santo de Gaiaku Rosena, africana, natural de Allada - Benin, que veio para o Brasil em 1864, e filha-de-santo de Natalina de Aziri.

Priorizei essas cinco entrevistas não pelo fato delas registrarem a memória das lideranças religiosas mais tradicionais – que manteriam uma coesão e fidelidade aos cultos no passado – mas, sobretudo pelo fato de serem aqueles que ofereceram mais informações acerca do processo de migração dos terreiros, explicando porque migravam e de como criaram alternativas para o desenvolvimento dos cultos,

⁴⁰NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Ed. IPHAN, 2009, p.15-27.

também são nelas onde o candomblé e as experiências vivenciadas nele aparecem como processo ativo. As demais entrevistas traziam majoritariamente informações sobre calendários de festas atuais, rituais ou sobre de terreiros novos, que não possibilitavam recuperar histórias do período que estudo.

O outro conjunto de fontes que consultei está organizado em duas grandes coleções no MIS: “Depoimentos para a Posteridade” e “Projetos Especiais”. Destas duas coleções de depoimentos orais, selecionei e pesquisei um total de 18 entrevistas realizadas com sambistas e lideranças religiosas do Candomblé em épocas diversas e conduzidas por pesquisadores diferentes, que permitem reflexões acerca das memórias de sambistas e dos cultos e religiões negras. A partir do conjunto “Depoimentos para a Posteridade”, o MIS compôs algumas sub-séries que reagrupam essas entrevistas das quais selecionei as seguintes: em “Vozes desassombradas do Museu”, selecionei as entrevistas de Donga, Pixinguinha e João da Baiana (sambistas); em “Pioneiros do Samba”, consultei as entrevistas com Carlos Cachaca (compositor), Bicho Novo (mestre-sala) e Ismael Silva (compositor). E, por fim, dos outros depoimentos de sambistas que compõem o acervo para a “posteridade” utilizei as de Aniceto Menezes (sambista e jogueiro), Clementina de Jesus (cantora), Darcy do Jongo (jogueiro e sambista), Wilson Moreira (compositor e cantor) e Wilson das Neves (baterista e cantor), Portela e Império Serrano.

Já da coleção “Povo do Santo”, um dos *Projetos Especiais do MIS*⁴¹, julguei pertinente aos objetivos da minha pesquisa as seguintes entrevistas: Antenor Pereira Palma -Ninô de Ogum-, Pai Joaquim Motta,-iniciado nos cultos do terreiro Bate Folha de Salvador e neto de Yá Davina de Omolu, uma das pessoas que deram continuidades aos cultos de Alabá-, Regina Lúcia Fortes dos Santos -Regina de Yemanjá, neta de Mãe Aninha do Opô Afonjá-, Ornato J. Silva-praticante dos cultos Omolocô-, Floripes Correia da Silva Gomes - sobrinha de João Lessengue, fundador do Terreiro Bate Folha no ano de 1940 em Anchieta e nação Angola, oriunda da Bahia-, Beatriz Moreira da Costa, -Beata de Yemanjá, da nação Alaketo da Bahia-, e Maria José Lopes dos Anjos, - Maria de Xangô, neta de Procópio de Ogunjá, uma das lideranças do candomblé baiano. No entanto, somente os depoimentos de Ninô de Ogum, Regina de Yemanjá, Joaquim Motta, Beata de Yemanjá e Maria de Xangô estavam disponíveis para consulta em DVD, os demais

⁴¹Destas coleções fazem parte outros projetos de memória tais como: Memória da Cinédia, Memória do Jornalismo Brasileiro, Memória do povo do santo, entre outros.

se encontravam em processo de digitalização. Tive acesso à íntegra das entrevistas citadas, assistindo-as em vídeo e foi a partir delas que extrai as informações sobre a equipe de entrevistadores e ficha técnica do projeto, uma vez que estes dados não estão disponibilizadas em nenhum instrumento de pesquisa ou publicação. Assim observei quais profissionais tomaram parte em diferentes entrevistas consultadas e qual a metodologia utilizada.

Deixo claro que fiz as escolhas por estes depoimentos integrantes das coleções "Documentos para a Posteridade" e "Povo do Santo", primeiro porque decidi transformar as memórias destes sambistas e líderes de santo em fontes de informações históricas sobre outros territórios negros na cidade e em seu entorno, que desaparecem quando a historiografia e a memória hegemônica sobre o tema elegem a "Pequena África" como o único território. A minha questão norteadora foi investigar outros lugares e relações rememorados pelos depoentes, igualmente busquei investigar quais memórias eles produziram sobre os elos entre terreiros e o samba. Penso que esta aposta foi valiosa, porque pude encontrar pistas de terreiros religiosos, batuques e sambas e os laços de sociabilidade em Madureira, Mangueira, Estácio além da Baixada Fluminense. E mais, foi possível recuperar um dado pouco lembrado: a presença forte do culto de Omolocô na cidade e em seu entorno e não apenas do Candomblé de matriz Jejê e Nagô, africano e baiano que orienta e conduz os trabalhos de reconhecimento do IPHAN.

Ao escolher as entrevistas dessas duas instituições como fontes para a pesquisa, tive que enfrentar algumas dificuldades entre as quais lidar com seleções de entrevistados feitas por terceiros e norteadas por critérios como autenticidade e perenidade da cultura, a manutenção de laços com a Bahia, assim como a busca por uma origem africana. Também enfrentei dificuldades com os depoimentos porque nem sempre eles permitem seguir trajetórias dos grupos familiares do santo ao longo do tempo, a não ser as do próprio depoente; e muitas vezes muitas trajetórias foram reconstituídas a partir de narrativas de outros e decorrido muito tempo das experiências rememoradas⁴².

Diante disso busquei ainda, outras alternativas como o trabalho monográfico de Elizabeth Gama⁴³, no qual a autora acompanha a trajetória, as memórias e a história do o terreiro Ilê Omolu Oxum através de entrevista com a Iyalorixá

⁴²Entendo que essas entrevistas orais são leituras do passado e parte de um esforço mais amplo de produção social da memória histórica; a análise sobre estes dois acervos, assim como os detalhes sobre as dificuldades da pesquisa são discutidas no primeiro capítulo.

Meninazinha de Oxum visando recuperar a trajetória dessa liderança religiosa, assim como as memórias e os elos do terreiro com as primeiras casas de Candomblé no Rio de Janeiro. A transcrição da entrevista realizada por Elizabeth e Mateus Serva a qual tive acesso contribuiu para as minhas reflexões principalmente pelo modo como foi conduzida, e assim me ajudou a entender que os processos de expansão das casas de santo são complexos e mais amplos e as continuidades de culto ocorreram através dos inúmeros filhos que por conta de dissensos internos ou da necessidade pessoal ou mesmo por “ordem do orixá”, deixam a casa onde foram iniciados na religião e abrem ou reabrem outras casas em áreas diferentes na cidade ou em outros municípios, expandindo os cultos como galhos de uma imensa árvore.

Ainda em busca das experiências tecidas por trabalhadores, sambistas e pessoas do santo na cidade do Rio de Janeiro e adjacências, consultei também uma entrevista realizada por Fernando Dumas e Agnes Serafim com o sambista e também radialista Rubem dos Santos, o Confete. Tal depoimento faz parte do conjunto de entrevistas do Projeto de pesquisa “Práticas terapêuticas da comunidade portuária no século XX”⁴⁴, realizado em parceria entre a UFF e a FIOCRUZ entre 2009 e 2010. Nesta entrevista o radialista recupera a sua trajetória de vida e experiências de sua infância em Madureira, lembrando de homens e mulheres que utilizavam práticas de cura e que as disseminavam pelos subúrbios e adjacências, provocando assim a expansão pelos subúrbios das práticas e saberes religiosas afro-brasileiras. Também foram mencionados contatos entre sambistas de escolas de samba e dirigentes de terreiros nas décadas de 1920 e 1930. Estas questões, no entanto, não foram exploradas pelos entrevistadores, talvez porque não consistissem no objetivo central daquela entrevista. No entanto, produziu em mim uma grande inquietação, uma vez que um dos objetivos da minha pesquisa consistiu desde o início em investigar também as ligações entre terreiros e as escolas de samba. Decidi investir e procurar o radialista para propor a realização de uma entrevista que realizei na Rádio Nacional do Rio de Janeiro na tarde de 25 de

⁴³GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*, Op. Cit., p.100.

⁴⁴SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. (Coord.) *Práticas terapêuticas da Comunidade portuária do século XX- Auxílio à Pesquisa APQ1 - 2009/2*.

Abril de 2011⁴⁵ na qual busquei explorar as suas memórias sobre as trocas e experiências compartilhadas entre terreiros religiosos, sambistas e escolas de samba.

Assim, cruzando dados e pistas vindas através da bibliografia e dos conjuntos de entrevistas orais defini o problema central de pesquisa- trazer à tona as múltiplas experiências vividas por trabalhadores no Rio de Janeiro e seu entorno a partir das práticas sócio- religiosas do candomblé e do omolocô, assim como investigar a expansão dessas práticas para além dos terreiros e também buscar as evidências das relações destas práticas e de seus componentes com o samba entre 1905-1950, período em que a partir dessas práticas, esses trabalhadores elaboram alternativas de viver, morar, entender a vida, a fé e os laços de sociabilidades enfrentando inúmeras pressões que buscavam desarticular as suas experiências. Entre embates e vitórias teceram essas experiências que ganharam novos contornos ao longo das décadas posteriores, e que são importantes para a cultura afro-brasileira nos dias atuais. Teci este trabalho buscando compreender a lógica das ações e experiências cotidianas dos sujeitos pesquisados, procurando explicá-las a partir de suas próprias tradições culturais e dos seus esforços para construir suas próprias alternativas e histórias, por isso recorri às fontes orais. ■

Ao localizar terreiros na cidade do Rio de Janeiro e seu entorno, procuro relativizar uma leitura linear dessa "expansão" como um movimento de saída da área central que se deriva apenas dos processos de reformas urbanas. Na verdade o processo é mais complexo e responde também a lógica interna da religião e das estratégias de luta desses sujeitos. Além disso, é preciso considerar que esse processo ocorreu não só em direções diversas como ele foi resultado de transformações simultâneas. Ou seja, apesar de existir diferenças que se afirmaram ao longo do tempo não há necessariamente uma sucessão de etapas que explica o afastamento de sambistas e do povo do santo do centro para os subúrbios e baixada Fluminense.

Entendo que em todo trabalho de pesquisa, inclusive com documentos orais, o historiador deve ter em mente que lida com memórias e interpretações sobre o passado e não com o passado em estado puro. Por isso, a necessidade de investigar quem as produziu, para que elas serviram e como foram preservadas.⁴⁶

⁴⁵Entrevista com Rubem dos Santos, o Confete. Concedida a Leandro Manhães Silveira no auditório Paulo Tapajós da Radio Nacional do Rio de Janeiro, no dia 25 de abril de 2011.

⁴⁶VIEIRA, Maria do Pilar de Araujo, PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha, KHOURY, Yara Maria Aun. "A Pesquisa em História" São Paulo: Editora Ática, 1989.

No caso desta pesquisa, ao transformar um conjunto de entrevistas orais em fontes de uma investigação histórica foi necessário analisar *como* e *porque* elas foram produzidas, quem as produziu - pessoas e instituições - porque elas são neutras e nem retratos fiéis da realidade, carregam consigo as marcas, pressupostos e interesses de quem as produziu e precisam ser decifradas pela reflexão e análise. Estes aspectos não invalidam o uso das fontes orais, mas é importante que se avance no uso delas, pois além das motivações e intencionalidades dos entrevistadores - que selecionam, argumentam e conduzem a entrevista - é preciso atentar também para as intenções dos sujeitos entrevistados.

Deste modo, deixo claro que entendo memória como terreno de embates e conflitos e que ao longo dos processos históricos existem inúmeras disputas sobre o que lembrar e esquecer⁴⁷ e nesta disputa muitos sujeitos sociais ao longo da História tiveram suas memórias e histórias relegadas ao esquecimento ou subjugadas pelos instrumentos e instituições promotoras de memórias oficiais e classes dominantes.⁴⁸ Muitas vezes, dentro da própria classe ou de práticas sócio-culturais afins existem diferenças, e determinadas memórias são eleitas e ouvidas e outras esquecidas e silenciadas. Assim, concordo e sigo na busca da construção do direito à memória para aqueles cujas histórias e memórias encontram silenciadas, concordando com Maria Célia Paoli que afirma que:

“A construção de um outro horizonte historiográfico se apóia na possibilidade de recriar a memória dos que perderam não só o poder, mas também a visibilidade de suas ações, resistências e projetos. Ela pressupõe que a tarefa principal a ser contemplada em uma política de preservação e produção de patrimônio coletivo que repouse no reconhecimento do direito ao passado enquanto dimensão básica da cidadania, é resgatar essas ações e mesmo as suas utopias não realizadas, fazendo-as emergir ao lado da memória do poder e em contestação ao seu triunfalismo⁴⁹”

⁴⁷PROCAD/CAPEs, Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP/ Núcleo de Estudos Cultura, Trabalho e Cidade. *Cultura, trabalho e cidade: muitas memórias, outras histórias*. São Paulo, PUC/SP/CAPEs, 2000, p.3-22. Alguns resultados desse projeto podem ser conferidos em: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto e KHOURY, Yara Aun. (Orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo, Olho d'Água, 2004 e MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto & KHOURY, Yara Aun. (Orgs.). *Outras histórias: memórias e linguagens*. São Paulo, Olho D'Água, 2006.

⁴⁸FENELON Dea Ribeiro, CRUZ, Heloisa Faria, PEIXOTO, Maria do Rosario Cunha “Muitas Memórias, outras Histórias”- In: FENELON Dea Ribeiro, MACIEL, Laura Antunes, ALMEIDA Paulo Roberto de, KHOURY, Yara Aun (orgs) *Muitas Memórias, outras Historias* Ed Olho d'água, 2004. p.07.

⁴⁹PAOLI, Célia. Memória, história e cidadania. In: Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: SMC, 1992, p.27. Grifos meus.

Neste trabalho dissertativo, ao trabalhar com fontes orais busquei *sair do que a fonte diz, buscando atingir a rede de relações nas quais a fonte se engendra, perseguindo os fios que lhe dão sentido na trama social*.⁵⁰ O trabalho com essas fontes orais me ajudaram refletir bastante durante o percurso de pesquisa trilhado ao longo de três anos. Cada conjunto de depoimentos foi pensado e realizado de acordo com os pressupostos e objetivos que norteavam cada equipe de pesquisa e instituição. Muitas vezes, a condução da pesquisa, os dados e conclusões a que cada equipe chegou, se choca e diverge entre si. Tal acontecimento pode, e neste caso foi, muito importante para as minhas reflexões. Os depoimentos utilizados por mim, além de responder algumas indagações, foram de suma importância uma vez que fomentaram perguntas para este trabalho, trouxeram-me pistas para complexificar, assim como questionar a noção de que os membros dos territórios de matriz negra se organizavam de um único modo, fechado e restrito.

Organizei os resultados desta pesquisa em torno de três capítulos. No capítulo I "Discutindo as memórias hegemônicas em torno do samba e candomblé", proponho uma reflexão acerca de duas grandes coleções de acervos orais realizadas em diferentes momentos pelo Museu da Imagem e do Som e pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, procurando identificar e avaliar os marcos de memória instituídos ou reafirmados por essas coleções e instituições. Procurei compreender desde os critérios de seleção das pessoas escolhidas para prestar o seu depoimento, as questões e prioridades que conduziram os trabalhos de produção de memória em cada um deles até a organização interna das entrevistas em coleções em cada instituição. Por fim, discuto como apesar dessas dificuldades trabalhei com estes depoimentos, buscando neles pistas para refletir o candomblé, o samba e o Omolocô como experiências vivas, que ao longo do tempo se transformam e se reinventam, dialogando com o contexto histórico e com as tensões sociais nos quais estão inseridos.

No capítulo II "Mapeando territórios de samba e fé", procurei reconstituir o processo histórico de formação e reprodução de famílias de santos, suas linhagens e descendências para identificar e localizar espacialmente casas e lideranças religiosas afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro, entre 1905 e 1950. A partir de memórias menos visíveis e audíveis, o objetivo maior neste capítulo foi realizar um

⁵⁰CRUZ, Heloisa Faria, PEIXOTO, Maria do Rosário, KHOURY, Yara Aun. Introdução. In: MACIEL, Laura Antunes, ALMEIDA Paulo Roberto de, KHOURY, Yara Aun (orgs) *Outras Memórias, outras linguagens*. Ed Olho d água, 2006. p.20.

mapeamento social e espacial das diversas práticas sócio-religiosas afro-brasileiras na cidade do Rio de Janeiro, em seus morros e subúrbios, em Niterói e na Baixada Fluminense. Acompanho algumas dessas práticas, abordando de início as diferenças e aproximações entre elas, para em seguida mostrar que, diferente do que em geral se afirma, a expansão delas para os subúrbios e região metropolitana foi um processo simultâneo e contemporâneo aos terreiros localizados nas áreas centrais da cidade. Ao fazer esse percurso, igualmente problematizei a imagem e a memória da “Pequena África” como único território negro na cidade do Rio de Janeiro, mostrando que para além dele outras pessoas, grupos e práticas sócio-culturais, tanto do candomblé quanto do Omolocô e do samba, constituíam outros territórios na cidade do Rio de Janeiro.

No capítulo III “Para além dos terreiros”, reflito sobre os diferentes vínculos estabelecidos entre os terreiros de Candomblé e Omolocô e as trocas e apropriações entre práticas sócio-culturais elaboradas por negros e descendentes que se expandem para além dos terreiros. Assim, investigo quais são os elos existentes entre os terreiros, as festividades de bairro, os jongos e escolas de samba no Rio de Janeiro, entendendo-os como desdobramentos ou mesmo expansão dos terreiros. Para isso, foi preciso lançar os olhos para algumas das festividades realizadas por eles em seus bairros no carnaval e para além dessa festividade para fazer emergir as Festa dos Cachorros, Gurufins, Jongos e rodas de samba. A intenção foi analisar como esses vínculos são recuperados através da memória, de alguns sambistas que compartilharam e se formaram dentro dessa dinâmica e, também, mostrar como os vínculos e as práticas sócio-culturais foram reelaboradas ao longo dos anos e formaram novas gerações de sambistas, pais e mães de santos e jongueiros.

CAPITULO 1 PROBLEMATIZANDO AS MEMÓRIAS HEGEMÔNICAS EM TORNO DO SAMBA E CANDOMBLÉ.

Quando no início deste trabalho pesquisava fontes e acervos acerca de sambistas e pessoas do santo para mapear experiências de homens e mulheres, em sua maioria negra, empenhados na criação e manutenção de terreiros, sambas e batuques na cidade do Rio de Janeiro, notei logo de início duas questões que norteariam a minha caminhada. De um lado, a clara dificuldade de achar registros acerca das trajetórias desses homens e mulheres, cujas histórias de luta, as contribuições sócio-culturais, as tensões cotidianas e as vitórias não foram e ainda não são, visíveis e reconhecidas como experiências históricas dignas de preservação. Quando muito, eles aparecem nas páginas policiais dos jornais ou nos documentos da polícia e, mesmo fazendo leituras a contrapelo, existem dificuldades para reconstituir as caminhadas de pessoas cuja cultura e experiência foram [e ainda são] transmitidos através da oralidade.

A oralidade, tão forte e presente no cotidiano de vida de sambistas, candomblecistas e umbandistas representou o outro nó em minha pesquisa, então decidi consultar e inventariar os acervos orais constituídos, em diferentes momentos, pelo IPHAN e pelo MIS, por meio da gravação de entrevistas com sambistas e pessoas do santo. Fiz a opção pelos depoimentos orais nestas duas instituições como fontes primárias para esta dissertação, porque nelas encontrei pistas da ação e das experiências destas pessoas envolvidas com o Samba e o Candomblé na cidade e em seu entorno, que me ajudaram a recuperar como se deram as ações cotidianas desses sujeitos e fazer emergir do esquecimento a trajetória e o desenrolar de suas lutas.

1.1. A patrimonialização do candomblé:

Há poucos anos atrás a possibilidade de o candomblé se tornar Patrimônio Imaterial Brasileiro era algo distante da realidade das práticas de patrimonialização de bens culturais do país, até mesmo a política de patrimonialização imaterial é recente no Brasil. Foi a partir do final da década de 1990 e início dos anos 2000 que se intensificaram as discussões e projetos visando estabelecer medidas e alternativas para que a patrimonialização de bens culturais imateriais no Brasil,

como caminho para proteger e salvaguardar testemunhos históricos de grupos sócio-culturais, sobre os quais ainda pouco se efetivaram políticas patrimoniais e cujas histórias e memórias encontram-se silenciadas.⁵¹ Neste sentido reconhecer e patrimonializar enquanto bem cultural imaterial alguma prática sócio-cultural, significa que o Estado, através do IPHAN, fortaleceria tanto iniciativas de preservação daquele bem no seio da comunidade, quanto funcionaria como importante ação afirmativa frente às dificuldades e tensões cotidianas enfrentadas pelas pessoas que fomentam as práticas sócio-culturais.

Mas se por um lado, patrimonializar pode ser uma estratégia de luta para se enfrentar as tensões, uma vez que o “reconhecimento” chama a atenção não só para a existência, mas procura retirar do silêncio e fazer emergir práticas que pouco destaque ganha da mídia e cujas histórias e memórias encontram-se escondidas, por outro lado, o modo de realizar essa emergência, pode novamente, não surtir se concretizar, transformando-os em peça de museu, ou o que é pior, eleger em um país tão diverso, alguns matizes da prática-social estudada e dar apenas a ela, o reconhecimento, escondendo ainda mais outros matizes que compõe ou se contrapõe a ela. O IPHAN vem realizando estudos e mapeando práticas sociais em diversos estados do Brasil e conferindo, após estudos, mapeamentos e inventários, o registro como bem cultural imaterial brasileiro isto já ocorreu com o Samba carioca, o Samba de roda, o Jongo do sudeste, o Círio de Nazaré entre outros. Uma das questões que se coloca é que diferente de um tombamento material, onde se objetiva reconhecer e preservar a memória de um bem, sobretudo no que ela traz em sua estrutura física e “congelada” referente a um passado, uma prática-socio cultural é algo que é dinâmico e se altera não só de acordo com o passar dos anos, mas muda de acordo com o contexto no qual está inserida, e embora essa questão esteja expressa como preocupação do IPHAN, ainda se percebe a influência das práticas de tombamento material no modo de conduzir as pesquisas e estudar a cultura material⁵².

Foi como um desdobramento de dois pedidos de tombamento de terreiros de Candomblé da Baixada Fluminense que o mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro iniciou-se no IPHAN- RJ em 2007. Estes pedidos foram

⁵¹SANTANNA, Márcia. Apresentação. In: NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Ed. IPHAN, 2009. p.5.

⁵²Um exemplo é o modo como foi estruturado o questionário do INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais.

encaminhados à superintendência regional do IPHAN do Rio de Janeiro a partir de 2006, respectivamente por Valdomiro da Costa Pinto, o Pai Valdomiro Baiano, iniciado na nação Efon e que mais adiante migrou para a nação yorubá tornando-se filho de Mãe Menininha do Gantois e líder do Terreiro Santo Antônio dos Pobres fundado na década de 1950⁵³ e Areonite Teixeira da Conceição, a (Yá Nitinha de Oxum) do terreiro Asé Yá Nassó Oká Ilê Osun. Líder religiosa da nação nagô, ela é descendente da Casa Branca do Engenho Velho na Bahia e possuía cargos importantes dentro deste culto de Candomblé na Bahia, possuía filhos de santo em Manaus e na Argentina.⁵⁴ Segundo informa Márcia Ferreira Netto, os motivos que levaram os líderes de santo a pedirem o tombamento do terreiro em Julho de 2006, principalmente Pai Valdomiro, foi realizar um dos seus maiores sonhos, “acreditando assim poder preservar o asé e o conhecimento acumulado ao longo dos anos”⁵⁵. O líder religioso seguia assim, o exemplo dos pais de santos baianos e maranhenses que desde a década de 1980 vem buscando tombar os seus terreiros junto ao IPHAN, com objetivo de garantir que seus territórios religiosos não sejam violados pela especulação imobiliária. Segundo Carlos Fernando Andrade, então Superintendente do IPHAN-RJ no período dos encaminhamentos:

“A solicitação, precursora no âmbito desta Regional, foi encaminhada ao Departamento de Patrimônio Material do IPHAN que, imediatamente, remeteu-nos para a devida apreciação e providências. Foi então que a Superintendência Regional do Rio resolveu criar um projeto que subsidiasse a instrução para os referidos processos de tombamento, como já havia acontecido na Bahia, na década de 1980, onde foi realizado um cadastramento”⁵⁶

A criação de um projeto visando a instrução para os processos de tombamento definiu o modo como iriam ser feitos os estudos e apreciações dos pedidos por parte do IPHAN-RJ. Por ser inédito no âmbito da regional Rio de Janeiro e por falta de subsídios e dados sobre os terreiros de Candomblé do estado, foi elaborado pela Assessoria Regional de Cultural Imaterial, no ano de 2007, um

⁵³Entrevista de Valdomiro da Costa Pinto, Pai Valdomiro Baiano. realizada em 18 de Dezembro de 2006. Concedida a Márcia Netto. *Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no RJ*. IN: NETTO, Márcia. (Coordenadora) e COSTA, Mônica da. (Supervisora) –*Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro* (IPHAN-RJ)- 2008.

⁵⁴Entrevista de Areonite Teixeira da Conceição. Concedida a Márcia Netto. Realizada em 2007. *Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no RJ*. IN: NETTO, Márcia. (Coordenadora) e COSTA, Mônica da. (Supervisora) –*Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro* (IPHAN-RJ)- 2008.

⁵⁵NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Ed. IPHAN, 2009, p.16.

⁵⁶ANDRADE, Carlos Fernandes de Souza Leão. *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Texto de apresentação do relatório final da primeira parte do mapeamento em conclusão em 2009. Disponível em CD Room, distribuído pelo IPHAN durante o Encontro do Setor Imaterial, ocorrido na 6ª Superintendência do IPHAN-RJ- Abril 2010.

projeto prevendo o inventário e o mapeamento de terreiros de candomblé do Rio de Janeiro e segundo Monica da Costa, a resposta positiva para os pedidos de tombamento material dos dois terreiros poderá ocorrer após o término das etapas de inventário, mapeamento e de um possível reconhecimento dos vários terreiros mapeados no Rio de Janeiro como cultura imaterial brasileira. Desta forma o IPHAN-RJ, opta por caminhos diferentes aos da Bahia e do Maranhão, ao lidar com processos de tombamento de terreiros de candomblé. Mas como estão sendo realizadas e o que são estas etapas que podem vir a patrimonializar o Candomblé do Rio de Janeiro?

O cadastramento inicial dos terreiros ficou a cargo da Assessoria Regional de Cultura Imaterial ainda em 2007 que optou por uma pesquisa mais apurada, e diferenciada de um cadastramento de terreiros que apenas os descrevessem e apurasse quantitativamente quantos existiam em âmbito regional. A assessoria montou uma equipe interdisciplinar, formada por duas museólogas, Mônica da Costa, assessora regional de Cultura Imaterial do IPHAN- RJ e Márcia Netto, coordenadora geral do mapeamento, além de estagiários de História e Ciências Sociais. Eu fiz parte do projeto como estagiário de História no último ano de minha graduação, entre Novembro de 2007 e Junho de 2008, participando do mapeamento de 12 dos 32 terreiros mapeados entre 2007 e 2008.

O primeiro objetivo do projeto era elaborar um inventário dos terreiros de Candomblé mais antigos, e ainda em atividade no Rio de Janeiro, que preservassem as tradições de natureza imaterial e as suas matrizes religiosas. Mas que “tradições” e “matrizes” eram estas que deveriam nortear o trabalho de pesquisa? Quais parâmetros definiram para “medir” a preservação das matrizes e tradições? Em primeiro lugar, gostaria de avaliar o significado de “matriz” e “tradições” que norteou a pesquisa: Matriz é entendida como o referencial de onde vem os conhecimentos acerca dos cultos de Candomblé, neste sentido, a busca se remete a África ou a Bahia não só como lugar de origem dos aprendizados, mas como referencia para a vivência do culto. Assim viver a África e a Bahia são questões importantes, uma vez que estes são os territórios de origem das tradições religiosas compartilhadas e transmitidas oralmente, entendidas pela equipe do IPHAN como conhecimentos acerca da religiosidade que deve ser restrita somente aos filhos da casa, e que são

transmitidas pela liderança religiosa seguindo uma tradição que fazem questão de que não seja interrompida ou modificada.⁵⁷

Assim, a equipe do IPHAN elegeu como tradicional o Candomblé praticado por alguns grupos integrantes das nações Jejê, Nagô-Yorubá, o Ketu e Ijexá e, também, os bantos: originários de Angola e Congo, mas sempre perseguindo a pureza em cada um delas, evitando assim as “misturas” tidas como degeneração e, portanto não merecedor de ser patrimônio. Para “medir” ou nortear essas duas questões, avalio que tanto a bibliografia, quanto as primeiras entrevistas realizadas tenham contribuído para essa busca por um candomblé puro e de referenciais afro-baiano. Da bibliografia, merece destaque principalmente o estudo de Agenor Miranda⁵⁸ do qual o Iphan toma de empréstimo a tese de que o candomblé representativo do Rio de Janeiro é aquele que no início do século se concentrou na área portuária e que anos mais tarde, se transferiu para a Baixada Fluminense através de algumas lideranças que venceram o isolamento, a dispersão e as dificuldades das distâncias garantindo, assim, a preservação do culto tradicional⁵⁹.

A partir das primeiras entrevistas realizadas com Pai Valdomiro e Ya Nitinha, eles indicaram outros nomes de sua nação que consideravam representativos para o inventário. Sucessivamente os novos quem ia sendo entrevistados foram também indicando outros responsáveis por casas de santo, de suas relações e nação, que consideravam merecedores de integrar esse levantamento. Essa foi a opção adotada diante do amplo universo de casas e terreiros dedicados ao candomblé no estado do Rio de Janeiro, e também das dificuldades para localizar e contatar responsáveis por terreiros. Justamente pelo fato de se tratar de uma religião baseada na oralidade, depois da fase de levantamentos bibliográficos, a coordenação do projeto optou por uma pesquisa baseada na metodologia de história oral, mas de caráter etnográfico. Essa opção por etnografia se deu por conta da própria formação e trajetória de pesquisa das pessoas que compõem a direção do projeto, ambas museólogas e, no caso de Márcia Netto, dedicada ao candomblé tanto como etnógrafa quanto como ekedi de um terreiro em Belford Roxo, desde os anos 1980.⁶⁰ Segundo Márcia, em 1985, ao conhecer Salvador, conheceu o Candomblé e ficou encantada pela cultura africana e, a partir de então, buscou

⁵⁷NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.20.

⁵⁸ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kétu, -origens, ritos, crenças dos candomblés no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ed Mauad, 2 ed.2000.

⁵⁹NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.16

⁶⁰Idem pp.19 e 20.

desvendar o que estava escondido por trás da cultura que tanto lhe atraiu. Dedicou-se e passou a pertencer ao Candomblé e segundo ela:

“Esses anos de estudo estão me permitindo agora contar um pouco do ato de investigar e vivenciar um terreiro de candomblé, dentro do sistema em que ele está contido, uma cultura vinda da África, mas precisamente da cultura nagô ioruba, da região do Golfo do Benim (Nigéria), assim como matrizes africanas de Angola, Congo, Ijexa, Ketu dentre outros.⁶¹”

A pesquisa etnográfica na primeira fase iniciou-se com Pai Valdomiro e Ya Nitinha e seguiu com a realização de entrevistas gravadas em áudio com mais dezoito zeladores de terreiros em busca de suas histórias pessoais, das histórias dos terreiros, de informações sobre as hierarquias, os ritos, os calendários de festas entre outros saberes do Candomblé⁶². Depois foram feitas mais doze entrevistas, tendo em vista a necessidade de abranger outros terreiros indicados na primeira fase. Além da entrevista, quando autorizado pelo líder religioso, o terreiro era fotografado, assim como os objetos de culto e as atividades que estavam se realizando no momento da entrevista. Os estagiários reuniam informações acerca da localização de assentamentos de orixás, quartos de santo, principais folhas e ervas cultivadas e a partir desses referenciais desenhavam um croqui do terreiro. Nesse sentido, nota-se que a orientação da pesquisa baseou-se na busca da etnografia e da memória dos terreiros consagrados como tradicionais, que segundo Márcia são:

“Daqueles que passam noites mal dormidas por vinte e um dias para fazer o santo de um yaô (iniciado); que acompanham seu yaô até a retirada do kelê (fio de contas usado na iniciação) após três meses; que continuam com o ritual de retirada do mucunã (cabelo) na feitura de santo; aqueles que tomam banho de poço ao raiar do dia; aqueles que saúdam o orixá toda vez que ele chega no Ilê (terreiro); aqueles que respeitam os mais velhos do terreiro por sua sabedoria; aqueles que sabem ver os sinais da natureza respondendo às suas oferendas; aqueles que dedicam suas vidas ao orixá, inkice ou vodum (variações das nações Ketu, Angola e Jejê) porque têm fé e crêem em sua força”⁶³

Novamente, o candomblé que merece ser patrimonializado é aquele que expressa permanências frente às mudanças e ao contexto histórico, um candomblé puro e sem misturas com outros saberes e práticas, e quase africano. Assim são elaboradas as indagações do projeto e sobressaem-se a memória daqueles que no decorrer dos anos reivindicam para si a preservação de terreiros e da memória, que optaram pela manutenção de usos, costumes e conhecimentos “legados pelos

⁶¹NETTO, Márcia Ferreira. *Terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.19.

⁶²COSTA, Mônica Da. *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Segundo texto do CD ROOM que compôs a finalização da primeira parte do mapeamento em 2009.

⁶³ NETTO, Márcia Ferreira. *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Terceiro texto do CD ROOM que compôs a finalização da primeira parte do mapeamento em 2009.

antepassados”, apesar das mudanças sociais ao longo do tempo. Segundo a justificativa de Márcia Netto:

“No desenvolver de nossa pesquisa etnográfica de campo, observamos que, apesar de haver muitas mudanças na sociedade causadas pela globalização, os cultos de candomblé no Rio de Janeiro se pautaram pela resistência, pela preservação das tradições. Há os terreiros que optaram por modernizar seus costumes, ritos e preceitos, porém alguns deles se perderam. Resolvemos falar dos terreiros e seus zeladores que, apesar dos obstáculos, das dificuldades e das pressões sociais, resolveram preservar suas raízes”.⁶⁴.

Durante o processo de instrução, além de entrevistas orais foram coletados e compartilhados outros documentos como fotos e croquis, em seguida as informações foram sistematizadas, cada entrevista foi transcrita e todas as informações reunidas em fotos, vídeos e desenhos acerca de cada terreiro, foram utilizadas para o preenchimento das fichas do INRC, tais como: localização geográfica, identificação do terreiro, quais eram os usos e costumes de cada terreiro, além de justificativas para o reconhecimento do Candomblé como Patrimônio Imaterial. Deste modo, fica claro o papel intermediário que teve o depoimento oral, uma vez que ele por si só não dava conta do preenchimento do Inventário, assim podemos entender mais um dos motivos pela opção pela etnografia. O INRC- Inventário Nacional de referências Culturais⁶⁵ pode ser definido da seguinte forma:

“O Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC - é uma metodologia de pesquisa desenvolvida pelo IPHAN que tem como objetivo produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística. A delimitação da área do inventário ocorre em função das referências culturais presentes num determinado território. Essas áreas podem ser reconhecidas em diferentes escalas, ou seja, podem corresponder a uma vila, a um bairro, a uma zona ou mancha urbana, a uma região geográfica culturalmente diferenciada ou mesmo a um conjunto de segmentos territoriais”⁶⁶

Podemos verificar que tanto a metodologia do INRC, quanto as escolhas metodológicas da equipe assim como os critérios e concepções dos pais e mães de santo que solicitaram a preservação de terreiros, orientaram o onde e quem procurar

⁶⁴Ibidem.

⁶⁵Essa proposta metodológica foi elaborada de acordo com o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial pelo DPI - Departamento de Patrimônio Imaterial, adotado em todas as regionais e pesquisas de Cultura Imaterial do instituto. Segundo o IPHAN, o INRC.

⁶⁶NETTO, Márcia Ferreira. *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro* Terceiro texto do CD ROOM que compôs a finalização da primeira parte do mapeamento em 2009.

para entrevistar, interferindo diretamente no caminho e resultado geral do mapeamento e, portanto, na memória produzida sobre os terreiros. Mônica da Costa informa os resultados alcançados pela equipe de Novembro de 2006 até Maio de 2008:

“Na primeira fase do projeto foram inventariados, em onze meses, vinte dos terreiros mais antigos. Ao se perceber o volume e a riqueza do material levantado, e diante da grande quantidade de terreiros no Estado, especialmente na Baixada Fluminense, ainda não cadastrados, os técnicos e a direção do IPHAN viram a necessidade de se abrir uma segunda fase do projeto, para que esse potencial fosse melhor explorado. O volume de dados foi crescendo a cada passo que o projeto avançava, resultando no inventário de trinta e dois terreiros, de diferentes asés e nações religiosas afro-brasileiras, fundados por seus atuais zeladores(as) de santo, ou herdados de asés antigos e tradicionais, que preservam os saberes, celebrações, rituais, hábitos e línguas características das nações Ketu, Jeje, Angola, Iexá, Efon e até o culto de Babaegun (aos mortos)”⁶⁷.

Pelo que podemos verificar alguns princípios conduziram ou vem conduzindo o mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro como as tentativas de partilhar, com os adeptos do Candomblé, muito mais do que os créditos da pesquisa, para investir no reconhecimento das memórias dos entrevistados e, por meio delas, selecionar e entrevistar outros representantes do chamado candomblé “tradicional” que partilham com os primeiros os referenciais da religiosidade, seus cultos e laços de sociabilidade. Por um lado, a metodologia permitiu que se recuperassem alguns laços de sociabilidade entre terreiros, suas histórias e como se trocava conhecimentos. No entanto, essa opção metodológica da “indicação” contribuiu para eleger um determinado conjunto de práticas, formas e conhecimentos acerca do Candomblé e deixar de fora alguns terreiros e outras experiências de grupos importantes que por serem diferentes da religiosidade praticada por um determinado entrevistado – ou por ter, na visão dos mesmos, se “desviado” da “tradição” – não foram considerados como representativos e dignos de serem preservados.

Nas 32 entrevistas o que sobressai é justamente um conjunto de experiências e memórias que recuperam um culto de Candomblé baseado em conhecimentos sobre os rituais nas matas, cachoeiras, praias, ao pé de árvores, cemitérios e barracões transmitido de forma vertical pelos líderes religiosos via oralidade, e preservadas no presente. Um “legado” transmitido que seria recebido e reproduzido tal e qual, assim aparecem. Também foram eleitas como parâmetros as

⁶⁷COSTA, Mônica Da. *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.11.

importantes celebrações públicas realizadas nos terreiros e o calendário das festas que, embora varie de terreiro para terreiro, aparecem como práticas mantidas do mesmo modo como eram realizadas pelos antigos líderes religiosos. Enfim, emerge das entrevistas um Candomblé mitificado e embora constituído no Rio de Janeiro, se remete mais a África e a Bahia do que ao próprio contexto sócio territorial onde se insere e é praticado. Como qualquer outro esforço de produção de memória, este mapeamento dos terreiros silencia sobre alguns sujeitos e experiências, seja porque não pertencem a uma mesma nação religiosa, considerada uma matriz mais importante ou tradicional, como o culto afro brasileiros do Omolocô, ou por conta das divergências acerca de quem detém a memória da religiosidade negra no estado do Rio de Janeiro.

Outro fio condutor que marcou, pelo menos inicialmente, o mapeamento do IPHAN foi a delimitação espacial das pesquisas nos municípios da Baixada Fluminense. Em parte esta escolha se deu porque lá foram realizadas as primeiras entrevistas com Pai Valdomiro e Ya Nitinha, assim, os primeiros líderes religiosos acabavam indicando conhecidos das redondezas. Esse fato pode dar margem para a interpretação de uma maior concentração ou preponderância de terreiros de Candomblé na região, quando na verdade a dinâmica de expansão geográfica do Candomblé é muito mais complexa.

Verifica-se como preocupação central do mapeamento, a tentativa de "dar voz" a alguns líderes religiosos do Candomblé mais idosos e conhecedores de antigas práticas e saberes no sentido de registrar as suas trajetórias dentro dos terreiros e também produzir registros documentais sobre eles, dando visibilidade a determinadas comunidades do santo, cujas memórias e histórias ficaram relegadas ao cotidiano do terreiro e com a morte dos idosos, muito conhecimento se perde. Nesse sentido, priorizou-se ouvir o que tinham a dizer os mais idosos entre o povo do santo, no intuito de resguardar um conjunto de conhecimentos e práticas sobre o tema através das entrevistas gravadas e que futuramente serão disponibilizadas no portal da instituição.⁶⁸ Novamente, conhecimento e tradição emergem na pesquisa como algo passivo que pode ser transmitido verticalmente, tal e qual um dote,

⁶⁸ Como já mencionei esta seleção era feita com base na indicação feita pelos líderes de santo. Na medida em que eram feitas as entrevistas, se perguntava ao entrevistado se ele poderia indicar outra liderança para ser ouvida. No decorrer da pesquisa, outros terreiros para além da Baixada Fluminense foram indicados, ampliando a pesquisa para outros municípios.

herança ou legado para as futuras gerações, como transmissão de bens, sem questionamentos e deslocada no tempo e no espaço.

Com isso, produziram também um conjunto de fontes (entrevistas) através das memórias de vida e trajetória de cada liderança no Candomblé registrando fatos e experiências do culto no Rio de Janeiro. As perguntas norteadoras foram as seguintes: Onde se deu a iniciação tanto do entrevistado como do culto? De quem e de que forma herdou os conhecimentos e quem foi que fez o santo do entrevistado? Como é o culto? O que se cultua? Quais as principais festas? Calendários do terreiro, plantas cultivadas e seus usos. Neste sentido, objetivava-se um “mapeamento etnográfico” que por um lado descrevia o terreiro no presente, pautado pelos campos e questionários do INRC e por outro buscava levar o entrevistado a relembrar a história daquele terreiro, visando recuperar sua filiação e identificação no interior dos cultos de Candomblé e da cultura negra. Por conta também das diferentes trajetórias de vida das lideranças, suas experiências e interesses, uns priorizaram falar das experiências do passado, outros focalizaram o processo de trajetória do Candomblé no Rio de Janeiro, outros falaram quase exclusivamente da própria experiência como liderança e ainda alguns preferiram falar do presente e das atividades de agora. Desta forma, se inicialmente se procurou investir na recuperação de uma memória acerca do “Candomblé tradicional – Baixada Fluminense”, as atividades de campo apontaram também outras territorialidades tais como os subúrbios da cidade do Rio de Janeiro, Niterói e São Gonçalo, assim como sobre aquilo o que se podia falar e lembrar, que deve ter reformulado alguns caminhos da pesquisa nas fases seguintes.

E resulta dessa combinação de critérios e seleções um candomblé como cultura que não se transforma e não dialoga com os processos sociais, como peça de folclore porque resíduos culturais separados do seu contexto⁶⁹ quando, na verdade, as práticas sócio-religiosas negras são constituídas e reinventadas e experimentadas por seus praticantes de diferentes modos de acordo com o contexto histórico temporal no qual se inserem.

Uma questão não menos importante sobre os depoimentos e que vale a pena abordar agora é o entendimento que os pais e mães de santo entrevistados tinham sobre o Candomblé e sobre memória. A percepção do Candomblé como uma

⁶⁹ THOMPSON, E. P. *Costume e Cultura*. In: *Costumes em Comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes- SP, Cia das Letras, 4a reimpressão, 2010. p.13-24.

cultura de resistência, que não se modifica ao longo do tempo e segue o legado tal e qual foi passado pelos antepassados, não é requerida e defendida por todos os entrevistados, quando isto ocorre é mais pelo modo de condução dos depoimentos e da própria metodologia do inventário. Um exemplo disto pode ser observado na entrevista de Regina de Yemanjá⁷⁰ quando ela relata que “quebrou a tradição” da casa quando recolheu e fez o santo de um menino que era de Exu em seu terreiro. Muita criticada por alguns membros de sua casa, porque teria desafiado os costumes, Regina Lucia afirma que sua devoção não é para com as pessoas e as regras do mundo espiritual, afirma que consultou o jogo de búzios e obteve autorização de Xangô para efetuar o recolhimento do menino. Esta passagem mostra que diante de emergências as lideranças religiosas imprimem as mudanças necessárias no culto.

Percebi igualmente que os líderes de santo, ao se referirem ao aprendizado, o fazem comparando tempos, e dá para observarmos que o Candomblé sofre modificações no tempo e espaço, e que o que é feito hoje se reinventou, tal reinvenção não significa que se tenha perdido valores, eles se adequam e se renovam em outro tempo. No entanto, sempre se referem à mudança como algo inevitável, ao mesmo tempo, afirmam se esforçarem para adequar as práticas sócio-religiosas às mudanças, sem abrir mão de alguns fundamentos da religião - o culto e a devoção ao orixá e a necessidade de partilhar experiências junto às suas famílias de santo. Penso que muito mais do que resistência à mudanças dos cultos ao longo do tempo, muitos líderes entendam o mapeamento, a patrimonialização e o tombamento hoje como uma força política para enfrentarem as perseguições e intolerâncias religiosas ainda presente nos dias atuais, assim como para que através da patrimonialização possam ganhar mais visibilidade para tocarem projetos de centro de memórias de seus terreiros. Alguns desses líderes religiosos como Mãe Meninazinha e Pai Miguel Gonçalves possuem essa preocupação e guardam, embora não organizados, muitos materiais como fotos, documentos, festividades que registram muito das experiências vividas no cotidiano e que podem se transformar em fontes de consulta tanto para os filhos das casas como para pesquisadores interessados no assunto.

⁷⁰Depoimento de Regina Lúcia Fortes dos Santos, Mãe Regina Lucia de Yemanjá, herdeira do Ilê Asé Opó Afonjá, do Rio de Janeiro, ela é da terceira geração do terreiro fundado por Mãe Aninha – Obá Byí, também fundadora do Asé Opó Afonjá da Bahia. Depoimento concedido a Márcia Netto em 23 de Novembro de 2007. NETTO, Márcia. -Coord. e COSTA, Monica da *Projeto- Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro (IPHAN-RJ)*. Entrevista nº03.

Patrimonializar o candomblé, penso pode ser um caminho interessante para dar visibilidade a pessoas cujas histórias são esquecidas, apagadas ou silenciadas em nome dos preconceitos e da demonização que enfrentam já há algumas décadas. Primeiro perseguição oriunda do ser escravo, depois virou caso de polícia, e se hoje isso não é a principal perseguição, surge desde pelo menos os anos 1990, a perseguição oriunda de algumas seitas pentecostais, que visam arrebanhar fiéis e demonizar os cultos afro-brasileiros. Mas patrimonializar deve ir além disso e garantir a não folclorização do candomblé como peça ou objeto de museu e assim apagar o que todas as experiências religiosas afro-brasileiras trazem de mais interessante, o compartilhamento de saberes e práticas, baseadas no respeito àqueles que possuem maior sabedoria espiritual e também à natureza, e me recuso em identificar nessas práticas a verticalidade de transmissão dos conhecimentos ou ainda vê-la como prática descontextualizada de seu tempo. Portanto, espero que ao se tornar patrimônio, outras experiências de candomblé e religiosidades negras possam emergir do silêncio e fazerem-se ouvir, e que nos planos de salvaguardas exista a possibilidade de encontros e debates onde outras memórias e histórias diversas possam ecoar e reivindicar seus espaços dentro do universo plural e diverso das religiosidades afro-brasileiras.

1.2. Depoimentos para a Posteridade: sambas e sambistas no museu.

Diante das dificuldades de acesso ao acervo do IPHAN e também diante da necessidade de problematizar, refletir, acrescentar outras trajetórias, histórias e memórias recorri ao acervo oral produzido pelo MIS- RJ, em diferentes momentos de sua existência, e que estão reunidos em duas grandes coleções: “Depoimentos para a Posteridade” e “O povo do Santo”. Gostaria de iniciar a discussão sobre esse conjunto de testemunhos e sua transformação em fontes nesta pesquisa, discutindo a concepção e o significado de “depoimento para a posteridade”, central nesses documentos e na prática do MIS. Os “depoimentos para a posteridade”, idealizado pela direção do Museu na década de 1960, tendo a frente o pesquisador Ricardo Cravo Albim, compõem um conjunto de variadas memórias de personalidades ligadas às artes, música e cultura do país. O início dos depoimentos ocorreu no ano de 1966, quando o sambista João da Baiana prestou o primeiro depoimento ao MIS, e o Museu apresenta este projeto da seguinte forma:

“A coleção Depoimentos para a Posteridade, além de se constituir no primeiro arquivo do gênero criado no país, transformou-se na marca registrada dos demais Museus da Imagem e do Som inaugurados no Brasil, sob a inspiração da experiência pioneira do MIS do Rio de Janeiro. O projeto foi concebido em 1966 como forma de legitimar a ação do Museu no meio cultural do Rio de Janeiro. O primeiro depoimento foi prestado por João da Baiana, em agosto de 1966, seguido por Pixinguinha, Heitor dos Prazeres, Almirante, Donga, Chico Buarque, Tom Jobim e vários outros. Atualmente, o Museu conta com um acervo de quase mil depoimentos, abrangendo os mais diversos segmentos da cultura”⁷¹.

Gostaria de ressaltar que o projeto surge da necessidade de legitimar a ação do museu na cidade, como local de pesquisa de entrevistas orais. O objetivo que o norteia é coletar e guardar a memória de expoentes da cultura do país, para que as futuras gerações, os jovens, pesquisadores e apreciadores da cultura possam ter acesso a História a partir de informações e registros gravados produzidos com pessoas consagradas como expoentes em sua área cultural ou artística⁷². Não por acaso, o primeiro depoimento para a posteridade foi dado por um antigo sambista negro e pertencente a uma comunidade de terreiro no início do século na Gamboa: João da Baiana, considerado em seu meio e entre os idealizadores do depoimento em 1966 como um "pioneiro na arte do samba" no país.

Em seguida, outros dois representantes desse meio prestaram depoimentos: Pixinguinha e Donga. Eles foram escolhidos por serem "*pioneiros na formação, solidificação e desenvolvimento do nosso ritmo*" e foram apresentados como "Netos de africanos", [foram] criados nas casas das tias baianas do princípio do século que dominavam o ambiente musical da Praça Onze, da Rua da Alfândega, da Rua Senador Pompeu e outros locais onde se fixavam os negros vindos da Bahia."⁷³ São dadas à eles a outorga de pais do ritmo musical de maior expressão no Brasil, o samba:

“Alfredo Vianna da Costa Junior (Pixinguinha), de Ernesto dos Santos (Donga) e João Machado Guedes (João da Baiana) estiveram e conheceram de perto o embrião da nossa música, influenciando-se e influenciando através musicas que criaram e dos conjuntos que organizaram. Disseminaram o ritmo, adaptaram outros, inventaram harmonias, executaram e cantaram o que é nosso por esse Brasil à fora”⁷⁴.

⁷¹Texto explicativo sobre a constituição da coleção ou do acervo do MIS. Disponível em: http://www.mis.rj.gov.br/acervo_dp.asp Acesso em: 25. Fev.2012.

⁷²Ibidem.

⁷³FERNANDES, Antonio Barroso (Org.) *Vozes desassombradas do Museu 1- Pixinguinha, Donga e João da Baiana*- Serie Ciclo de Ouro de Musica Popular Brasileira- Secretaria de Educação e Cultura. MIS, 1970.

⁷⁴Idem.

Cabe observar como os organizadores das entrevistas orais e organizadores da publicação reafirmam a idéia da Praça Onze como reduto baiano e o berço do samba, ajudando assim a cristalizar uma determinada interpretação que não só ganhou destaque nesta publicação, mas também influenciou inúmeros estudos sobre samba e carnaval no Rio de Janeiro.⁷⁵ No ano de 1970, o MIS e seus pesquisadores Antônio Barroso Fernandes, Lygia Santos e Ricardo Cravo Albim, organizaram uma publicação com transcrições dos depoimentos de João da Baiana, Pixinguinha e Donga e que recebeu o título de “Vozes Dessassobradas do Museu”⁷⁶. A publicação explicita de forma categórica os objetivos que norteavam os idealizadores das entrevistas como testemunhos “para a posteridade”: incentivar nas novas gerações, principalmente as de classes média e alta da sociedade, o gosto pela música brasileira e por suas riquezas e histórias, mas não qualquer tipo de música.

O intuito era fazer com que esses jovens se interessassem por uma *música popular brasileira autêntica*, aquela que teria constituído um “ciclo de ouro” de nossa música, de modo a afastar as chamadas influências estrangeiras que não só margeavam a cultura, mas influenciava novos ritmos e estavam em alta no Brasil. Esse intuito está expresso no prefácio da publicação.

“Hoje em dia, o desenvolvimento da musica popular brasileira é avassalador: compositores, conjuntos e cantores de alto nível surgem amiúde. Os festivais se multiplicam dando a impressão de que todos nesta terra vivem para a música. E o povo brasileiro, de uma forma geral, gosta do nosso ritmo e a prova está nos sucessos atuais de Paulinho da Viola, Martinho da Vila, Clementina de Jesus e Jorge Bem, que se mantêm fiéis às origens e raramente gravam acompanhados por grandes orquestras. O que não se pode esconder, contudo é um certo subdesenvolvimento no preconceito de certas camadas que se recusam em aceitar o samba, o partido-alto e o chorinho, preferindo as músicas estrangeiras, como se fosse prova de evolução e conhecimento” (...) “A música popular autêntica e o cinema atual do Brasil lutam para sobrepujar essas barreiras, se empenham em passar de copistas de segundo plano a criadores de primeira grandeza. Vão conseguindo esse intento gradativamente e com esforço hercúleo, usando a temática nacional, rica de valores e profundamente humana. Infelizmente os jovens ainda não foram despertados para a realidade do nosso potencial de arte popular. Aos educadores caberia essa tarefa”.⁷⁷

A concepção norteadora de formação original, de tradição e existência de uma matriz original da musica brasileira norteia este projeto de Memória do MIS em

⁷⁵Seguem esse caminho vários estudos sobre samba, entre eles (Moura).

⁷⁶FERNANDES, Antonio Barroso (Org.) *Vozes desassombradas do Museu 1- Pixinguinha, Donga e João da Baiana*. Op. Cit., p.7.

⁷⁷ALBIM, Ricardo Cravo. Prefácio. IN: FERNANDES, Antonio Barroso (Org.) *Vozes desassombradas do Museu 1- Pixinguinha, Donga e João da Baiana* .Op. Cit., pp.8-10.

1966. A “autêntica” música neste caso claramente negra, é considerada como aquela que não teria perdido seus referenciais tradicionais ao misturar-se com outras formas, ritmos e harmonias. Nesse sentido, o modelo de samba feito por Donga, Pixinguinha e João da Baiana é apresentado como o modelo de música genuinamente brasileira, elaborada somente a partir de contribuições artísticas índia e negra para compor a “cultura nacional”. Também podemos observar que ao selecionar esses sambistas para iniciar a produção de depoimentos, a equipe do MIS buscava por um lado promover e incentivar um reconhecimento público aos detentores de um “legado cultural” produzido nas casas das tias do porto e, por outro, registrar e preservar suas memórias, a partir da reconstituição de suas histórias e trajetórias e também de seus contemporâneos que não estavam registradas em livros⁷⁸, e disseminá-las para os mais jovens, sobretudo de classe média e alta. Isso também está expresso em outro trecho do prefácio das entrevistas reunidas no livro:

“Hoje Pixinguinha já ultrapassou os 70 anos e Donga e João da Baiana venceram a casa dos oitenta, mas ainda vibram com a nossa musica e transbordam carinho quando se encontram. Todos os três lúcidos têm consciência do papel preponderante que exerceram no cancionero popular. São três existências que significaram um repositório substancial do que é a nossa musica. Gênios incontestes, não querem dinheiro nem honrarias e sim o reconhecimento histórico e publico do que realizaram. O que o Museu da Imagem e do Som pretende com a publicação dos depoimentos para a posteridade que os três proporcionaram para o acervo dessa cidade é continuar a pugnar pela ampliação da nossa cultura popular, a exemplo do que vem fazendo em outras atividades da vida publica e que denominamos educação artística. Não é outra a razão que determina a publicação desses depoimentos dentro do espírito real do que foi gravado, mantendo-se na medida do possível a fidelidade as frases e imagens formuladas por esses três artistas pois o rebuscamento literário não corresponderia a verdade e a fidelidade da obra. Aos jovens, principalmente é dedicado esse livro, já que outros virão desta serie a fim de que eles aprendam a amar, preservar e divulgar as nossas coisas através da musica, encontra em Pixinguinha, Donga e João da Baiana os seus mais dignos representantes”⁷⁹

Assim, a iniciativa de “dar voz” e ouvir os sambistas, registrando as suas memórias e trajetórias parte de alguns pressupostos. Primeiro os técnicos do MIS entendem os três sambistas como *repositório substancial* do que é a nossa música, assim, ouvi-los, é importante porque ali está depositado o conhecimento acerca da musicalidade popular do Brasil, para tanto, ao publicar as transcrições das entrevistas dos sambistas em livro, o MIS buscava ampliar a cultura popular

⁷⁸Segundo o MIS o objetivo era publicar livros a partir de todos os depoimentos para a posteridade realizados no museu.

⁷⁹ALBIM, Ricardo Cravo. Prefácio. IN: FERNANDES, Antônio Barroso (Org.) *Vozes desassombradas do Museu 1- Pixinguinha, Donga e João da Baiana*- Op.Cit., pp.8-10

brasileira fazendo com que os jovens de classes média e alta ao lerem aprendessem a amar e divulgar a nossa verdadeira cultura. A concepção de cultura que se apresenta aqui é altamente passiva e a sua transmissão “pode ocorrer a distância”, através da leitura das entrevistas e não através do contato, do partilhamento de experiências, caminho pelo qual os sambistas de fato aprenderam e trocaram experiências, muito além dos redutos da “Pequena África”. Os técnicos acreditam também que o fato de publicar a íntegra dos depoimentos daria aos mesmos um aspecto de maior fidelidade e correspondência com a verdade.

Embora tenhamos que levar em consideração o fato de terem sido produzidas na década de 1970 e responderem a questões de seu tempo, não podemos deixar de chamar a atenção para essas intencionalidades que influenciaram o modo como foram conduzidas as entrevistas e sobretudo nos resultados delas, para a “posteridade”. Delas resultaram entrevistas que buscam reafirmar a centralidade desses sambistas como “pais do samba” e a casa das tias baianas como lugar onde se realizaram as rodas, os batuques e as experiências que estes sambistas traziam depositados em suas histórias e memórias e, portanto poderiam transmití-las de modo vertical e à distância, através da leitura. É por esse motivo que os técnicos do MIS dão à escrita e à publicação um papel prioritário, relegando a oralidade ao silêncio do museu, concedendo às publicações e não à oralidade a capacidade de dar não só perenidade às memórias dos sambistas e do samba, mas também um reconhecimento público que eles não teriam por seus próprios méritos musicais. Este papel secundário atribuído às entrevistas enquanto fontes de pesquisa ajuda a entender porque, até hoje, a instituição não produziu sinopses, indexação ou resumos das entrevistas de modo a auxiliar o acesso e consulta ao seu acervo.

No decorrer de mais de vinte anos, outros sambistas prestaram depoimentos para a *posteridade* e outras experiências sobre sambistas do início do século XX foram recuperadas por meio do acervo reunido pelo MIS. Entre elas, destaco as entrevistas de Ismael Silva⁸⁰, gravado em 1969, de Bicho Novo e Carlos Cachaça, sambistas importantes na formação de escolas de samba e que prestaram depoimentos em 1992 e que reunidos compuseram outra publicação intitulada “Pioneiros do Samba”, organizada por Arthur de Oliveira Filho, com participação de

⁸⁰Considerado um dos primeiros sambistas fundadores da primeira agremiação a se chamar escola de samba, a Deixa Falar.

Marília Trindade Barbosa em 2002⁸¹. A luta anterior travada pelos idealizadores de “Vozes desassombradas” nos anos 1970 era além de transmitir a verdadeira cultura popular brasileira negra e índia aos mais jovens, também quebrar o preconceito contra o samba e constituir e louvar uma memória do ritmo associada às tias baianas que o teriam trazido para o Rio de Janeiro e, particularmente, para a Praça XI onde se “desenvolveu e disseminou”.

Anos mais tarde, em 1992 e 2002, uma das questões que permanecia era a necessidade de esclarecer "pontos mal conhecidos da história do samba" e, por isso, precisavam reconhecer outros sujeitos e promovê-los por meio de suas histórias e experiências. Mas, ao contrário dos anos 1970, outras questões e indagações norteavam os objetivos dos pesquisadores que propuseram esses outros sambistas e depois reuniram em série e livro “Pioneiros do Samba”. Questionavam a memória de que o samba veio da Bahia através das tias e que somente naquelas casas ocorria o samba; indagavam outros aspectos e propunham novas interpretações acerca do chamado *pioneirismo do samba*, valorizando por meio das memórias dos depoentes a existência do samba na cidade do Rio de Janeiro antes da chegada dos baianos. Estes e seus descendentes teriam contribuído para disseminar a cultura negra, mas não eram os "pais" do gênero, na verdade, o samba recebera inúmeras influências de outras etnias, principalmente dos bantos, oriundos das fazendas de café do Vale do Paraíba e que migravam também para o Rio de Janeiro. Segundo Arthur:

“As pesquisas e os depoimentos dos nossos três pioneiros oferecem valiosas contribuições para o esclarecimento de pontos mal conhecidos da história do samba. Em primeiro lugar, não se deu ao samba a importância merecida no panorama da cultura brasileira. Isto ao que parece, prende-se ao fato de ter sido gerado pelas camadas mais humildes de nossa pirâmide social, aquelas que produziram o açúcar, os diamantes, o café, sustentáculos históricos de nossa cultura. Ficou patente que o samba não veio de lugar nenhum. Foi criado no Rio de Janeiro, cidade destinada a produzir gêneros e músicos privilegiados. Aqui nasceram o tango brasileiro, a coreografia do maxixe e o choro”. (...) “Não é aceitável que o samba tivesse vindo da Bahia com as famosas tias baianas, mas só cerca de quarenta anos depois de chegarem elas aqui, na década de 1870, tivesse sido composto, em 6 de Agosto de 1916, o primeiro samba, o PELO TELEFONE. Como elas o trouxeram? Samba não é algo concreto que se possa enfiar na mala para trazer. Ele só podia vir na inspiração de compositores de samba baiano de samba, da mesma maneira que Eloi o trouxe para a Mangueira. Acresce ainda que os autores desse pretense primeiro samba vinda da Bahia eram dois cariocas Ernesto dos Santos, o Donga e Mauro de Almeida, o Peru dos pés frios”⁸²

⁸¹FILHO, Arthur L. de Oliveira. *Pioneiros do Samba- Depoimentos de: Bicho Novo, Carlos Cachça e Ismael Silva*. Rio de Janeiro. MIS editorial, 2002.

⁸²Ibidem pp.52 e 53.

Verificam-se aqui como as memórias acerca de um mesmo assunto ou movimento artístico e social variam não só com o tempo, mas de acordo com os pressupostos, objetivos de pesquisa e condução dos trabalhos, principalmente com a valorização de outras memórias por meio da seleção de outros entrevistados. Apesar de “reconhecer” que o samba não teria vindo de lugar nenhum e ter recebido muitas contribuições de etnias negras de várias regiões, a escolha dos depoentes, considerados pelos idealizadores da série como *pioneiros do samba*, as questões, indagações e problemas apresentados pautam-se sempre a partir do objetivo central: rever a memória anteriormente cristalizada pelo próprio Museu e de outros trabalhos segundas as quais o samba veio para o Rio de Janeiro por intermédio dos baianos e concentrava-se na “Pequena África” portuária.

Essa metodologia, ao se afastar da exclusiva “contribuição baiana”, indaga e recupera ligações e as trocas entre sambistas e pessoas do santo que moravam no Estácio, Mangueira e nos subúrbios de Madureira que antes estavam presentes apenas nas memórias de seus sambistas e no cotidiano das comunidades. Nas décadas de 1990 e 2000 são rememorados e gravados os modos como os sambistas, que eram também trabalhadores do cais ou informais construíram relações de amizade, trocaram experiências musicais e religiosas que viviam em outras regiões da cidade.

No entanto, a preocupação excessiva em se afastar da chamada contribuição baiana contribuiu para uma interpretação que contrapôs os sambistas do cais, descendentes de baianos aos sambistas da “Grande África banta” - dos morros e suburbana. Assim, apesar das ligações entre os depoentes e os “baianos”, estas experiências não são tão exploradas pelos entrevistadores, mas elas aparecem sobretudo nos depoimentos de Bicho Novo e Carlos Cachaça. Isto só aparece nos depoimentos porque os entrevistados não estão preocupados em expressar a cultura negra, o samba e a religiosidade como algo estático e tradicional que estaciona no tempo, pelo contrário, eles expressam o movimento dessas práticas na cidade e é possível recuperar os laços entre sambistas de distintos lugares.

Mas a preocupação central da série “Pioneiros do Samba”, reunida e construída desta forma por seus organizadores e idealizadores visa centralmente se afastar da memória de que o Samba veio da Bahia, defendendo que ele se gestou preponderantemente nos morros e subúrbios do Rio de Janeiro, tendo como

contribuições fundamentais a cultura banta e a chamada macumba carioca. Exatamente por esse motivo, perde-se a possibilidade de recuperar as trocas e tensões entre os “baianos” e “cariocas”, contribuindo para reforçar uma memória de que eles estavam totalmente isolados uns dos outros, quando parece mais plausível que, pelo fato de transitarem e viverem na mesma cidade, ocorressem tanto tensões quanto contribuições entre essas pessoas, que partilhavam a fé, o culto aos orixás do panteão africano, além das festas e dos batuques, muitas vezes de modos diferentes, mas em nenhum momento frontalmente opostos e sem diálogos.

Com relação a outros depoimentos para a posteridade do MIS, consultei por fim o depoimento de Aniceto Menezes realizado em 1991, o de Clementina de Jesus em 1967, o de Darcy do Jongo em 1992, os de Wilson Moreira em 1994 e Wilson das Neves em 2007, assim como o da Portela e Império Serrano em 1967 e 1968, - onde ouvi respectivamente os depoimentos de Armando Passos e Sebastião Molequinho (Diretores das referidas escolas de samba no período). Estas sete entrevistas compõem igualmente o conjunto para a posteridade, no entanto poucas informações complementares foram disponibilizadas sobre elas. Ao contrário das anteriores, não foram reunidas em uma série, e nem foram objeto de reflexões ou publicações. As informações possíveis são somente as disponíveis através da audição das entrevistas.

As referentes à Portela e ao Império Serrano foram realizadas em 1967 e 1968 respectivamente e foram organizadas a partir de uma roda de debates entre os entrevistadores e a diretoria de cada escola naquele momento. O objetivo era traçar a trajetória de cada agremiação, desde a fundação até aquele momento. Quem fundou a escola? Em que bairro? Quais as principais personalidades do samba fizeram parte da escola? Como se organizavam os primeiros desfiles? E como era a perseguição policial ao samba? Essas foram algumas das questões formuladas pelos entrevistadores - Ricardo Cravo Albim, Sérgio Cabral e Sebastiana Arruda - a Armando Passos, secretário-geral da Portela, naquele ano de 1967⁸³.

Já a entrevista com a direção do Império Serrano ocorreu um ano depois, com a presença de Ribamar de Souza, presidente da escola, Mano Décio da Viola, diretor de harmonia, Ulisses Santos, das Alas Reunidas, Antenor Santos, presidente do CPI- Conselho Permanente Imperial e Sebastião Molequinho, fundador da

⁸³Depoimento de Armando Passos, concedido a Ricardo Cravo Albim, Sérgio Cabral e Sebastiana Arruda em 16 de dezembro de 1967. Projeto: Depoimento para a Posteridade- Portela, Acervo MIS-Lapa - RJ.

escola. A audição da entrevista mostra, no entanto, que Molequinho foi quem mais falou. As questões propostas pelos entrevistadores Ricardo Cravo Albim e Haroldo Bonifácio foram sobre as origens da escola, os seus fundadores, as ligações com a estiva e o povo do santo e a participação de artistas na escola⁸⁴.

Ao propor depoimentos sobre a trajetória das escolas de samba, o técnicos do MIS acabaram dando diferentes ênfases na condução das entrevistas, partindo das especificidades de cada escola e pouco explorando questões que pudessem fazer emergir diferentes visões ou versões sobre experiências partilhadas por sambistas da mesma região, mas que integravam agremiações distintas. Assim, os contatos e os embates quase não aparecem porque o objetivo dos técnicos é recuperar uma história linear de cada escola, definindo como ponto de partida que cada uma dela tem a sua marca própria, que deve ser alicerçada pelas futuras gerações. O trabalho de pesquisa com este acervo precisa levar em conta que os depoimentos ajudam a cristalizar algumas memórias sobre estas escolas, mais ou menos consensuais entre os que produziram as gravações. Assim, a Portela seria a escola mais organizada e elitizada, e o Império Serrano ligada aos trabalhadores e ao povo de santo. Quando na verdade, a Portela também possuía ligações com pessoas do santo e trabalhadores e o Império Serrano também se organizava em torno das diretrizes dos concursos, ganhando inclusive o carnaval de sua rival de Madureira logo que surgiu. Mas questões como essas não foram exploradas ou aparecem diluídas por conta do modo de conduzir os depoimentos⁸⁵.

Os depoimentos realizados em diferentes períodos e o fato de as entrevistas serem conduzidas por diferentes entrevistadores, dificulta o processo de pesquisa e o cruzamento de informações entre os depoimentos. No entanto, este problema é um pouco menor quando se trata da história pessoal dos entrevistados porque, em geral, os sambistas são incitados a rememorar como foi o seu primeiro contato com a música e com o samba. A partir das suas lembranças sobre a infância, a juventude, e pelo modo como cada um refaz o caminho e o contato com o samba ou com a religiosidade negra podemos acompanhar como eles experimentaram esse processo e o modo como entendem a sua cultura, a religiosidade e o samba. Esse

⁸⁴Depoimento de Sebastião Molequinho, sambista e fundador do GRES Império Serrano. Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim e Haroldo Bonifacio em 20 de Janeiro de 1968. Participaram da entrevista Ribamar de Souza, Mano Décio da Viola, Sebastião Molequinho e Ulysses dos Santos. Acervo MIS, coleção para a posteridade.

⁸⁵Essas reflexões foram feitas a partir do confronto das entrevistas dos sambistas do Império Serrano e Portela.

critério foi adotado nas entrevistas com Clementina de Jesus (1967), Aniceto Menezes (1991), Wilson Moreira (1993), Wilson das Neves (2007) e Darcy do Jongo (1994).

Os "depoimentos para a posteridade" são o principal projeto de entrevistas do MIS e não sofreu descontinuidades, embora a gestão do museu tenha mudado ao longo das décadas. Desde o início em 1966, o museu busca fazer pelo menos um novo depoimento por mês. Ao consultar o conjunto de entrevistas do Projeto para a posteridade do MIS, uma das maiores dificuldades enfrentadas foram as diferentes ênfases dadas pelos entrevistadores o que faz com que, embora pertencentes à mesma série, cada depoimento segue um roteiro específico. Isto dificulta bastante o processo de pesquisa, uma vez que aumenta a dificuldade do pesquisador para comparar o modo como cada entrevistado entende cultura negra, como experimentou laços e práticas no samba e na religião ou como partilharam as mesmas experiências. O uso desses depoimentos como fonte histórica nesta pesquisa significou explorar os temas comuns abordados nas entrevistas - Infância, ligações com samba e religiosidade afro-brasileira - para avaliar como poderia estabelecer comparações nos modos como os sambistas constituíram laços de sociabilidade que envolveram práticas sócio-religiosas dos terreiros, jongo, blocos e samba, além de identificar os lugares nos quais estas práticas estavam associadas.

De maneira geral, a lógica condutora dos depoimentos, calcada na perspectiva de dar perenidade não só ao depoimento, mas também às experiências sociais e históricas que são rememoradas, acabam criando inicialmente a noção de uma cultura negra única e resistente aos processos históricos e, portanto, perene. Mas, se analisados com mais acuidade, verifica-se que ao longo do tempo, as práticas sócio-culturais de matriz negra promovem diálogos com os seus contextos históricos, travando com eles diálogos e embates, resignificando práticas e criando outras. Deste modo, podemos dizer que a noção de perenidade de uma cultura negra tradicional que aparece grosso modo nos depoimentos, decorre em boa parte do entendimento de alguns condutores das entrevistas e, principalmente da proposta de perenidade atribuída aos registros de memórias desses sambistas, compositores e jongueiros por uma instituição museológica.

1.3. “Povo do Santo” no Museu: do diálogo ao esquecimento.

O projeto *Memória do Povo Santo* do Museu da Imagem e do Som não faz parte do *depoimentos para posteridade*, e foi constituída como um dos *Projetos Especiais* daquele museu. Estes não são contínuos como o Projeto para a posteridade e foram organizados por temáticas específicas e pontuais, tais como: Projeto Especial memória do povo da dança no Rio de Janeiro, Projeto Especial memória da cinédia, Projeto Especial memória do Jornalismo Brasileiro, Projeto Especial memória do povo do santo, entre outros. Essa separação entre os projetos não é apenas uma questão de nomenclatura, visivelmente existe uma diferenciação e hierarquia entre os projetos no interior da instituição. Essa diferenciação se expressa nos cuidados técnicos e procedimentos que cercam os depoimentos para a posteridade, considerado o carro-chefe dos projetos do MIS, não apenas no que se refere à continuidade da série mas, também, com relação à disponibilização dos depoimentos para a consulta pública, assim como a sistematização e organização de informações básicas sobre cada um dos projetos especiais.

Esta diferença no tratamento metodológico das séries e coleções gera inúmeros problemas para os pesquisadores que decidem eleger essas entrevistas como fontes para as suas pesquisas, uma vez que enfrentam dificuldades para ter acesso ao conjunto de depoimentos, em tese disponíveis para a consulta e, também, dificuldades para obter informações sobre como e por quem foram realizados e os objetivos de cada um daqueles projetos especiais. Outra diferença entre os projetos é que em geral, boa parte das entrevistas para a posteridade ganharam destaque através de publicações organizadas pelas direções do MIS, enquanto os dos Projetos Especiais não receberam o mesmo tratamento, dificultando conhecer o processo de realização desses diálogos e as suas finalidades, o modo como foram pensados, nem todos estão abertos à consulta, devido aos inúmeros problemas técnicos - gravados em diferentes formatos e tecnologias, (os realizados entre 1993 e 1995 foram gravados em VHS e boa parte não foi digitalizado, sendo que o MIS atualmente só tem reproduzidor de DVD). Outro problema é a falta de instrumentos de busca e indexadores que dificultam, e muito, o processo de pesquisa. Tudo isso acaba por gerar um problema que é mais grave a meu ver: os depoimentos ficam invisíveis no próprio museu, de difícil acesso e esquecidos.

Na iniciativa de reverter esse silenciamento e investindo nestes depoimentos como fontes para o meu trabalho dissertativo, tomei conhecimento sobre este projeto especial através do site do MIS. De acordo com as informações disponibilizadas trata-se de uma coleção de depoimentos realizados, entre 1993 e 1995, com líderes de religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro, tendo como ponto de partida os depoimentos realizados nos Encontros da Ética e Estética do Povo do Santo, promovidos durante a gestão de Arthur Poerner no MIS em 1993. No entanto, ao consultar algumas entrevistas os depoimentos, verifiquei que esta coleção reúne também os depoimentos de líderes religiosos e estudiosos da religião, realizados em 2002, na administração de Marília Trindade, depois de sete anos de interrupção deste projeto. Coincidentemente ou não, em boa parte desses anos de interrupção, os governadores eram assumidamente evangélicos, (Anthony Garotinho entre 1998-2001 e Rosângela Matheus Garotinho entre 2003-2006), e isso não facilitava a continuação de projetos que buscassem recuperar as memórias de pessoas de religião afro-brasileira.

Em 2002, quando foram retomadas as entrevistas do projeto, o governo do estado foi assumido por Benedita da Silva, que até então era vice-governadora, também evangélica, mas que não escondia a simpatia e mesmo a preocupação em implementar políticas afirmativas sobre negritude, religiosidade afro-brasileiras e samba. Nos anos 2000, verifica-se a preocupação do governo com ações afirmativas, reparação e o incentivo governamental para que negros e os seus descendentes pudessem ter mais não só mais visibilidade social, mas, também equiparar as oportunidades, abrindo assim a possibilidade de incentivar projetos que visassem diminuir a desigualdade de acesso aos meios culturais e educacionais.

No período de 1993 a 1995 foram realizados 21 depoimentos com líderes religiosos do Candomblé do Rio de Janeiro. Percebe que o processo de escolha dos entrevistados se baseia em procurar ouvir os líderes de santos mais antigos do estado, aqueles que pertenciam às nações Jejê e Nagô, e que descendiam direta ou indiretamente dos cultos afro-baianos e de duas casas de Candomblé da Bahia, Engenho Velho e Gantois. Percebe-se que o objetivo do projeto é registrar-se através dos encontros e entrevistas, os modos de fazer candomblé e procura-se recuperar a história da trajetória do candomblé, no singular mesmo, argüindo os entrevistados sobre as heranças que estes receberam dos principais líderes que influenciaram as suas trajetórias tanto no que se refere ao aprendizado cotidiano,

quanto sobre a História do Candomblé, embora disso emerja uma história do Candomblé linear e no singular, *o candomblé foi trazido para o Rio de Janeiro pelo baianos*, no que se refere ao aprendizado nos terreiros, pude recuperar experiências vividas e compartilhadas pelos líderes religiosos em suas casas ou inter terreiros.

A equipe de pesquisa era composta pelo antropólogo Raul Lody, pesquisador de Candomblé e das religiões afro-brasileiras, e pelo presidente do museu. A mesa de entrevistadores contava com a participação de pesquisadores sobre o assunto como Maria Augusta Rodrigues, Edir Diegues e Rui de Almeida e, também, de pessoas do santo, próximas da liderança entrevistada tais como: ogãs, ekédís e filhos de santo, que igualmente participavam como entrevistadores. Os objetivos da equipe como já mencionei, era tecer uma etnografia do “povo de Santo”, centrada em recuperar as memórias sobre como se fazia Candomblé na cidade do Rio de Janeiro no “início” da religião por aqui, atribuído aos primeiros anos do século XX.

Buscou-se construir um estudo sobre a origem, evolução e disseminação das famílias e respectivos sobrenomes e apelidos sobrenomes ou apelidos das casas e as trajetórias de cada liderança religiosa, desde seu nascimento, primeiro contato com o santo, como foi feita a iniciação no santo, quais relações e trocas ocorreram entre as lideranças reconhecidas como importantes para o culto no Rio de Janeiro. Nota-se uma grande preocupação por parte da equipe em investigar os contatos entre os terreiros de candomblés do Rio de Janeiro e o da Bahia, sendo que este último geralmente é entendido como a “matriz” dos cultos e o Rio de Janeiro, a “filial”. Esta interpretação se expressa também na escolha dos entrevistados, já que alguns dos depoentes nasceram na Bahia e se transferiram para o Rio de Janeiro a partir de 1940 e, sobretudo, no objetivo de mapear as semelhanças e diferenças entre os modos de praticar o candomblé no Rio de Janeiro e na Bahia.

Outra questão que conduziu os depoimentos é entendimento do Candomblé como uma tradição cultural preservada e que se mantém quase intacta ao longo dos anos. No entanto, apesar dessa condução, os depoimentos de Ninô de Ogum, Joaquim Motta e Regina de Yemanjá cujos terreiros se localizam na Baixada Fluminense relatam passagens e histórias que indicam como os seus cultos e práticas passaram por algumas transformações ao longo dos anos e como o

Candomblé é dinâmico e proporciona o compartilhamento de várias experiências.⁸⁶Em algumas passagens dessas entrevistas, estes líderes religiosos destoam do método de condução proposto pela equipe do MIS e relatam histórias e passagens sobre as suas experiências nos seus respectivos terreiros e para além dele, o que permite ao pesquisador se aproximar das experiências trocadas e compartilhadas na religião. Assim emergem os laços de sociabilidade e a solidariedade e compartilhamento de saberes, além de ajuda mútua entre líderes de santo quando é necessário (Ninô de Ogum), as experiências e aprendizados adquiridos com a venda de doces nas ruas, (Regina de Yemanjá), as experiências de Joaquim Motta que ofereceu guarida aos perseguidos políticos em 1969. Esse destoar somente é possível por conta da concepção destas três lideranças sobre o Candomblé, entendido por eles como mutável e em constante diálogo com o contexto no qual se insere, transforma e se redefine. Por seus relatos orais podemos entender que embora buscassem seguir os aprendizados adquiridos com os antigos, o faziam de acordo com as necessidades e realidades experimentadas no presente. Assim, pude perceber que mesmo compartilhando a oralidade como principal meio de transmissão de conhecimentos, isto não significa que os cultos não se transformaram e dialogaram com os diferentes lugares e contextos históricos nos quais se inseriram ao longo do tempo. E foi a partir das memórias que “destoaram” do método dos técnicos do MIS que pude encontrar pistas para explorar os encontros, os laços e as experiências vividas entre pessoas de diferentes casas de Candomblé da Baixada Fluminense, assim como diferenciar como na prática ocorrem de modo diferenciado o compartilhamento de experiências no Candomblé e no Omolocô.

Na ocasião em que foram retomados os depoimentos com pais e mães de santo (2002), outra equipe de pesquisa assumiu os trabalhos e o MIS estava sob a gestão da pesquisadora Marília Trindade Barboza. A coordenação e organização da pesquisa estiveram a cargo da historiadora Maria Edith e as entrevistas eram conduzidas pelo produtor cultural Marcelo Fritz. Quanto aos objetivos do projeto eles se mantiveram priorizando memórias sobre as trajetórias de lideranças do santo dentro do candomblé, assim como possíveis contatos com a Bahia. Pode-se notar que no geral a idéia de matriz e filial entre a Bahia e o Rio de Janeiro permanece

⁸⁶Embora não tenha citado trechos da entrevista de Pai Joaquim Motta nos capítulos, sua entrevista foi valiosa para as reflexões acerca da metodologia usada pela equipe.

como um marco de interpretação, dez anos depois das primeiras entrevistas realizadas com lideranças religiosas negras. Uma diferença é que em 2002 busca-se explorar o papel social que alguns terreiros passaram a desempenhar no entorno das suas comunidades além da assistência espiritual tais como: assistência jurídica e a criação de ONGs ligadas a alguns terreiros

Assim recuperam-se outros caminhos e formas de luta e afirmação do povo de santo para além da função de “guardiã” da tradição, tais como: a importância da liderança feminina dentro dos terreiros no passado e como com passar do tempo, essas lideranças organizaram caminhos alternativos para lutar contra preconceitos e oferecer alguns serviços à comunidade, como é o caso de Mãe Beata de Iemanjá, que escreveu livros e fundou uma ONG. Não foi possível identificar o número total de entrevistas realizadas no âmbito deste projeto e somente tive acesso a duas delas: em virtude da impossibilidade de consultar os demais, pois apenas esses estavam digitalizados em DVD. Consultei as entrevistas de: Beatriz Moreira da Costa, baiana, mas descendente de outra linha do candomblé baiano, o Alaketo. (Beata de Yemanjá) e o de Maria José Lopes dos Anjos (Maria de Xangô), neta de Pai Cristóvão de Ogunjá, líder religioso baiano. Nascida em 1948, as suas experiências com o candomblé ocorrerem, sobretudo em São Paulo, onde fundou cerca de 20 casas de santo. Por conta da indisponibilidade de outras entrevistas e por falta de um tempo maior para voltar à pesquisa, optei por consultar a íntegra desses dois depoimentos em áudio e vídeo e sistematizar as pistas que pude extrair de cada uma das entrevistas consultadas no MIS para poder constituir outros horizontes em torno das memórias em torno não só do Candomblé, mas também de outras práticas sócio-religiosas que estão silenciadas, como o Omolocô.

1.4. Avaliando as memórias produzidas pelo IPHAN e MIS sobre Candomblé e Samba.

Ao consultar, analisar e eleger como fontes as entrevistas orais elaboradas pelo IPHAN e MIS em diferentes momentos, verifico que ambos os institutos visaram registrar ou recuperar memórias dos sambistas e pessoas do santo, incluindo as contribuições de tais pessoas dentro da noção de representantes de uma *Cultura Popular*. Apesar de esse conceito ter passado por inúmeras mudanças ao longo dos anos, o que prevalece nos projetos tanto do MIS quanto do IPHAN é a noção de

Cultura Popular ora como a “autêntica cultura de um país”, a ser resgatada, reverenciada e estimulada, ou ainda como o “arquivo” vivo ou depositário de uma “tradição”, que não deve ser alterada pela modernidade⁸⁷. Essas noções permeiam os trabalhos e exige do historiador o cuidado metodológico para que as comunidades de santo e do samba não sejam caracterizadas como comunidades fossilizadas, fechadas em um tempo diferente do qual estão inseridos. Fazendo o caminho na contramão e enfrentando inúmeras dificuldades decorrentes desta opção que ao mesmo tempo é metodológica e política, ao fazer o exercício de confrontação e reflexão em busca das várias memórias entendo que as culturas populares, das quais os terreiros e sambistas fazem parte, se inserem em um processo social dinâmico e dialógico, onde os membros dos grupos ou classes forjam novas perspectivas e estratégias de luta através das quais organizam e reorganizam seus modos de viver, trabalhar, entender a vida e conceber lazeres e religiosidades⁸⁸. Assim, me recuso pensar cultura como instância autônoma e separada do contexto, e partilho a concepção de cultura definida pelo Núcleo de Estudos cultura, Trabalho e Cidade (PROCAD- CAPES) que expressa a concepção sobre cultura da seguinte forma:

“Queremos compreender a cultura como a maneira pela qual os homens desenvolvem suas práticas sociais, refletindo seus modos de viver, trabalhar, morar, lutar, morrer, divertir-se, etc. Assim cultura é sempre tomada como expressão de todas as dimensões da vida, incluindo valores, emoções, hábitos, costumes, além da promoção e o desenvolvimento de instituições e iniciativas do cotidiano, com todas as suas formas de expressão, organização e luta pelo social.”⁸⁹

Penso que trilhando este caminho poderemos enquanto historiadores sociais, fazer emergir outras compreensões sobre cultura popular, que de fato mergulhem nas experiências vividas pelas pessoas e que ao fazer emergi-los do esquecimento, não façamos de alguns os “novos únicos e verdadeiros representantes de uma determinada cultura⁹⁰, para tal devemos recuperar em nossas reflexões que os nossos trabalhos são fruto de nossas escolhas, recortes,

⁸⁷ CHAUI, Marilena. "Introdução como de Praxe". In: *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.09-25.

⁸⁸ THOMPSON, E. P. "Costume e Cultura". *Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. Op. Cit., p.13-24.

⁸⁹ PROCAD/CAPES, Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC/SP/ Núcleo de Estudos Cultura, Trabalho e Cidade. *Cultura, trabalho e cidade: muitas memórias, outras histórias*, op. cit., p.6

⁹⁰ FENELON, Déa Ribeiro. "O historiador e a cultura popular: história de classe ou história do povo?" *História & Perspectivas*. Uberlândia, n. 6, Jan./Jun. 1992, p.14.

procedimentos, dificuldades e facilidades de nossa pesquisa e, portanto elege determinados caminhos e excluem outros, deste modo, devemos ter o cuidado de não silenciar outras memórias e histórias.

Capítulo 2

MAPEANDO TERRITÓRIOS DE SAMBA E FÉ

Para início de nossa conversa: Quais memórias predominam quando nos dispomos a indagar e pensar sobre práticas sócio-religiosas e terreiros afro-brasileiros no Rio de Janeiro? De maneira geral, tanto o senso comum quanto a maioria dos estudos acadêmicos e projetos de memórias dos praticantes, tendem a homogeneizar essas práticas e englobá-las sob um mesmo nome e conceito - Candomblé. Apesar dessas práticas sócio religiosas possuírem algumas semelhanças entre si - como cerimônias envolvendo canto, dança e transe espiritual, o uso de ervas ou o sacrifício de animais -, seus praticantes não partilham todo o conjunto de referenciais e rituais, possuem muitas vezes modos diferentes de conceber e exteriorizar sua religiosidade e, até mesmo, estão separados por interesses distintos. Porém, no decorrer do século XX, uma determinada memória foi cristalizada: a de que as práticas religiosas negras no Rio de Janeiro, da passagem do século XIX para o XX, eram aquelas dos negros baianos migrantes exercidas sobretudo nas casas das tias localizadas na chamada “Pequena “África”,⁹¹ onde se faziam os batuques nos quais o samba foi embalado. Compartilhada e realimentada por instituições de preservação da memória e estudos acadêmicos⁹², e essa memória ganhou visibilidade e capacidade de se projetar para o futuro em detrimento de outras experiências culturais de grupos negros menores ou socialmente menos articulados. Sobre os outros terreiros de santos e samba quase ninguém fala, já que esses sambistas e lideranças religiosas não dispunham de instrumentos para preservar suas memórias e, assim, caíram no esquecimento, assim como seus espaços e modalidades de culto.

⁹¹Expressão atribuída a Heitor dos Prazeres para se referir ao pedaço da cidade localizado entre a área do cais do porto e a Cidade Nova, em torno da Praça Onze que, segundo o sambista, reunia os principais representantes da cultura negra na cidade e onde se fazia samba da melhor qualidade, assim como Candomblé. MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995, p. 93.

⁹²Essa memória foi defendida pela direção do MIS desde a década de 1960 ao incentivar e justificar a realização promover dos primeiros depoimentos para posteridade. Mas ela é compartilhada também por trabalhos acadêmicos tais como: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro* Op. Cit., e VELLOSO, Mônica Pimenta. “As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaço: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro.” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, 1989; assim como por ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu,-origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed Mauad, 1ª ed, 1994.

Em se tratando de uma cultura e uma história transmitidas oralmente e sem outros instrumentos de afirmação pública e preservação, esse silêncio se intensifica. Mas se afinarmos os ouvidos e a atenção, observaremos indícios de que mesmo antes da migração desse grupo baiano para o Rio de Janeiro, existiam por aqui outras formas de conceber e realizar os cultos aos orixás, tão importantes quanto aqueles organizados pelos grupos da Gamboa, Saúde, Santo Cristo e Praça Onze. Analisando com atenção o que disseram sambistas e lideranças religiosas associados à "Pequena África" é possível reconstituir outras redes de contatos, trocas e tensões "esquecidos" e com eles tecer uma nova história das práticas sócio religiosas na cidade do Rio de Janeiro, subúrbios e adjacências.

Atualmente, novas pesquisas, ainda que pontuais, dão conta de uma gama diversificada de práticas sócio religiosas existentes no Rio de Janeiro, ainda no final do século XIX. Os praticantes dos cultos afros, longe de estarem circunscritos a um território na cidade, se movimentavam e constituíam ramificações pelas freguesias da cidade. A dissertação de mestrado de Rafael Pereira traz um mapeamento de uma das formas de religiosidade negras na cidade do Rio de Janeiro entre 1870 e 1890 conhecida como "zungus" ou "casas de dar feitiço" e informa que esses cultos sócio religiosos ocorriam em casas de cômodos e sobrados concentrados nas freguesias de Sacramento, São José, Santa Rita e Glória próximas ao centro. No entanto, seus frequentadores moravam em diversas áreas da cidade, muitos em Laranjeiras, outros em Niterói, Ilha Grande e alguns nos subúrbios. Não causaria estranhamento descobrir que nesses bairros de origem, alguns deles exercessem algum tipo de prática religiosa⁹³.

Organizados na maioria dos casos por mulheres, em geral, 64 % dos frequentadores dos "zungus" eram negros, 31% mulatos e 3% brancos⁹⁴, os "zungus" também funcionavam como local de trabalho para costureiras durante o dia e no período da noite, às vezes, eram lugares de festa e, mesmo, de prostituição. Essas outras práticas nos ajudam a entender a vigilância e perseguição da polícia que resultaram em número maior de processos criminais e prisões para negros, escravos e escravos se comparados aos de brancos e mulatos frequentadores dos

⁹³SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer! Resistência e repressão cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. Niterói, Dissertação em História (Mestrado) PPGH- UFF, 2010, p.39.

⁹⁴Rafael Souza chegou a esses resultados consultando as fichas da Casa de Detenção do Rio de Janeiro referentes ao período estudado por ele. SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer*, op. cit., p.45.

mesmos cultos e espaços de sociabilidades⁹⁵. Ainda segundo conclusões de Rafael, 60% dos registros de prisões por feitiçarias na Casa de Detenção, eram por formação de zungus, sendo que as mulheres constituíam a maioria dos presos⁹⁶.

Na Rua do Núncio, na área central, era comum encontrar essas casas de cultos. Entre 1860-1870 pelos menos, José Sebastião da Rosa, mais conhecido como Juca Rosa, ou pai Quilombo, um dos mais importantes e conhecidos líderes religiosos negros que o Rio de Janeiro conheceu exerceu suas atividades na esquina desta rua com a Senhor dos Passos, segundo estudo de Gabriela dos Reis⁹⁷. Fundador de um tipo de associação que combinava atendimento espiritual, praticava sacrifício de animais, cantos, danças e transe espiritual, Pai Quilombo era muito procurado para curar doenças e dar consultas sobre questões afetivas⁹⁸. Além de atuar como religioso e reunir muitos adeptos em seu culto, ele lutou bastante contra a prostituição de mulheres negras, e apesar de ter sido preso e condenado por estelionato, cumprindo pena entre 1870-1877 na Casa de Correção, seu nome continuou aparecendo na imprensa e em publicações, seja como sinônimo de feiticeiro negro ou de conquistador cada vez que aparecia um novo Juca Rosa na cidade⁹⁹.

Contemporaneamente ao Juca Rosa, outro feiticeiro, o Laurentino, fazia cultos durante as noites na Rua dos Guararapes, no Cosme Velho. Em 1879, segundo Rafael Pereira, 20 pessoas foram presas nesse zungu, a maioria mulheres e costureiras, 13 ao todo, entre elas uma menina de sete anos. Ele alerta também para o fato de que 30% dos casos de prisão se referiam a regiões então distantes do centro, como os bairros da Lagoa e no Engenho Novo¹⁰⁰. O autor afirma que o

⁹⁵SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer*, op. cit., pp. 6-37.

⁹⁶As mulheres acusadas de feitiçarias trabalhavam como arrumadeiras e cozinheiras, e entre os homens a maioria eram carpinteiros e pedreiros. Idem, p.37.

⁹⁷SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feiticeiro Juca Rosa Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro*. Campinas, Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2000, p.13.

⁹⁸Gabriela explica também que no Rio de Janeiro do final do século XIX, diversas *artes de cura* conviviam lado a lado com a medicina oficial do Império. Pai Quilombo foi preso em 1870, e depois de oito meses, condenado por estelionato, ficando na casa de correção até 1877. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feiticeiro Juca Rosa*, Op. cit., pp.13-14.

⁹⁹Segundo a autora, "líder religioso negro" e "feiticeiro negro" eram usados como sinônimos de curandeiros e associados à práticas "supersticiosas e ignorantes" da população negra na cidade. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A história do Feiticeiro Juca Rosa*, Op. cit., p.59.

¹⁰⁰Rafael identificou igualmente, a presença de feiticeiros famosos em Niterói já nesse período, como o feiticeiro Marius, que curava pessoas com a água azul e ervas de cura. SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer!*, Op. Cit., p.81.

deslocamento dos cultos religiosos promovidos por negros em zungus para locais distantes do centro da cidade se inicia nos anos 1880, anterior ao início da República. Para ele, *a perseguição policial* é importante elemento para explicar essa mudança ou deslocamento, mas penso que o processo é mais complexo e envolve também as necessidades específicas de cada grupo, indo desde as dificuldades de pagar aluguel à necessidade de buscar lugares mais amplos para o cultivo de ervas e árvores e a criação de animais utilizados nas cerimônias.

Os zungus e os feiticeiros representam exemplos claros de que antes e contemporaneamente a chegada dos principais líderes religiosos da Bahia instalados em bairros no entorno do porto na cidade do Rio de Janeiro, existiam “casas de santo” onde se organizavam cultos aos orixás, festejos e batuques, além de organizarem também alternativas de associativismo voltadas para o trabalho informal e para sobrevivência econômica das casas e de seus adeptos, tais como a venda de comida, entre elas o angu.¹⁰¹ No entanto, os zungus, diferem das práticas religiosas que vem da Bahia principalmente pelo fato de que além do culto aos orixás, neles se cultuavam a ancestralidade afro-brasileira, através dos pretos-velhos, caboclos e exus, assim como as práticas de cura, vistas pela polícia como curandeirismo. Entre estas, está o Omolocô, uma prática sócio-religiosa fluminense que disputava com outras vertentes afro-religiosas não só espaço na cidade, mas também a preferência entre aqueles que buscavam as forças espirituais como alternativa para a resolução de suas querelas. Roberto Moura analisa as diferenças entre as vertentes sócio- religiosas entre o final do século XIX e o início do XX identificando suas fusões e transformações:

“Os novos cultos no Brasil ganham um cunho mais assistencial e imediatista, tradições que continuam em processo de perpétua transformação a atender às necessidades do negro, mesmo depois de libertado, mas não integrado à sociedade brasileira, como continua ocorrendo, no contexto diverso do Rio de Janeiro, na macumba carioca. Enquanto os terreiros mais apegados à tradição africana se manteriam inicialmente fechados aos de fora, são os feiticeiros que recebem aqueles em busca de remédio, dinheiro ou vingança, gente que chega de todas as partes da cidade, revelando uma enorme crise mística que toma aqueles templos de transformações, esperanças e miséria”¹⁰².

“Os novos terreiros absorvem e juntam em um discurso comum a influência do candomblé e as principais linhas bantos há muito presentes no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e no Espírito Santo, como a cabula, que aparece

¹⁰¹SOARES, Carlos E. Líbano. *Zungu: Rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 31.

¹⁰²MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.36.

mencionada em relatos desde o início do século XIX, e a omolocô. Neles se incorporam também elementos islâmicos, como nas linhas de muçulmim da macumba carioca, e procedimentos de magia, tanto branca com suas receitas protetoras e amuletos, como negra das linhas quimbandeiras, desreprimidas e satânicas que tomam forma no culto de Exu.”¹⁰³.

Apesar de Moura defender, ao longo do seu trabalho, a existência de um reduto composto por uma elite baiana, a "pequena África", que organizava cultos mais apegados a tradição africana, ele acaba mostrando, mas não explorando, outras vertentes afro-religiosas que entre tensões, trocas e assimilações puderam elaborar novas sínteses culturais e religiosas criando novas vertentes religiosas, nem africanas e nem brasileiras, mas afro-brasileiras. Entre os cultos que abertamente absorviam essas contribuições, está o Omolocô. Ornato José da Silva, pesquisador e praticante de Omolocô defende em livro, a memória das contribuições desse culto que, segundo ele:

“[...] é originário do Rio de Janeiro, que também serviu de berço para o surgimento da Umbanda, conforme alguns estudiosos. No Rio de Janeiro, antes mesmo da origem da Umbanda (1908), já eram comuns práticas afro-brasileiras similares ao que hoje conhecemos como Cabula ou Omolocô. Evidentemente essa cultura foi adquirida aos poucos, advindas de outras culturas através dos séculos”¹⁰⁴

Então Capital Federal, o Rio de Janeiro recebeu um número grande de imigrantes e migrantes, entre eles negros de outros estados do país, sobretudo depois da abolição da escravidão. Recebia também imigrantes portugueses, judeus, entre outros, compondo um universo amplo de trabalhadores pobres. Não era incomum a ocorrência de tensões entre pessoas de diferentes procedências, mesmo entre os negros, em torno do morar, do trabalhar, dos lazeres e das práticas culturais.¹⁰⁵ Em meio às tensões, disputas e trocas, os praticantes das variadas religiosidades afro-brasileiras encontram caminhos para intensificar a disseminação e diversificação das suas práticas por diferentes caminhos na cidade e para além dela.

João do Rio, cronista, jornalista e andarilho da cidade registrou em um conjunto de crônicas publicadas pelo diário *Gazeta de Notícias* no início do século XX, o que chamou de exotismo das religiões dos negros. Ele afirma que foi levado a casas de diferentes vertentes afro-brasileiras, em companhia de um informante, de

¹⁰³Idem, p.36.

¹⁰⁴SILVA, Ornato José da. *Culto omoloko: os filhos do terreiro*. Rio de Janeiro, Rabaço editora. s/d., p.12.

¹⁰⁵CHALHOUB, Sidney. "Introdução". In: *Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Époque*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

nome Antônio. Penso que seu trabalho, sempre citado em pesquisas sobre o tema, ajuda a formar e cristalizar uma memória sobre as práticas negras, identificando-as como lugares de perdição, atraso e feitiçarias. No entanto, questionando e problematizando os julgamentos do cronista e do seu suposto informante, podemos ver que suas crônicas trazem indícios do grande número de casas e terreiros afro-religiosos e da variedade de cultos realizados em diversos pontos da cidade. Questionado sobre a quantidade de mães de santo existentes na cidade, o “informante” de João do Rio lhe informa:

“Umás cinqüenta, contando com as falsas. Só agora lembro-me de várias: a Josefa, a Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, que vende à porta do Glacier, a Maria doBonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Chica de Vavá, a Aminam pé-de-boi, a Maria Luiza, que é também sedutora de senhoras honestas, a Flora Coco Podre, a Dudu doSacramento, a Bitaiô, que está agora guiando seis ou oito filhas, a Assiata. Esta é de força. Não tem navalha, finge de mãe-de-santo e trabalha com três ogans falsos- João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. A Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas iauô feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, e teve que pagar a multa marcada pelo santo. Essa é uma das feiticeiras de embromação.”¹⁰⁶

João do Rio indaga ao jovem negro informante sobre onde eram feitos os despachos e como resposta, recebe a informação de que os líderes religiosos procuravam as estações de trem dos subúrbios para fazerem seus trabalhos, o que mostra que apesar das perseguições policiais aos cultos, que se intensificam por conta da aprovação do código criminal em 1890, a capacidade dos grupos religiosos de buscarem saídas para realizarem suas cerimônias religiosas e práticas culturais não era pequena. João também mostra que muitos migrantes negros de outros estados encontravam solidariedade em casas de cultos antigas na cidade do Rio de Janeiro. Pode se perceber que mesmo em meio às dificuldades para viver e morar em casas que se tornavam pequenas por conta do número grande de habitantes, os praticantes dos cultos religiosos davam a essas casas, distintas funcionalidades: além de lugar de moradia, também era o lugar onde se guardava os instrumentos e demais objetos de culto, vestuários e animais utilizados. Verifica-se, assim, que não

¹⁰⁶RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Aguilar (Coleção Biblioteca Manancial n. 47), 1976, p.22. Aqui aparece uma líder chamada “Assiata” e pela descrição e pelo endereço fornecido, podemos concluir que corresponde a mesma Ciata de Oxum, famosa mãe de santo da cidade estudada por Roberto Moura. Aqui também vemos expressas as tensões entre os grupos religiosos, alguns viam Ciata como farsante, certamente pelo fato dela estar “aprontando” filhos antes de ter permissão do santo, segundo a tradição religiosa de seu grupo.

há uma dissociação entre o lugar do sagrado ou de moradia ou de trabalho, para aqueles que não trabalhavam nas ruas como informais ou na estiva. Segundo João:

“As casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheias de negros baianos e de mulatos. São quase sempre rótulas lobregas, onde vivem com o personagem principal cinco, seis e mais pessoas. Nas salas, móveis quebrados e sujos, esteirinhas, bancos; por cima das mesas, terrinas, pucarinhos de água, chapéus de palha, ervas, pastas de oleado onde se guarda o opelê; nas paredes, atabaques, vestuários esquisitos, vidros; e no quintal, quase sempre jabotis, galinhas pretas, galos e cabritos. Há na atmosfera um cheiro carregado de azeite-de-dendê, pimenta-da-costa e catinga. Os pretos falam da falta de trabalho, fumando grossos cigarros de palha. Não fosse a credulidade, a vida ser-lhes-ia difícil, porque em cada um dos seus gestos revela-se uma lombeira secular”¹⁰⁷.

Pelo que vimos até aqui, os terreiros e as práticas sócio religiosas se materializaram na cidade de distintas formas e em lugares diversos, desde um cortiço, a sede do bloco carnavalesco, a quitandinha ou vendinha de doces, ou perto dos tabuleiros de doces e acarajés das tias, onde também se jogavam búzios. Também fica claro que não podemos sustentar a existência de uma Pequena África, como reduto exclusivo dos afro-baianos nos bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo, argumento defendido por Roberto Moura e tomado como um dado histórico inquestionável pelos projetos sobre memória negra, a partir dos anos 1960. O número e a diversidade de práticas sócio religiosas no Rio de Janeiro corresponde a um quantitativo grande e culturalmente diverso da população negra, e se constituiu por meio de trocas e diálogos mas, também, em embates e lutas cotidianas travadas entre elas e a sociedade, seus agentes e praticantes. Desse modo, ressignificaram práticas, difundiram e formularam outras, e elaboraram estratégias para praticarem candomblé, batuques, macumbas e criarem lugares para exercer a sua fé e novas formas de lazer na cidade.

2.1. Os terreiros da nação Ketu: da Pequena África a disseminações e diversificações no Rio de Janeiro e em seu entorno.

A seguir apresento algumas das experiências de lideranças religiosas, filhos de santos e simpatizantes e localizo seus terreiros na cidade, sobretudo entre 1905 e 1950 identificados, principalmente, a partir das memórias de sambistas e lideranças religiosas constituídas e preservadas pelo MIS e IPHAN. Em torno da área portuária foi possível localizar as atividades de algumas lideranças sócio religiosas que no início do século XX, junto com seus filhos de santo viviam e

¹⁰⁷RIO, João do. “*As religiões do Rio*”. Op.Cit., p.15.

trabalhavam na cidade do Rio de Janeiro. João Alabá, Tia Ciata, Mãe Aninha, Cipriano de Abedê, Guaiaku Rozena, Pai Assumano Mina Brasil, entre outros, construíram em suas casas e terreiros diversas práticas sociais e religiosas, criando redes de sociabilidades que iam desde as questões espirituais, passando por formas alternativas de lazer até possibilidades informais de trabalho e sobrevivência material para os filhos de santo e agregados.

Ao longo do período de 1905- 1950, podemos localizar no Rio de Janeiro alguns terreiros da nação Ketu, que se caracterizam pelos referenciais simbólicos e religiosos do Candomblé praticado por grupos de ascendência nigeriana que chegaram ao Rio de Janeiro no último quartel do século XIX, vindos da capital baiana. Quatro terreiros dessa linhagem foram os principais responsáveis pela disseminação dos referenciais culturais e religiosos Ketu no Rio de Janeiro¹⁰⁸. Em alguns casos, ocorreu a diversificação das práticas, gerando caminhos diferenciados por quais trilharam alguns descendentes e, em outros terreiros casos, buscou-se manter os referenciais “tradicionais” da nação. Faziam parte inicialmente dessa linhagem: João Alabá, tia Ciata, Mãe Aninha e Cipriano de Abedê, terreiros localizados na área portuária e que ao longo do período analisado expandiram para os subúrbios, Baixada Fluminense e Niterói por meio de seus descendentes "de santo".

Localizado na *Rua Barão de São Felix, 174*, o terreiro herdado por Alabá, foi fundado ainda no século XIX por Bambochê Obiticô, provavelmente um africano.¹⁰⁹ Alabá era baiano e veio de lá iniciado no santo por volta de 1870, o que denota que já deveriam existir contatos entre terreiros baianos e cariocas antes da existência de sua casa e liderança. Após receber a direção do terreiro e dos cultos provavelmente na última década do século XIX, eles se mantiveram como lugar de reunião de outras lideranças de santo oriundas da Bahia, entre eles, Tia Pequena, Tio Joaquim, iniciador de Carmem do Xibuca e de diversos membros da família de Ciata. João Alabá tornou-se uma das importantes lideranças de Candomblé na cidade do Rio de Janeiro e foi responsável pela iniciação de mulheres que depois de prontas no santo, abriram suas próprias casas, como Ciata, Amélia do Aragão, mãe do compositor Donga, Perciliana, mãe de João da Baiana, além de auxiliar na feitura de

¹⁰⁸ ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p.24.

¹⁰⁹ Idem, p.25.

Tia Carmem do Xibuca e Dona Pequena¹¹⁰. Segundo o cronista Francisco Guimarães, *O Vagalume*, frequentador assíduo de rodas de samba e práticas sócio-religiosas negras, o terreiro de João Alabá era frequentado por muita gente, vindas de diferentes regiões da cidade e do estado:

Os sambas de João Alabá, também tiveram fama e deixaram nome na história. Em geral, a eles compareciam os seus «filhosde santo», os habitués do seu «terreiro». Às vezes enfiava a semana inteira; era, para bem dizer, o oitavario de um grande «candomblé» de iniciação de um «filho», de uma obrigação de alguém que tinha que dar comida á cabeça ou oferecer um amalá a seu santo ou mesmo o pagamento de uma multa. Vinha gente de longe, dos subúrbios, dos arrabaldes, de Nictheroy, São Domingos, de Maxambomba, Macacos, Belém e até da Barra do Pirahy!¹¹¹

É muito provável que o terreiro funcionasse em um cortiço, visto que essa rua concentrava muitas habitações coletivas onde trabalhadores moravam e elaboravam formas de conseguir trabalho, de se organizar em sociedades e associações, além de angariar fundos para a realização dos eventos, ao mesmo tempo que realizavam festas e cerimônias religiosas. Os eventos e as festas representavam momentos importantes para costurar alianças entre os filhos da casa e as visitas, (em muitos casos pessoas de renome na sociedade) e que se transformavam em possíveis aliados se os amigos do terreiro tivessem que enfrentar algum tipo de aperto com polícia ou com autoridades.¹¹² Raquel Rolnik desenvolve o seguinte argumento sobre o significado que terreiros como esse assumiram na trajetória de lutas dos negros no Brasil, segundo ela:

“O espaço do terreiro não é unicamente o de culto. Desde sempre, e até hoje isto é verdade, tem sido simultaneamente um espaço sagrado e profano funcionando também como local de residência permanente ou temporária de vários membros da comunidade do terreiro, pais e filhos-de-santo”¹¹³.

Para essa gama diversa de trabalhadores, composta por negros, mulatos e brancos de menor poder aquisitivo¹¹⁴, morar em habitações coletivas significava driblar os preços altos de aluguéis e ficar perto do trabalho, que para muitos deles,

¹¹⁰Ibidem, p.26.

¹¹¹GUIMARAES, Francisco. *Na roda do samba*. Rio de Janeiro, Typ. São Benedicto, 1933, p.114.

¹¹²MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op. Cit., pp.99-101.

¹¹³ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*- 2ª Ed- São Paulo: Studio Nobel: Fapesp, 1999- (Coleção cidade aberta). p.65.

¹¹⁴Roberto Moura cita que os dados do censo de 1890 lista um quantitativo de brancos na Capital Federal de 42,95% do total populacional e 34% de negros. No entanto a concentração de negros era maior nas camadas mais pobres. MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.87.

era feito no binômio: casa-rua. Reunindo as informações disponíveis em diferentes depoimentos é possível afirmar que a maioria dos homens e mulheres negros trabalhava como doceiras, caixeiros, engraxates, estivadores, carpinteiros, costureiras, vendedores de artigos religiosos, alguns eram donos de pequenas vendas e bares e, até mesmo, de casas de prostituição. São ocupações que exigem mobilidade de quem as pratica.¹¹⁵ Assim, só poderemos entender a lógica de organização e de reelaboração de elementos da tradição africana da maioria deles se atentarmos para o fato de estarem em constante movimento no intuito não só de driblar as perseguições policiais, mas buscando também as melhores alternativas para garantir o sustento de si e de sua família e grupo.¹¹⁶ Roberto Moura destacou outros aspectos da vida em cortiços:

“Os cortiços eram local não só da moradia possível de muitos, mas, principalmente para as mulheres, local de trabalho de suas tarefas domésticas feitas para fora: as lavadeiras trabalhavam cercadas por suas crianças, as doceiras, confeitadeiras, costureiras tornavam essas habitações coletivas pequenas unidades produtivas. Os cortiços eram locais de encontro para gente de diferentes raças, ali chegada por variados trajetos, que se enfrentava e se solidarizava frente às duras condições da vida para o subalterno e o pária na capital”¹¹⁷.

Assim, é provável que esse terreiro de Alabá tenha funcionado como lugar de aprendizado dos cultos e rituais do candomblé e também como moradia fixa de alguns de seus filhos de santo, pois sua casa é lembrada por muitos e transformou-se em uma referência importante na memória de afro-descendentes. É possível, também, que nela tensões e disputas tenham sido travadas entre alguns dos moradores que por lá passaram, uma vez que existem disputas nos terreiros, sobretudo quando morre o líder principal, por conta da sucessão. Alabá ao que tudo indica, aprontava as filhas e estas se colocavam em movimento para abrirem os seus terreiros de “Candomblé de Ketu” disseminando-os por outras áreas, simultaneamente a existência do terreiro do pai. A mais famosa delas, Hilária Batista de Almeida (1854-1924)¹¹⁸, a Tia Ciata, ganhou destaque nas memórias sobre o samba e o candomblé na cidade, sobretudo a partir do trabalho de Roberto Moura.

¹¹⁵VELLOSO, Mônica Pimenta. *As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 3. pp.7-9.

¹¹⁶SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a Cidade. A forma social negro brasileira*. Secretaria da cultura e do turismo-IMAGO. Salvador, 2002. p.150.

¹¹⁷MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p.54.

¹¹⁸Segundo Moura, essas são as datas de nascimento e morte de Ciata. MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p.56.

Publicado na década de 1980, seu trabalho no entanto, reproduziu uma memória mais antiga - cuja origem é atribuída a Heitor dos Prazeres - que aponta o terreiro de Ciata como o mais importante, quando não o único, dedicado ao Candomblé na área central do Rio de Janeiro. Na verdade, o terreiro de Ciata foi um, entre outros importantes terreiros da região que além dos cultos aos orixás promovia festas, sambas, bailes congregando os baianos recém chegados ao longo dos anos 1872-1924, período em que ela viveu na cidade.

As informações sobre a trajetória de Ciata nos permitem verificar não só o seu movimento, mas as relações que estabeleceu ao longo de sua permanência na cidade. Ela chegou ao Rio em 1872 e foi morar na *Rua General Câmara*, frequentou o terreiro na casa de Alabá, lá se aperfeiçoou no santo, onde disputou e ganhou o cargo de Yakekerê ou mãe pequena da casa, a auxiliar direta do pai de santo. Morou em outras ruas do centro, como a *Visconde de Itauna, 117* e a *Rua da Alfândega 304*¹¹⁹. Nesta, por volta do ano de 1910, partilhou residência com Miguel Pequeno e Amélia do Kitundi, pais de Donga. Este casal, por sua vez, ao chegar ao Rio de Janeiro em 1889, ano em que Donga nasceu, havia morado na *Rua Teodoro da Silva* e depois na *Rua Costa Pereira*¹²⁰.

Embora não tenhamos dados mais precisos sobre as datas de mudança de endereço, sabemos que as casas de Ciata funcionavam como de lugares de moradia, de festejos, de sambas e musicalidade e, ao mesmo tempo, como um lugar de trabalho onde se fazia quitutes e comidas, vendidos nas ruas por senhoras e jovens negras vestidas de baianas. Sua casa se constituiu como um território importante a partir do qual alimentava um movimento entre a religiosidade e os modos de conceber e concretizar o trabalho, expandindo-se o território da casa para a rua e vice e versa.¹²¹ Nos fundos da casa de Ciata na *Rua Visconde de Itauna, 117*, na Praça Onze, último dos endereços dela, provavelmente entre 1915 até 1924, os sambas e os candomblés eram realizados num espaço de terra batida¹²², enquanto outras modalidades de música ocorriam em outros cômodos¹²³. Segundo informação de Vagalume, os sambas criados no alto dos morros, eram apresentados

¹¹⁹Ibidem, pp.92-93.

¹²⁰Idem, pp.92-93.

¹²¹SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a Cidade. A forma social negro brasileira*. Op. Cit., pp.79-85.

¹²²GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba* Op.Cit., p.117.

¹²³SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a Cidade. A forma social negro brasileira*. Op. Cit., p.150.

e se tornavam conhecidos na roda nesta casa, oportunidade para o sambista do morro entrar em contato com os “catedráticos e sumidades” do violão, pandeiro, reco-reco e atabaques e assim ganhar alguma notoriedade.¹²⁴

Isso porque a casa de Ciata era frequentada também por sambistas reconhecidos entre os seus pares e que foram ganhando notoriedade no meio artístico, que participavam tanto da roda quanto dos rituais. Entre eles estavam João da Baiana (pandeiro), Donga (violão), Pixinguinha (flauta), Hilário Jovino (Pernambucano e fundador de ranchos) e que vivia entre flores e farpas com a dona da casa, provavelmente devido ao fato de Ciata também ter fundado ranchos e ser reverenciada também por isso. Também participavam das festas as negras pastoras, entre elas, Clementina de Jesus.¹²⁵ Assim, a Tia Ciata agregou inúmeros homens e mulheres e juntos constituíram um dos territórios mais significativos para a memória negra na cidade, sobretudo por terem criado e legitimado modos de viver alternativos para a população pobre da cidade.

Também oriunda da casa de Alabá, Perciliana Maria Constança, mãe do compositor João da Baiana, possuía um candomblé na região. Baiana, filha de africanos, Perciliana possuía uma quitanda, que herdou de seus pais na *Rua do Sabão*, área portuária. Lá vendia artigos afro-religiosos, o que indica que um “ganha pão” da família era o comércio de produtos e artigos utilizados nas oferendas aos orixás. João da Baiana era o caçula de doze filhos e em entrevista ao MIS, disse que seus pais davam muitas festas de Candomblé, o que era muito comum entre as baianas que compartilhavam esses laços no início do século XX. Ele localiza onde moravam algumas dessas mães-de-santo:

“Umam moravam na Senador Pompeu e outras na rua da Alfândega e rua dos Cajueiros, (...) tinha os sambas corridos, aqueles que nós cantávamos. E havia também o samba de partido alto que eu e o Donga sambávamos. No partido alto cantava-se em dupla, trio ou quarteto, nós tirávamos um verso e o pessoal cantava um de cada vez. No samba corrido todos faziam coro. (...) Desde garoto eu já fazia samba. Minha mãe gostava, lá em casa todos eram baianos menos eu, que sou carioca. Minha mãe gostava porque eu dei para o candomblé, para a batucada, para a macumba, e gostava de compor. (...) Era preciso ir até a Chefatura de Polícia e explicar que ia haver um samba, um baile, uma festa enfim. Daquele samba saía batucada e candomblé porque cada um gostava de brincar, à sua maneira.”¹²⁶

¹²⁴GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba* Op.Cit., p.117.

¹²⁵BEVILAQUA, Adriana Magalhães e outros. *Clementina, cadê você?* Rio de Janeiro, LBA- Funarte, 1988, p.38.

¹²⁶João da Baiana foi um dos precursores do samba carioca, atuou como compositor e músico, tocava desde pequeno, com certeza aprendendo a tocar dentro dos terreiros com os ogãs. Depoimento de

Provavelmente, nem todas as mães-de-santo pediam licenças à polícia ou conseguiam obter autorização, mas nem por isso deixavam de realizar os batuques, ou a venda de seus quitutes, fato que gerava perseguições e prisões sob o pretexto de estarem fazendo “arruaças” nas ruas¹²⁷. Perciliana viveu boa parte de sua vida na *Rua Senador Pompeu, 286*, onde conseguia realizar as festas de santo e sambas junto com seu marido Félix José Guedes, seus doze filhos e amigos; isto indica que a casa de Perciliana além de lugar de culto religioso e festividades sócio-recreativas, como pagodes e sambas, abria espaço para outras relações e trocas culturais, reunindo sambistas que ensinavam e aprendiam as artes de tocar samba e outras formas de expressão artísticas. Tanto que outro filho de Perciliana, o Mané, também conseguiu projeção no cenário artístico, trabalhando como palhaço no circo Spinelli¹²⁸, de propriedade do primeiro palhaço negro, Benjamin de Oliveira. Isso evidencia como a rede de contatos desses trabalhadores negros não se reduzia ao binômio samba-religião, já que também o trabalho e outras formas de expressão artística foram utilizados para criar sociabilidades, lazeres e como alternativa de sobrevivência na cidade.

Além das filhas já citadas, outra descendente espiritual de Alabá foi Carmem Teixeira da Conceição, a “Tia Carmem do Xibuca” herdeira de uma casa dedicada ao candomblé na área central da cidade. Até a sua morte, em 1988, ela permaneceu na área próxima ao Campo de Santana, realizando as cerimônias e festividades religiosas, seguindo as características dos rituais e eventos da casa de Ciata e de Perciliana. Ela nasceu na Bahia, e veio para o Rio de Janeiro em 1888 com 10 anos de idade, indo morar na Rua Senador Pompeu, provavelmente na casa de santo de Perciliana. Frequentava a casa de Alabá e conviveu com Ciata, Donga, João da Baiana, entre outros¹²⁹. Carmem ganhou esse apelido porque casou com Manoel Teixeira, o Xibuca, que trabalhou na Guarda Nacional, mas ganhava a vida como

João da Baiana ao Museu da Imagem e do Som, concedido a: Ricardo Cravo Albim e Hermínio Bello de Carvalho. Série: “*As Vozes desassombradas do museu*”. Rio de Janeiro, Museu da Imagem e do Som, 1970.

¹²⁷Ao analisar a relação entre “raparigas” e meganhas em 1905 no bairro de Santana, a autora afirma que grande parte das ocorrências policiais se referia a “algazarras” feitas por mulheres negras nas Ruas General Pedra e Visconde de Itauna, próximas ao Campo de Santana. Apesar de serem consideradas “desocupadas” pela polícia as mulheres afirmavam trabalhar informalmente, como é o caso de Olga Maria de Souza Lima, que declarou em uma ocorrência ser cozinheira e morar ora na Rua *Visconde de Itaúna*, ora na *Teodoro da Silva*, ruas onde Tia Ciata e Tia Amélia mantinham terreiros de Candomblé. GARZONI, Lericce de Castro. “Raparigas e meganhas em Santana- (Rio de Janeiro, 1905)” In: AZEVEDO, Elciene. (et al) *Trabalhadores na Cidade- Cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas, Editora da Unicamp, 2009, pp.157-181.

¹²⁸MOURA, Roberto. “*Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*”. Op.Cit., p. 93.

marceneiro, consertando moveis. Ela, muito festeira, saia em diversos ranchos da cidade, fundou a escola de samba *Vizinha Faladeira* e ainda frequentava pagodes. Foi mãe de 22 filhos, trabalhou anos a fio como vendedora de doces, em bairros como a Lapa, o Campo de Santana e a Praça Tiradentes. Uma de suas netas, Yara da Silva, relembrou em 2009 os fatos que marcaram a sua convivência com a avó. Segundo ela:

“Na sua simplicidade, ela manteve o axé na Praça Onze. Sua importância foi a excelente memória que Olorum preservou, para que ela passasse, para a minha geração e para as gerações que se seguiram, a natureza dos nossos cultos, a natureza da nossa origem, sem se transformar num espetáculo religioso, sem se transformar num moinho de produção de bens, coisa que esteve sempre afastada¹³⁰”.

A sua neta reafirma no presente a opção que sua avó tomou - dar continuidade aos cultos -, e repassar essas experiências aos descendentes, sem transformá-los no que qualificou como "espetáculo religioso" e "produção de bens". Aqui aparece uma tensão entre os herdeiros de Alabá, porque alguns descendentes da nação Ketu optaram por desenvolver os seus cultos na Baixada Fluminense, realizando grandes festas religiosas e construindo grandes roças de santo¹³¹, mas a Tia Carmem optou por seguir o caminho trilhado por Tia Ciata, realizando não só candomblé, mas também sambas e pagodes em sua casa na área central, até a sua morte em 1988. Entre outras práticas partilhadas com Ciata e pessoas daquela família, Tia Carmem manteve a festa da Ibejada, dedicada aos erês, realizada todo 27 de Setembro. Carmem mandava rezar missa na Igreja de São Jorge, próximo de sua casa, no Campo de Santana, imprimia cartões, oferecia comidas e brinquedos e promovia procissão pelas ruas do centro, ofertando doces para crianças. Nessas festas não faltava o culto aos orixás e samba, o que mostra a sua proximidade com o omolocô. Sua neta lembra:

“Alem do mais, nunca faltava a alegria incrementada pelo Samba. Vovó dançava o miudinho, ficava muitos minutos no meio da roda, até tirar outra pessoa para o seu lugar, geralmente uma umbigada. As músicas eram tiradas de improviso e cantadas por todos, com muita empolgação e sentimento. Ao longo do tempo, muitos artistas se uniram a roda, como Aniceto, Donga, Heitor dos Prazeres, João da Baiana, Nelson Cavaquinho, Geraldo Pereira, Carmem Costa, Delegado, Cartola, Cazuza e outros. A casa de Vovó era o local onde a baianada da velha guarda se reunia

¹²⁹Quem afirma isso é Haroldo Costa, que conviveu com Tia Carmem. In: SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze*. Rio de Janeiro, Garamond, 2009, p.17.

¹³⁰SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze*. Op. Cit., p.19.

¹³¹Especialmente Mãe Aninha, Tia Pequena e os descendentes destes dois terreiros.

regulamente no dia de São Cosme e São Damião, mantendo a tradição da Ibejada, que vinha da casa de Tia Ciata¹³²”

Assim, penso que, o terreiro de Alabá foi uma das sementes que frutificaram e disseminou outros ramos pela cidade e seu entorno ampliando seus "familiares" de santo. Entre 1870 e 1926, Alabá manteve terreiro de candomblé, recebeu conterrâneos baianos em sua casa, formou algumas filhas de santo e descendentes que prosseguiram os aprendizados adquiridos na vida de santo em suas casas, de acordo com as especificidades de cada uma, assim como transformaram as suas casas em pequenas unidades de produção de quitutes, roupas e outros artigos para comércio, garantindo não só a sobrevivência material quanto cultural de muitos baianos.

Mas não é pelo fato de ter tido um mesmo "pai" ou iniciador nos rituais do candomblé que todos os filhos seguiram os mesmos destinos. Segundo Agenor Miranda, Alabá faleceu em 1926 e como não deixou sucessor para a sua casa, esta foi fechada e sua linhagem "morreu" e desapareceu na cidade.¹³³ Mas analisando com mais acuidade, veremos que as casas das filhas que sobreviveram a ele, principalmente *tia Carmem e Pequena de Omolu*, deram contornos próprios ao aprendizado, trilhando pelo menos em duas vertentes distintas que “disputaram”, e disputam no presente, a memória de herdeiros e continuadoras de Alabá.

Como afirma sua neta Yara Silva, tanto Tia Carmem, quanto a sua descendência, prosseguiram as praticas de Tia Ciata e Alabá, realizando Candomblés *na Praça Onze* até 1988, se afastando do que chamou de Candomblé como “*espetáculo religioso*”, mas mantendo o axé aberto para a chegada de pessoas do meio artístico. Além da aproximação com blocos e escola de samba, promoviam um sincretismo religioso, realizando atividades e cerimônias na Igreja de São Jorge, e festas de São Cosme e Damião para a Ibejada. Isso mostra que neste caso, parte do Candomblé Ketu de matriz baiana, se modificou e incorporou elementos católicos e do omolocô, desenvolvendo características próprias no Rio de Janeiro, e tia Carmem não só aceitava como se orgulhava desta opção.

Mas outra herdeira de Alabá, Isaura Alzira de Santanna, *a Tia Pequena*, trilhou um caminho bem diferente. Com a morte de Ciata em 1924, Pequena assume

¹³²SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze*. Op. Cit., p.69.

¹³³ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p.25.

o cargo de auxiliar principal de Alabá. Quando este faleceu, dois anos depois, a casa é fechada e ela leva o santo (Omolu) do líder religioso da Praça Onze para um terreiro em Bento Ribeiro e em seguida para a Baixada Fluminense, no intuito de fundar um terreiro de candomblé, baseado nos princípios de pureza do culto Ketu, com referenciais afro-baianos e voltado para o núcleo familiar do santo, menos afeitos aos sincretismos.¹³⁴

As divergências quanto ao modo de fazer candomblé entre os herdeiros de Alabá, explicam em parte essa opção de migrar, mas, outras questões também envolveram essa mudança. O objetivo de Pequena foi realizar um candomblé nos moldes afro-baianos e para isso se fazia necessário ter mais espaço para criar uma roça para cultivar árvores sagradas, lugar para plantar o axé e organizar o seu núcleo familiar para realizar as festas aos orixás¹³⁵, daí a necessidade de mudar para o subúrbio. O grupo de baianos teve um papel importante desde o início, eles a ajudaram a construir esse caminho para longe do centro. Entre eles estava Davina Maria Pereira, nascida em 1880 e “feita” no santo em 1910 por Procópio de Ogunjá na Bahia. Dez anos depois ela migrou para o Rio de Janeiro junto com seu marido Theófilo, que era ogã de Ogunjá. Em 1920, Davina e Theófilo, também freqüentadores da casa de Alabá, fundam uma casa e esta, passa a funcionar como um consulado baiano na Saúde, recebendo ali outros baianos e promovendo a expansão daquela forma de Candomblé em terras cariocas. Mas, poucos anos depois, eles seguem com Tia Pequena e seu marido, Vicente Bankolê, para Bento Ribeiro e depois para Mesquita, provavelmente pela oportunidade de abrir uma roça de santo, parecidas com as que conheceram e participaram na Bahia e percorrendo um caminho diferente daquele de Ciata e Carmem que adotaram o sincretismo religioso, aqui o objetivo é manter-se fieis aos aprendizados afro-baianos da nação Ketu. Segundo Elizabeth Gama:

“Iyá Davina participou dessa mudança da casa da Saúde para o subúrbio carioca e, em seguida, para a Baixada Fluminense. Ganhou o cargo de Iyá Kekerê do terreiro, o mesmo título que fora de Ciata na casa de João Alabá. Com o falecimento de Tia Pequena em 1950, Iyá Davina assume o cargo de

¹³⁴GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. Niterói, Monografia de Conclusão do Curso de Graduação em História, UFF, 2009, pp.58-59.

¹³⁵ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p. 27.

Iyalorixá da Casa-Grande de Mesquita dando continuidade ao funcionamento do terreiro até 1964, ano de sua morte¹³⁶.

Elizabeth entrevistou a neta carnal e herdeira espiritual de Davina, a mãe de santo Meninazinha de Oxum que, desde 1964, herdou o axé de Mesquita e dá continuidade aos trabalhos realizados por seus antecessores. Na entrevista, Mãe Meninazinha relembra a trajetória da casa:

“Portanto, quando Seu João Alabá morreu, o santo dele que era Omolu e os filhos de santo dele foram pra casa de Tia Pequena, que era em Bento Ribeiro. Depois, ela mudou-se pra Mesquita, foi a primeira casa de Candomblé de roça, porque eram todos concentrados no centro da cidade. De roça, naquela época foi em Mesquita e minha avó era a Iyá Kekerê da Casa. Quando eles faleceram, Seu Vicente Bankolê faleceu primeiro em 1948, minha avó já era Iyá Kekerê da Casa quando abriram a Casa [?]. Tia Pequena faleceu em dezembro, não lembro de que ano, minha avó assumiu como Yalorixá¹³⁷.

Percebemos que ao recuperar as origens e a trajetória da casa, Meninazinha defende que quem deu continuidade aos conhecimentos de Alabá foi Tia Pequena, herdando também os filhos de santo. Este foi a memória transmitida por ela ao núcleo familiar através da oralidade. Assim não emerge das suas memórias o processo de diversificação do culto ocorrida entre os freqüentadores e filhos de Alabá, fato que fez com que alguns filhos e filhas optassem por seguir tia Carmem, enquanto outros seguiram tia Pequena, evidenciando as discordâncias existentes. Em entrevista ao IPHAN em 2007, essa memória novamente aparece nas lembranças de Mãe Meninazinha:

"Yá Davina veio para o Rio de Janeiro e a casa de candomblé que existia na época era de seu João Alabá e ela freqüentava essa casa e participava. Então, o seu João Alabá era de Obaluayê. Quando ele faleceu, a casa dele acabou e as suas filhas-de-santo foram todas pra Mesquita pra casa de Mãe Isaura Alzira de Santana, que era Tia Pequena. Ela era Yalorixá lá de Mesquita e era casa de candomblé de roça. O esposo dela era Vicente Bankolê, era de Xangô e era africano. E minha avó era Mãe Pequena da casa de Mesquita. Seu Procópio também freqüentava a casa de seu João Alabá. Então, nós temos estes dois asés: de seu Procópio e de seu João Alabá, porque seu Procópio também freqüentava a casa de seu João Alabá. Então, o axé de Procópio, que foi minha avó que fez, e o outro, que foi pra Mesquita¹³⁸.

¹³⁶GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. Niterói, Monografia de Conclusão do Curso de Graduação em História, UFF, 2009, pp.58-59.

¹³⁷Idem, pp.71-103.

¹³⁸Depoimento de Maria Luz do Nascimento, Mãe Meninazinha de Oxum concedido a Marcia Netto em 08/02/2007. NETTO, Márcia. -Coord. e COSTA, Monica da *Projeto- Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro (IPHAN-RJ)*. Entrevista nº25, 2009.

Esta forma diferente de praticar o candomblé, se comparada com as que se fazia na área central, começa a se fortalecer e crescer, sobretudo na Baixada Fluminense, ainda no final dos anos 1920. E, ao contrário do que afirmou Agenor Miranda, esse processo de abertura de roças não significou o fim dos cultos aos orixás na área central do Rio.¹³⁹ Enquanto Pequena se organizava para fundar uma das primeiras roças de santo no Rio de Janeiro, outra parte dos filhos e herdeiros de Alabá seguiu Carmem, inclusive os Jumbaba (Familiares de Ciata), permanecendo na área central, continuando seus cultos, festas, realizando suas atividades de trabalho e participando de rodas de samba.

Concordo com Elizabeth Gama e entendo que os laços entre os terreiros de Alabá e o terreiro de Mesquita são fortes, e penso que é precipitado afirmar que entre 1930-1940 se inaugura outra época na trajetória do Candomblé no Rio de Janeiro. Na verdade, ocorrem transformações territoriais muda-se o tipo de lugar e forma de culto com alguns descendentes adotando a roça, mais ampla fisicamente. Uma diferença é que em Mesquita se ampliam os contatos com os baianos e diminuem as trocas com terreiros da área central, assim se diferenciando progressivamente daqueles dos quais se separaram. Mas, ainda que de forma descontínua e sem uma direção única, é possível encontrarmos as ligações que demonstram que o referencial e aprendizado de Alabá era (e ainda o é) muito importante para esta casa.

“O fato de Tia Pequena ter herdado o orixá de João Alabá é bastante representativo pois quer dizer que houve a vontade por parte de Alabá, ou de seu orixá, da continuidade do funcionamento da casa. O fato da casa no centro da cidade não ser mais sede de um Axé não quer dizer, necessariamente, o encerramento das práticas rituais, costumes e tradições de seus fundadores. O fundamento religioso era o mesmo, sendo representado pela continuação do culto do orixá do pai-de-santo falecido. Percebemos que houve essa continuidade quando se fundou um terreiro de Candomblé em Mesquita. Portanto são memórias que entram em confronto sobre um fato de bastante importância na história do candomblé carioca, já que o que se tem como memória é uma descontinuidade do culto na cidade entre o desaparecimento dessas casas-de-santo no centro da cidade, e o reaparecimento delas nos subúrbios e Baixada Fluminense vinte ou trinta anos depois¹⁴⁰.

¹³⁹ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op. Cit., pp. 25-26.

¹⁴⁰GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. Op. Cit., pp. 59-60.

Portanto, ao problematizarmos e questionarmos a *memória da descontinuidade* das práticas, presentes em obras de autores como Agenor Miranda¹⁴¹ e Roberto Conduru¹⁴² que entendem que a mudança no lugar dos terreiros e roças (Centro- Baixada), inaugura uma nova fase, ou modalidade, dos cultos divorciada da antiga que se perde, temos a oportunidade de entender como os líderes ressignificam seus aprendizados e processos de inicialização no candomblé, dando-lhes novos contornos, mas sem se divorciar totalmente do que viveram no passado. Um exemplo claro é a manutenção do fluxo de contatos com a Bahia, uma vez que no decorrer do século XX novas levas de migrantes baianos vieram e se estabeleceram na Baixada Fluminense. Será apenas coincidência que, assim como no caso do terreiro de Mãe Aninha, os do terreiro de Tia Pequena também mantivessem contatos com outros baianos e foram fundamentais no estabelecimento de outras casas que migravam para o Estado? Sabe-se que Yá Davina além de assessorar Tia Pequena, também participou da formação de outros terreiros como o Bate-Folha de João Lessengue; o Axé Opô Afonjá de Mãe Agripina, o Terreiro de São Jerônimo e Santa Bárbara, de Mãe Senhorazinha; o Ilê Nidê, de Seu Ninô d'Ogun, casas que se estabeleceram na Baixada Fluminense, a partir dos anos 1940. Isso denota que os vínculos criados entre migrantes baianos e baianos já estabelecidos no Rio de Janeiro foram determinantes para a expansão de algumas práticas culturais e religiosas cultuadas na Bahia para a Baixada.

Como exemplo, temos Antenor Pereira Palma ou Pai Ninô de Ogum, nascido em 06 de Abril de 1923, e falecido em Maio de 2011, que dedicou boa parte de sua vida aos orixás, sobretudo a Oxum e a Ogum. Ninô nasceu no Pilar, na Bahia, filho de pais que vendiam charutos para um africano, passou a infância na Igreja Batista e era considerado epilético por conta dos tranSES, foi raspado no santo aos 18 anos por Otávio da Linha Amarela, o responsável por sua vinda ao Rio de Janeiro. Seu pai de santo e ele tinham ligações com a baiana Davina, radicada na Baixada Fluminense, com Vicente Bankolê e seus familiares. Em entrevista concedida ao MIS em 1994¹⁴³, Pai Ninô relatou que quando abriu sua casa em Nova Iguaçu,

¹⁴¹ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p. 29.

¹⁴²CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX." *Topoi*, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, p. 198.

¹⁴³Entrevista de Antenor Pereira Palma, Pai Ninô de Ogum realizada em 07 de Fevereiro de 1994. Concedida a Meninazinha de Oxum, Mãe de santo, Célia Lourenço, Ekedí, Jose Jesus, ogã e ao

contou com a ajuda e experiência da mãe de santo Davina, no início da década de 1940. Seu objetivo era vir ao Rio para juntar dinheiro e abrir seu terreiro na Bahia, mas acabou ficando e montou sua casa em Nova Iguaçu. Posteriormente, em entrevista concedida a Márcia Netto e ao IPHAN, lembrou esse começo: "Comecei aqui, era um salão, só tinha quatro quartos aí pra dentro, agora têm seis quartos. E aumentou pra lá, aumentou pra cá. Tem o lugar dos ogans, das ekedis. Era muito pequeno para casa de santo, para a pessoa morar"¹⁴⁴.

Como seu pai de santo estava na Bahia, ele contou com a ajuda de tia Davina (avó de Mãe Meninazinha), que pertencia também à nação Ketu e fez todas as recomendações, jogos e confirmações de ogãs e Ekedis, proporcionando a abertura da casa. Anos mais tarde em 06 de julho de 1968, Ninô ajudou a Meninazinha a dar continuidade aos cultos e abrir sua própria casa na Marambaia. Segundo ele: "Era uma casa de taipa e tinha uma fonte. Foi crescendo a casa, terminou a fonte de Oxum na cozinha. Foi ali que eu abri a casa dela e agora esse ano ela faz quarenta e oito anos de santo, já estou nos setenta"¹⁴⁵

De suas primeiras caminhadas pelo Rio de Janeiro, Ninô relembra os contatos com pessoas importantes como Agripina, João Lessengue e Ciriaco, outros nomes do Candomblé baiano do período que viveram algum tempo ou migraram de vez para o Rio de Janeiro. Ainda em seu depoimento ao MIS o pai de santo menciona como os adeptos de sua nação religiosa se relacionavam com o carnaval de modo diferente ao adotado por Ciata e Tia Carmem: "Todos os afoxés cortavam para Exu, Omolu e Ogum, outros faziam obrigações para lemanjá e Oxum".¹⁴⁶

Não há o mesmo vínculo com o samba e a fundação de escolas de samba ou ranchos carnavalescos mas, assim como na Bahia, esses grupos e terreiros possuíam uma forte ligação com os afoxés. No Rio de Janeiro temos apenas a notícia de um grupo, existente até hoje, o Afoxé Filhos de Gandhi, muito próximo e parecido com os da Bahia. Seu Ninô faleceu em 2011 e não tenho informações sobre as continuidades dos seus cultos. Na entrevista dada a Elizabeth Gama, Meninazinha lembra dos encontros entre líderes religiosos de origem baiana nas antropólogo Raul Lody..MIS-RJ, Coleção "A voz do Povo de Santo".

¹⁴⁴Entrevista de Antenor Pereira Palma, Pai Ninô de Ogum realizada em 10 de Abril de 2007. Concedida a Márcia Netto. NETTO, Márcia (Coord.) e COSTA, Monica da. *Projeto - Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*, IPHAN-RJ. Entrevista nº21, 2009.

¹⁴⁵Entrevista de Antenor Pereira Palma-Pai Ninô de Ogum, IPHAN, op. cit.

¹⁴⁶Entrevista de Antenor Pereira Palma, Pai Ninô de Ogum, MIS, op. cit.

festas dos orixás, afirmando que as trocas de experiências eram mais constantes antigamente do que é hoje em dia. Aqui percebemos como ao longo do tempo, mesmo no interior de grupos que buscam preservar as práticas do Candomblé como elas foram aprendidas e transmitidas, passam por transformações. Meninazinha lamenta a diminuição dos encontros entre os terreiros, embora afirme que eles ainda aconteçam:

“Eu conheci Mãe Menininha do Gantois dentro de Mesquita. E muitas filhas-de-santo dela. Mariazinha de Obá, América do Obaluaê, Dona Bida, Mãe Bida, pai-de-santo de Dona Bida, Seu Manoel de Ogun, muita gente... do Engenho Velho, do Opô Afonjá de Salvador e da aqui mesmo. As pessoas se uniam mais. Minha avó ia pra Coelho da Rocha, ela se dava muito com Tia Agripina, ela tinha quarto em Coelho da Rocha no Opô Afonjá, essa união, Tia Agripina, Filhinha, e outros iam pra Mesquita, Tia Dila... eram muito unidos. *Iam não no dia, iam de véspera, ficavam, e quando acabava passava o dia, e era dia de semana, as festas antigamente eram dia de semana. Ficavam... tudo bem que hoje nós somos unidos sim, mas antigamente era mais.* Não sei, até por conta do tempo mesmo, por conta do tempo, hoje em dia as pessoas trabalha, como naquela época tinham também, mas eles podiam ficar. Ia pra casa, passava dois dias, iam antigamente na festa de Oxalá iam na sexta-feira, quando era no Domingo, tinha 3 dias, 7 dias, as pessoas, Mãe Bida, Damiana e outras delas que vendiam doce, elas iam pra casa, pra venda, quando acabava, ia pra Mesquita de novo. Entendeu? E era muito bom, era muito bom aquela época. Não que agora não seja, mas aquela época era muito bom”.¹⁴⁷

Ao percorrer as memórias de Mãe Meninazinha e de Ninô de Ogun, podemos recuperar pistas importantes que nos permitem questionar algumas idéias: o etapismo no processo de disseminação dos cultos, a expansão geográfica dos terreiros motivada apenas pela especulação imobiliária¹⁴⁸, ou em função da morte de líderes antigos, e observar que os deslocamentos e transformações ocorreram em diferentes momentos e seguiam as necessidades internas de cada grupo. Aqui se optou por migrar para fazer um candomblé, próximos dos referenciais baianos, fundando-se uma roça. Esse axé se originou através de pessoas que migraram antes de 1940 e se constituiu como uma referência para chegada de outros conhecidos baianos que vieram sobretudo a partir de 1940. Esse diálogo Bahia – Rio já ocorria antes e o lugar de acolhida passou a ser a Baixada. Assim, pais e filhos de santo deram continuidade aos seus costumes, modos de vida e maneiras de ganhar a vida e exercer sua religiosidade visando manter, na medida do possível,

¹⁴⁷GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. Op. Cit., pp. 71-103. Grifos meus

¹⁴⁸CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX.", Op. Cit., p. 186.

o que consideram como Candomblé tradicional e o legado dessa memória, mesmo nos dias atuais.

No caso da casa de Tia pequena e Davina, a continuidade dos ritos é defendida e exercida por sua neta Meninazinha de Oxum, os cultos ocorrem no Ilê Omolu Oxum. Com o falecimento de sua avó, ela levou os santos que herdara para sua casa em São João de Meriti. Seu terreiro é um dos que buscam o reconhecimento da religiosidade negra frente aos poderes públicos e, segundo a pesquisa de mapeamento de terreiros realizada pelo IPHAN, no dia 10 de junho de 2008, Mãe Meninazinha comemorava seus 48 anos de santo, com um total de aproximadamente 150 filhos iniciados por ela. Em seu terreiro, algumas atividades sociais são destaques, como os cursos de culinária e artesanato para a comunidade no entorno, possui convênios com ONGS, também luta pelos direitos do povo de candomblé e já foi recebida em Brasília para reivindicar aposentadoria para as Yalorixás e Babalorixás. Apesar de ter surgido nos anos 1920 como um terreiro mais circunscrito aos baianos, ao longo do tempo, também ocorreram mudanças significativas, imprimidas nos últimos tempos como é o caso da casa funcionar como ONG e lutar pelos direitos dos candomblecistas. Neste sentido, percebemos que ao longo do tempo foram introduzidas novidades no terreiro, e que este manteve diálogos com os processos vividos ao longo de sua existência, embora nos discursos e nas memórias isto não apareça, isto acontece porque se valoriza muito o modo tradicional e o purismo como os referenciais de valor para um terreiro de Candomblé. Tradição e pureza são valores cultivados tanto por boa parte dos praticantes do Candomblé quanto por pesquisadores e instituições de preservação de memória.

Outro exemplo de Candomblé Ketu iniciado na área portuária e que opta por fundar uma roça de santo na Baixada Fluminense é o Asé Opô Afonjá, fundado por Eugenia Anna dos Santos, a Mãe Aninha. Negra, nasceu livre na Bahia e desde cedo se dedicou aos cultos do Candomblé. Sobre a sua trajetória da Bahia para o Rio de Janeiro, Agenor Miranda afirma que ela veio para a cidade do Rio de Janeiro em 1886, acompanhada de dois outros líderes religiosos Bambochê e Obá Saniá, fundando uma casa no bairro da Saúde. Retorna a Bahia em 1910 para fundar a Roça do Retiro, voltando ao Rio de Janeiro em 1925 para iniciar filhas de santo na

cidade e retornou para a Bahia.¹⁴⁹ Voltaria ao Rio em 1930 ficando até 1935¹⁵⁰, quando retornou a Salvador definitivamente. Agenor, no entanto afirma que após o falecimento de Aninha, em 1938, a sua herdeira Agripina, migrou o axé que estava na Rua Bela, em São Cristóvão para Coelho da Rocha, na Baixada Fluminense. Mas fica a dúvida, ao longo dos anos anteriores, esse terreiro de Candomblé já tinha se disseminado por outros bairros? Como foi a trajetória desse terreiro e de seus descendentes na cidade e no entorno do Rio de Janeiro? Optaram pelo sincretismo com outras praticas negras na cidade, ou procuram preservar os elos com o candomblé baiano? Esses são os problemas que analisarei a seguir.

As memórias da atual herdeira desse axé, Regina Lucia de Iemanjá¹⁵¹, podem nos servir de ponto de partida para problematizarmos alguns aspectos e recuperarmos outras informações sobre a trajetória desse terreiro de nação Ketu. Em entrevista ao IPHAN, em 2007, ela relatou o seguinte:

"A minha avó Aninha veio de Salvador, era do Engenho Velho e quando houve uma dissidência, que gerou mais tarde a criação do Ilê Asé Opó Afonjá e do Ilê Asé Gantois, Mãe Aninha saiu do Engenho Velho e resolveu juntar um grupo de homens, sendo ela a única mulher e, quando chegou ao Rio de Janeiro, na Pedra do Sal, no bairro da Saúde, fundou o Asé Opó Afonjá e este foi aos poucos subindo. Esteve no Rocha, Cavalcante e chegou aqui em Coelho da Rocha. Não era bem nesse local, era lá na esquina. Depois, então, é que passou pra cá. Ela recebeu o terreno como doação e deixou o asé fundado aqui, voltando para Salvador."¹⁵²

Aqui temos um dado importante, mas pouco trabalhado, de que *o axé foi aos poucos subindo*, saindo da Saúde, passando por Rocha, Cavalcante e finalmente Coelho da Rocha. Então, existem histórias e vivências desse grupo no intervalo entre 1920 e 1938 em outras áreas da cidade do Rio de Janeiro. Antes de fixar-se em Coelho da Rocha, o terreiro passou por outros endereços,

¹⁴⁹ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kétu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.29.

¹⁵⁰SANTOS; João Batista dos. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937". Salvador, *Afro - Ásia*, 36, 2007, pp. 265- 310.

¹⁵¹Mãe Regina é filha de um marinheiro com Eunice, uma doceira baiana, filha de santo de Aninha, que vendia doces e comida baiana – vatapá, doces, além de comidas para festas em Copacabana e na Feira da Providência. Estas informações foram extraídas da entrevista com Mãe Regina de Iemanjá, realizada em 10 de Março de 1994, por Jobi Costa, pai de santo, Maria Brandão, irmã de santo da entrevistada e Raul Lody, antropólogo. MIS-RJ, Coleção "A voz do Povo de Santo".

¹⁵²Depoimento de Regina Lúcia Fortes dos Santos, Mãe Regina Lucia de Yemanjá, herdeira do Ilê Asé Opó Afonjá, do Rio de Janeiro, ela é da terceira geração do terreiro fundado por Mãe Aninha – Obá Byí, também fundadora do Asé Opó Afonjá da Bahia. Depoimento concedido a Márcia Netto em 23 de Novembro de 2007. NETTO, Márcia. -Coord. e COSTA, Monica da *Projeto- Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro (IPHAN-RJ)*. Entrevista nº03. Grifos meus.

disseminando-se por bairros do subúrbio antes de chegar a Baixada Fluminense. Passou antes por São Cristóvão, na Rua Bela, esteve no Rocha e em Cavalcante. De um lado, essa intensa mobilidade indica o fato de enfrentarem dificuldades por ocuparem casas alugadas, tendo que mudar quando o senhorio pedia a casa ou os aluguéis cresciam muito. Por outro lado, sempre se consultava o orixá Xangô através dos búzios para saber para onde ele queria ir, e outra questão que teria provocado a procura por um lugar longe do centro da cidade seria a intervenção do orixá da casa que, através dos jogos de búzios, informou a Mãe Agripina, em 1938 que não queria comer calado, uma vez que já possuía uma roça em Coelho da Rocha.¹⁵³

Provavelmente, as dificuldades financeiras para completar a roça provocavam a necessidade de morar próximo do centro urbano em busca de trabalho, ou vivendo de trabalhos informais, daí morarem nesses outros bairros. Com as reformas e obras na área portuária, migrar foi a solução encontrada por diversos terreiros, assim como também a necessidade de espaço para plantar e assentar os axés que exigia das lideranças e participantes a busca por espaços mais amplos e onde se pudesse tocar e fazer louvações aos orixás com atabaques e músicas¹⁵⁴. Se a perseguição aos terreiros e mesmo as denúncias contra os barulhos se intensificam a partir dos anos 1920 para quem não tem o poder de barganha, não é difícil entender que essas situações provocassem transferências dos terreiros e cultos de um lugar para o outro, até estruturar de fato um lugar mais adequado para tocar o candomblé.

João Batista dos Santos reuniu e discutiu em artigo¹⁵⁵ cerca 21 cartas trocadas entre Mãe Aninha e suas filhas de santo no Rio de Janeiro, entre os anos de 1935 e 1937, que recebeu das mãos de Agripina antes dela falecer. Ao analisar as cartas, chegamos à conclusão de que o grupo religioso manteve pelo menos três diferentes endereços entre julho de 1935 e outubro de 1937. As correspondências eram enviadas por Aninha que ora endereçava para a Rua Alegre, 23 ora para a Rua Barão de Mesquita o que mostra que, diferente do que lembraram Agenor

¹⁵³ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op. Cit., p.29.

¹⁵⁴CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". Op. Cit., p.178.

¹⁵⁵SANTOS, João Batista dos. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937." Op. Cit., p. 288.

Miranda e a neta de Aninha, os descendentes deste candomblé no Rio de Janeiro além de manterem a roça em construção, estabeleceram o seu terreiro também em casas no subúrbio carioca. Em Agosto de 1936, Aninha enviou carta recomendando como as filhas deveriam proceder sobre a transferência dos pertences do grupo da Casa da Rua Alegre para a Rua Barão de Mesquita. Vejamos o que diz um trecho dessa carta, ao que parece, nesse caso, a referida casa possuía alguns problemas estruturais e o senhorio pedia-lhes a casa:

"O Senhorio que espere que desocupe a casa, pois que eu não os devo nada e a casa tem fiador se a casa cair elle que alente. Desmanchem as casas dos santos e façam uma casa no quintal ahi e botem tudo dentro, as benfeitorias que eu fiz, não deixem nada [Sic] Não esqueçam que o grande fogão que tem lá com chaminé é meu. Diga a Fernando que eu vou escrever a elle disendo a minha cituação para elle transmittir a vocês duas e a mais ninguém. Fico siente de tudo quanto diz a cartinha de vocês"¹⁵⁶

Nas cartas enviadas por Aninha às suas filhas-de-santo podemos verificar igualmente que além das filhas que deixou tomando conta da casa, ela também perguntava por outros filhos e parentes, como Hamilton, Fernando e outros, provavelmente os que migraram junto com ela para o Rio de Janeiro ou descendentes deles, e que mostra que a família de santo era bastante extensa.

Também é possível perceber a existência de intercâmbios entre a descendência de Aninha do Rio de Janeiro com aquela da Bahia, como parte de uma mesma família que compartilhava um conjunto de práticas, que além de religiosas, envolvia também remessas de dinheiro, encomendas de ervas, frutas e roupas de uma cidade para outra. No verso da carta datada de 27 de setembro de 1935, quanto em outras, podemos verificar que era comum o envio de valores em dinheiro e encomendas para entre as cidades:

"Em primeiro lugar a sua bençã. Recebi a sua carta e a importancia que me remeteu, comprirei se Deus quizer o seu pedido; em nome de Yá agradeço o presente que veio para ella. Logo que a casa fique prompta e que ella vier para a roça farei a entrega. Agradeço-lhe os 10\$000 que mandaste para pagar bomde. Deus que lhe augmente e Oxalá. Dei a Alberto os 2\$000 que mandou e elle manda agradecer."¹⁵⁷ "[sic]

"Alberto agradece os 2\$000rs que mandaste para elle, e manda muitas lembranças. Já entreguei a emcomenda [/] a Laurinha ella veio buscar aqui

¹⁵⁶Carta enviada por Mãe Aninha ao Rio de Janeiro em Julho ou Agosto de 1936. In: SANTOS; João Batista dos. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, op. cit., p. 289.

¹⁵⁷Verso da carta enviada por Mãe Aninha para as filhas no Rio de Janeiro em 27 de setembro de 1935. In: SANTOS; João Batista dos. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, op. cit., p.276. deve ser carta de uma das filhas à Mãe Aninha porque pede benção. Grifos meus.

na roça porque não me confiei a deixar na cidade. Agradeço-lhe o mate e os retalhos Deus lhe pague. Desejo que esta inesperada cartinha vá as encontrar gosando perfeita saude em companhia de todos. Fiz a Entrega de todos os seus negócios. Entreguei as emcomendas a seus donos todos mandaram agradecer fasendo votos a Deus e a todos os santos pela sua saúde, felicidade, paz, e sucego e todos seus[.] todos gostaram muito eu achei optimo e lindo[.] Deus e Xangô que lhe pague por tudo pois sei que tudo isto foi feito com sacrificio"¹⁵⁸

"As vendagens já vão melhorando? Filhinha já arranjou freguezias? Espero em Deus que sim. Parabéns pelo J. Lopes ter sahido-se bem da operação. Como vai o Hamilton? Melhorou o procedimento? Eu mandei o Pedro de Ochum aconselha-lo. Se elle não quizer acceitar o que elle fizer é que há de ganhar. Deus recompense a vocês o bem e os trabalhos que tem com elle. Fico siente do cuidado do Snr.Francisco que preciso delle são as orações e nellas elle não se esqueça de mim; Deus que conserve a vida e a saúde delle, para fazer a caridade aquelles que precisam. Sobre a Paulina fico siente. Os Santos que lhe dê saúde, forças para ir aguentando o leme do barco até a minha volta se Deus quizer"¹⁵⁹.

Por meio das cartas trocadas entre Aninha e suas filhas Agripina e Cantulina se tornam visíveis os caminhos utilizados por elas para manter as casas e fazer crescer os cultos de Candomblé no Rio de Janeiro, com referenciais “baianos”. Fazer e vender doces nas ruas, cultivar ervas para uso e venda, além de costurar roupas para vender, foram os caminhos utilizados para garantir dinheiro e provavelmente para construírem, mesmo aos poucos, o terreiro na Baixada Fluminense. Outras trocas ocorriam em materiais, desde a remessa de quantias em dinheiro quanto de produtos para Bahia, de onde recebiam também encomendas, mostrando um intercâmbio, ajudando-se mutuamente, ao que parece, uma forma utilizada por Aninha para administrar os terreiros lá e aqui.

Ao estudar a trajetória desse grupo liderado por Aninha, percebemos diferenças de concepções acerca de como liderar um terreiro e no entendimento sobre os significados do candomblé de nação Ketu, se compararmos a outros baianos que migraram para o Rio de Janeiro, sobretudo os que descenderam de João de Alabá e que sincretizaram os seus referenciais Ketu com os cultos bantos de outros negros da cidade e de outros mais que migraram para a cidade nas primeiras décadas do século XX. Para Aninha, assim como para Tia Pequena de Omolu, o objetivo é refazer o culto de acordo com a tradição da matriz baiana, tal

¹⁵⁸Verso da carta enviada por Mãe Aninha para as filhas no Rio de Janeiro em 27 de setembro de 1935. In: SANTOS; João Batista dos. "21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, op. cit., p.276. deve ser carta de uma das filhas à Mãe Aninha porque pede benção. Grifos meus.

¹⁵⁹Carta enviada por Mãe Aninha para as filhas no Rio de Janeiro em 28 de fevereiro de 1936. Idem, p. 280.

como aprenderam, e buscam o dialogo incessante com a Bahia, de onde continuaram vindo pessoas de santo para abrir novas casas nas décadas posteriores.

Novamente, recorreremos as memórias de Regina Lúcia, neta de mãe Aninha que relatou ao MIS em 10 de Março de 1994 como eram e como ocorriam as festas e sociabilidades no terreiro ao longo dos anos. Segundo ela, as festas religiosas fora do terreiro eram feitas, em Dezembro, em forma de romarias para Nosso Senhor do Bonfim e São Cristóvão, onde os filhos de santo pegavam o trem na Baixada e vinham para a área central assistir as missas. Na mesma ocasião, no axé, servia-se café, almoço e no final faziam diversas brincadeiras no quintal, com um tipo de samba baiano, usando garfos, facas e panelas como instrumentos, diferente do samba carioca que ocorria nos terreiros bantos ou sincretizados com eles, onde se dançava jongo, caxambu e samba carioca.

Verificamos aqui uma transmissão de conhecimentos marcada pela preocupação em não se “profanizar” o culto, assim o sagrado ocorre em local distinto do lazer, assim como a necessidade de cuidar das vontades pré-estabelecidas pelo orixá é característica presente. Outrossim, manter o segredo sobre feitura, sobre os ebós e como conduzir a casa de santo também fazem parte do processo. O conhecimento é passado apenas para quem se prepara ou é preparado para recebê-lo. Assim o círculo se fecha em torno de uma estrutura familiar, mesmo que “do santo” e não carnal, compartilhando o segredo dos orixás apenas com os que possuem preparo para possuí-lo e a partir dessa iniciação procura expandir o culto para outros lugares¹⁶⁰.

Após o falecimento de Aninha, o axé não acabou tampouco as ligações dele com a Bahia. Entre 1938 e 1964, Agripina liderou o terreiro, localizado em Coelho da Rocha e com o falecimento dela, Cantulina assumiu o comando prosseguindo até 1988, quando decidiu voltar para a Bahia. Para assumir seu lugar no terreiro, Regina Lúcia foi confirmada por Xangô em 1989, dirigindo a casa desde então, que continua ativa até os dias atuais. Regina mencionou ainda no depoimento ao MIS, que inicialmente foi muito difícil tocar o terreiro e que enfrentou dificuldades porque alguns componentes, tanto no Rio de Janeiro quanto na Bahia, não aceitaram bem seu nome, mas depois de tensões, tudo voltou a normalidade e que hoje realiza em

¹⁶⁰Entrevista com Mãe Regina de Iemanjá, realizada em 10 de Março de 1994, por Jobi Costa, pai de santo, Maria Brandão, irmã de santo da entrevistada e Raul Lody, antropólogo. MIS-RJ, Coleção "A voz do Povo de Santo".

seu terreiro, as festas de Oxalá, Xangô, Exu, Ogum e Oxossi, procurando seguir o conhecimento que lhe foi passado pelos mais antigos.

O último terreiro de Candomblé da nação Ketu que vamos focalizar e que esteve estabelecido na área portuária do Rio de Janeiro, é o de Cipriano de Abedé (1833? -1933). Ele foi Babalorixá, chefe de terreiro e Olossain - um iniciado no conhecimento das folhas litúrgicas e medicinais -, possuía casa na *Rua do Propósito*, já por volta de 1892 e, em 1912, foi morar na *Rua João Caetano, 69*, próximo a Central do Brasil¹⁶¹. Era filho do orixá Ogum, por isso foi nomeado Abedé, redução de Alabedé, uma entidade da falange de Ogum.¹⁶² Esse pai de santo teria morrido em 1933¹⁶³, com 100 anos de idade e em sua casa também fazia sambas e pagodes parecidos com os que ocorriam nas casas de Alabá e Ciata.¹⁶⁴ Além de tudo, era sacerdote de Ifá, e se tornou famoso pelos jogos adivinhatórios e por trabalhar com Ossain, o orixá das folhas e de cura e, principalmente, por suas relações com homens poderosos da República. Muitas pessoas da alta sociedade da época procuravam aquele que era conhecido como o único babalorixá que possuía o título de "Doutor em Ciências ocultas pela Academia Norte Americana". Era procurado também por políticos, como Irineu Machado,¹⁶⁵ no intuito de ganhar as eleições. Provavelmente por ser de Ogum, procuravam-no para que ele lhes indicasse como abrir caminhos e ter mais sucesso na vida. Vamos aos relatos de Vagalume sobre as festas e as visitas que Cipriano recebia:

“Os grandes candomblés na casa de Sua Magestade Abedé eram precedidos de festas, dança e cânticos, em que o samba tinha preferência. Os sambas e os candomblés de Abedé, na rua João Caetano, 69, se recomendavam pela gente escolhida que os frequentava e nos dias de tais funções, era de ver a grande fileira de automóveis naquela rua, sendo alguns de luxo e particulares na sua maioria. Era gente de Copacabana, Botafogo, Laranjeiras, Cattete, Tijuca, São Christovão, enfim gente da alta roda que ali ia render homenagens a seu Pae Espiritual. As funções na casa de Sua Magestade Abedé, eram permitidas pela policia, em vista de ser ali uma sociedade de Ciências Occultas, com organização de sociedade civil, sendo que os seus Estatutos aprovados pela policia, cogitavam da religião e dansas africanas. Em Setembro de 1930, iam em meio da maior

¹⁶¹FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Libano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, pp. 265-291.

¹⁶²SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze*. Op. Cit., pp.40- 41.

¹⁶³FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Libano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações*. Op. Cit., p.291.

¹⁶⁴ GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba*, Op.Cit., p. 114.

¹⁶⁵GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba*, Op.Cit., p.114.

animação um candomblé, quando parou á porta, um automóvel e delle saltou um deputado, acompanhado de um amigo. O deputado, era o filho do Sr. Dr. Washington Luis, então Presidente da Republica. E o chamado «Príncipe da Republica Velha», gostou tanto, achou tudo tão bem, tão em ordem, que comeu, bebeu e ficou na festa até ás 3 horas da madrugada!¹⁶⁶

Podemos concluir pelo exemplo de Abedé que, dependendo do poder de negociação, dos contatos com políticos ou pessoas poderosas, era possível ou não exercer com mais tranqüilidade o candomblé, jogos de búzios, o conhecimento das folhas ou outras atividades relacionadas aos orixás. A partir do fim da década de 1920, o combate aos terreiros se intensifica com a campanha contra o “baixo espiritismo”, locais onde, segundo a polícia e a imprensa, se praticava o mal¹⁶⁷. Mas quem defendia o que era bem ou mal? Para a polícia, o mal eram os adeptos de praticas de cura, usos de ervas e terreiros onde pretos velhos e exus baixavam em meios a batuques. Mas de acordo com o poder de negociar isso poderia variar, pois eram os próprios policiais e seus peritos que classificavam o que podia e o que não podia obter autorização para funcionamento. Cipriano possuía não só licença e transito naquele meio social como conseguiu aprovar estatutos de uma associação dedicada à religião e danças "africanas". Além de possuir “título acadêmico” em ciências ocultas, Abedé frequentava irmandades de Nossa Senhora do Rosário, São Jorge, Santa Efigênia e Nosso Senhor do Bonfim, era maçom e também trabalhou na guarda nacional¹⁶⁸, motivos suficientes para entendermos como ele conseguia realizar seus cultos com certa tranqüilidade.

Isso mostra-nos que havia nuances quanto às perseguições aos cultos e práticas religiosas "africanas" na cidade e, enquanto uns penavam bastante para conseguir driblar as batidas da policia, outros contavam com o prestígio e as amizades nas "altas rodas" como mecanismos para obter autorizações para as praticas sócio religiosas que exerciam. Sabe-se que Cipriano freqüentava o terreiro de Alabá e vice-versa e o número de filhos feitos por Cipriano não deve ter sido pequeno. No entanto, após a sua morte em 1933 sua casa fecha e, poucos são os relatos sobre os seus descendentes, sabe-se apenas que ele foi o pai-de-santo que formou Dila, Maroca e Oyá Bumi, além de ter ensinado a Agenor Miranda como se

¹⁶⁶GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba*, Op.Cit., p.116.

¹⁶⁷FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações*.Op. Cit., p. 282.

¹⁶⁸FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações*. Op. Cit, p.279.

tornar um Olossain¹⁶⁹. Ao que tudo indica, Cipriano de Abedé em suas práticas se aproximou mais do caminho percorrido por Ciata e Carmem do Xibuca e também trilhou o caminho do sincretismo religioso, com isso, misturou os conhecimentos da nação Ketu a outros conhecimentos espirituais adquiridos nas múltiplas experiências vividas na cidade.

2.1.1. O Culto Jejê Mahin do Benin: Guaiaku Rozena e suas descendentes.

Um terreiro do culto Jejê Mahin originário do Benin foi fundado no bairro da Saúde no ano de 1864, por Guaiaku Rozena - africana nascida em Alada no Benim - e tornou-se um dos importantes pólos difusores de Candomblé na cidade do Rio de Janeiro de que temos conhecimento¹⁷⁰. Segundo Agenor Miranda, a liderança de Rozena em pouco tempo alcançou bairros distantes do subúrbio da cidade, e de lá provinham numerosos filhos que, provavelmente, deram origem a embriões de novas casas de santo, formadas e orientadas por essa liderança e terreiro. Mas a fragmentação de informações pode levar à constatação de que houve descontinuidade nos cultos e sucessores de Rozena, como foi a conclusão inicial de Roberto Conduru quando analisou esse grupo.¹⁷¹ Mas o que sucedeu com esse terreiro? Será que acabou e ninguém deu continuidade às práticas? Eu não encontrei registros quanto as datas de falecimento de Rozena e nem mesmo sobre o local onde isto ocorreu. Mas sabe-se que ela deixou pelo menos uma herdeira espiritual, Adelaide do Espírito Santo também conhecida como Ontinha de Oyá, que prosseguiu seus cultos. Esta se tornou a Mejito (líder) da casa e transferiu o terreiro para Coelho da Rocha¹⁷². Embora a data da transferência não seja clara, é provável que tenha migrado entre os anos 1920 e 1930, uma vez que ficava cada vez mais difícil manter os batuques nos cortiços da Saúde, por conta dos altos preços do

¹⁶⁹ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kétu, origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Op.Cit., p.25.

¹⁷⁰Ibidem, pp. 23- 24.

¹⁷¹CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX." Op. Cit., pp. 178-203.

¹⁷²BARROS, Jose Flavio Pessoa de. "As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro De suas origens à atualidade." Rio de Janeiro, *Revista Acervo*, v. 22, n.2, jul/dez 2009, p. 125.

aluguel, perseguições policiais e necessidade de espaço para o cultivo de folhas que, para essa nação, é algo imprescindível na realização das cerimônias e rituais ao santo.

A partir do falecimento de Ontinha de Oyá, iniciam as divergências sobre quem deu continuidade aos cultos. José Flávio Pessoa de Barros, antropólogo e praticante de Candomblé afirma que a continuidade foi dada por Glorinha de Oxum, conhecida como Tokueno, e que esta migrou para a Abolição, onde possui um terreiro, o Kpodagbá, localizado na Rua Julieta,¹⁷³. Mas essa não é a única memória existente sobre a descendência de Guaiaku Rozena. No mapeamento de terreiros feito pelo IPHAN, Mejito Helena de Dan, bisneta de santo de Guaiaku, narra outra história, o que mostra que Ontinha deixou mais de uma filha de santo que reivindica o lugar de sua "herdeira". Segundo Helena, sua mãe de santo Natalina de Aziri, descontente com a herdeira dos santos, que não teria dado continuidade aos cultos, se articulou e reorganizou as atividades (re)fundando o terreiro e reestruturado-o como Kwe Sinfá, no bairro Agostinho Porto em São João de Meriti.¹⁷⁴ No ano de 1981, Natalina falece, e sua família se desfez de todos os elementos de culto e fecha a casa. Mas o axé herdado de Rozena, seria recuperado e guardado por cerca de quinze anos por Helena de Dan, neta de santo de Natalina e bisneta de Rozena. No mapeamento de terreiros realizado pelo IPHAN, Mejito Helena de Dan apresenta-se como a nova herdeira de santo de Guiaku Rozena, e diz que a continuidade dos cultos de sua bisavó permanece nos dias atuais através das atividades de seu terreiro. O axé de Helena foi fundado em 1995, no bairro de Parque Paulista, em outro município da Baixada, Duque de Caxias. O terreiro possuía, em 2007, cerca de 40 filhos de santo, e pode ser considerado um terreiro grande, pois tem dois terrenos ao lado do barracão, com muito verde, onde cultivam plantas sagradas, importantes na manutenção do culto, já que “na tradição da nação Jeje, os voduns são assentados nos pés das árvores correspondentes ao seu asé.”

¹⁷⁵

¹⁷³BARROS, José Flavio Pessoa de. "As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro De suas origens à atualidade." Op. Cit., p. 126.

¹⁷⁴Depoimento de Helena Batista de Araujo, a Mãe Helena de Dan, concedida a Márcia Netto em 06 de março de 2007. NETTO, Márcia. (Coord.) e COSTA, Monica da. (supervisora). *Projeto-Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IPHAN-RJ, 2009.

¹⁷⁵Depoimento de Helena Batista de Araujo, a Mãe Helena de Dan, concedida a Márcia Netto em 06 de março de 2007. Op. Cit.

Helena de Dan, ao identificar a etnia e grupo de pertencimento do culto realizado em seu terreiro, não remete a um passado afro-baiano, pelo contrário, faz questão de enfatizar que o seu culto jeje é afro-carioca, o que denota que existe mais uma disputa em torno da memória acerca da matriz religiosa do candomblé tanto no passado quanto nos dias atuais:

“Então, o Candomblé, o Jeje que ficou aqui no Rio tem uma tradição. O Jeje de Salvador eu conheço, já fui à Cachoeira - Bahia. O nosso aqui do Rio, especialmente o da minha casa é o Jeje original, oriundo de África, mas não tem descendência de Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo. Aí, quando ela (Gaiaku Rozena) veio para o Brasil, fundou a casa de Jeje lá na Saúde. Então eu tenho aquela coisa de resguardar a tradição dela. Eu não fotografo minhas festas aqui em casa. Não são fotografadas nem filmadas. Até tenho problemas porque às vezes as pessoas vêm e trazem máquina! Aí eu tenho que pedir pra não fotografar, tem que pedir pra não gravar. Eu acho que isso hoje já não bate mais com a mentalidade do povo, mas infelizmente eu fico naquela de fazer e desagradar. Aí eu preservo e fico numa situação difícil. Eu tenho filhos-de-santo que são pais-de-santo, que têm casa, eles ficam até meio chateados comigo, mas todo mundo tira (foto) e não sei o que fazer”¹⁷⁶.

Percebe-se, assim, que predomina na memória da líder religiosa a preocupação com a manutenção do que julga "o modo tradicional" de sua bisavó fazer o culto. No entanto, percebemos que essa opção pela manutenção dos modos tradicionais de culto Jeje Mahin entra em choque com as transformações sociais ao longo do tempo e como resultado disso, surgem as inúmeras dificuldades para a disseminação das práticas. A dificuldade de lugares para plantar não só o axé da casa, mas também as árvores e folhas sagradas, acaba provocando ou o desaparecimento das práticas ou a necessidade de mudanças de endereço dos terreiros ou até de redefinições e adaptações das práticas e cerimônias. Na memória defendida por essa vertente do Candomblé, o tradicional dá o tom e faz parte do conjunto de aprendizados passados de uma geração para outra, assim o segredo e a fidelidade tem um papel importante na própria dinâmica de formação de um(a) filho(a) de santo. Mas aparentemente essa coerência se torna cada vez mais difícil diante das transformações sociais o que poderia explicar o número menor de casas dessa nação, pelo menos aqui no Rio de Janeiro, em comparação às práticas de outras nações religiosas.

¹⁷⁶Depoimento de Helena Batista de Araujo, a Mãe Helena de Dan, concedida a Márcia Netto em 06 de março de 2007. Op. Cit. Grifos meus.

2.1.2. O alufá Assumano Mina do Brasil.

Além dos candomblés de nação africana ou afro-baiana, existiam na cidade do Rio de Janeiro, praticantes de religiosidades afro-brasileiras cujas práticas sincretizavam sabedorias ancestrais africanas com referenciais mulçumanos. Estes eram considerados praticantes de magia negra uma vez que seus cultos eram procurados para se fazer praticas rituais de feitiçaria para o amor, a saúde, vinganças contra desafetos entre outras coisas, e ficaram conhecidos como "baixo espiritismo". Um desses líderes era Assumano Mina Brasil¹⁷⁷.

Na Rua *Visconde de Itauna 191*, Pai Assumano Mina do Brasil realizava em um sobrado as suas práticas religiosas¹⁷⁸. Nasceu provavelmente no Rio de Janeiro em 1880, uma vez que consta nos autos de um processo criminal aberto contra ele, em 1927, por praticar o "baixo espiritismo", que o acusado tinha então 47 de idade e era filho de Mohamed Salim e Fátima Faustina Mina Brasil.¹⁷⁹ Lembrado nas crônicas de Vagalume¹⁸⁰ e Edigar de Alencar¹⁸¹ como importante figura nas rodas de samba da cidade, segundo relatam, ele era o líder espiritual do sambista Sinhô e era para o seu terreiro que o compositor levava as composições feitas e as apresentava ao público; também era lá que recebia a devida proteção espiritual para fazer sucesso. As informações sobre o culto de Assumano dão conta de que ele era um alufá, um tipo de culto que misturava o culto aos orixás com referenciais mulçumanos, se diferenciando das práticas de outros candomblés da região e trabalhava no comércio¹⁸². Em seu culto realizava provavelmente trabalhos com ervas, defumadores e receitava beberagens e orações em arábicos e africano, uma vez que a batida policial ocorrida encontrou alguns materiais que permitiu a policia classificá-lo como envolvido com o ritual de magia negra:

¹⁷⁷FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Op. Cit., p.285.

¹⁷⁸ARANTES, Erika Arantes. *Negros do Porto. Trabalho, Cultura e repressão no Rio de Janeiro, 1900-1910*. AZEVEDO, Elciene... (et al) *Trabahadores na Cidade- Cotidiano e cultura no Rio de janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX.*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2009. pp. 139-140.

¹⁷⁹FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Op. Cit., p. 286.

¹⁸⁰GUIMARAES, Francisco. *Na roda do Samba* Op.Cit., p. 65.

¹⁸¹ALENCAR, Edigar de. *Nosso Sinhô do Samba* 2a Ed revisada e ampliada. Rio de Janeiro, Funarte, 1981. p.81.

¹⁸²FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Op. Cit., p. 288.

“Um par de chifres de carneiro, três caramujos grandes, uma panelinha de barro com dez embrulhos de pós de diferentes qualidades, um pedaço de pele de cobra, pequena quantidade de cabelos de cor castanha, sete vidros vazios e ainda três cartazes pendurados na parede”¹⁸³

Casos como este, com certeza incomodavam bastante a polícia que perseguia casas e lugares onde se praticava processos de cura através das ervas, daí uma perseguição maior aos cultos onde as entidades como preto-velho, exusavam “receitas” para promover a saúde ou para solucionar questões afetivas. Muitas casas com essas características estavam localizadas estrategicamente em locais de difícil acesso para a polícia, como no alto dos morros e nos bairros suburbanos, e indicam novas sínteses de práticas sócio-religiosas na cidade e adjacências. Provavelmente Assumano, ao contrário de Abedé, não possuía o alvará que o colocaria entre os membros do chamado “alto espiritismo”, uma vez que não descendia do candomblé tradicional, de origem baiana, que alcançava algum prestígio social, inclusive entre políticos da cidade. Talvez por isso, quando ocorreu uma batida policial em sua casa, em 25 de Outubro de 1927, ele foi levado à delegacia para responder a um processo de acusação por suspeição de praticar o baixo espiritismo. Porém, não foram comprovadas as práticas islâmicas durante as investigações e, após pagar fiança de 400 mil réis, conseguiu liberdade e o processo foi arquivado no ano seguinte¹⁸⁴. Casos como esse eram comuns também em Santana, onde no início do século XX havia um zungu em um cortiço na Rua Senador Eusébio, comandado por uma turca, a Maria Scheid, que aparece em ocorrências policiais por realizar Candomblé em 1905.¹⁸⁵ Essas mulheres driblavam a polícia e conseguiam liberdade, uma vez que seus nomes aparecem mais de uma vez em diferentes processos.

¹⁸³FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações*. Op. cit., p. 267.

¹⁸⁴FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações*. Op. cit., p.287.

¹⁸⁵GARZONI, Lericice de Castro. *Raparigas e meganhas em Santana- (Rio de Janeiro, 1905)* Op. Cit.,p.172. A identificação de Maria Scheid como “turca”pode indicar uma origem muçulmana, assim como Assumano.

2.1.3. Os sincretismos do “canjerista” João Gambá e de sua descendência no Rio de Janeiro e em Niterói.

João Miguel Gonçalves Junior, ou João Gambá, possuía um terreiro na Travessa do Castelo, localizada no Morro do Castelo, onde trabalhava com o culto das almas e guardava ligações com os preto-mina. Ele era africano, migrou para o Rio de Janeiro nos últimos anos do século XIX. Segundo o depoimento de seu filho, José Miguel Gonçalves (filho do africano com uma portuguesa e, também pai de santo) ao IPHAN em 2008, seu pai carnal foi feito no santo por João Alabá no Catete, e em 1904 migrou para Niterói, onde além de candomblé, executava práticas da Umbanda:

Márcia Netto- Mas ele já era de Candomblé?

Pai Miguel - “Já era. Meu pai fez santo com João Alabá. Em Niterói começou com a Umbanda em 1904. Em 1914, quando aconteceu a febre espanhola, se diz que meu pai, nessa época, 1914 começou atendendo as pessoas que chegavam com a febre, através da macumba, das ervas conseguiu se firmar como pai-de-santo na Umbanda, mesmo sofrendo perseguição policial. Meu pai não tinha direito de arranjar emprego porque era rotulado de canjerista. João Gambá era canjerista” (...) “ Não chamavam de macumbeiro, chamavam de canjerista. Tinha um delegado, Coelho Gomes, o desejo dele era ver o canjerista descer com a mesa, o altar na cabeça, e nunca conseguiram prender meu pai, fui criado vendo toda essa repressão, às vezes, meu pai estava conversando com os amigos, e a cavalaria do Fonseca, os que os pretos-velhos chamam de canelas-pretas, usavam uma perneira –preta, eles arrombavam a porta para ver se flagravam meu pai tocando macumba, ele tocava macumba, firmava Exu cá embaixo, e a polícia nunca acertava o local que ele tocava”.¹⁸⁶

O cronista Luiz Edmundo, escreveu um conjunto de crônicas sobre a cidade do Rio de Janeiro no início do século XX¹⁸⁷ e percorreu diversos pontos da cidade, entre os quais alguns morros. O objetivo desse autor não foi o de estudar os terreiros visando entender sua organização sócio cultural e, na verdade, quando relata a existência das casas de cultos o faz com o intuito da crítica e do combate. No entanto, ao ler uma das suas crônicas sobre os morros da cidade, encontramos referências sobre um líder religioso chamado João Gambá, muito provavelmente o mesmo africano pai carnal de Miguel. O que o cronista descreve como uma espécie de “panaché religioso”, era a mistura de elementos dos cultos africanos, com outros

¹⁸⁶Depoimento de José Miguel Gonçalves, realizada em 04 de Janeiro de 2008, concedida a Márcia Netto, Leandro M. Silveira e Flávia Figueiredo. In: NETTO, Márcia. (Coordenadora) e COSTA, Mônica da. (Supervisora) –*Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, IPHAN-RJ, 2009.

¹⁸⁷EDMUNDO, Luiz. “*O Rio de Janeiro do meu tempo*”- Luiz Edmundo. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

do kardecismo, um pouco de fé católica e rituais indígenas, característicos da Umbanda e do Omolocô:

“Em casa de João Gambá de Luanda, na Travessa do Castelo, a macumba estadeia. Os ídolos que se evocam chamam-se Ogum, Xangô, Oxalá, São Jorge, São Cosme, São Damião e Santo Onofre. Como nas igrejas católicas, a entrada é franca, mas logo à porta há uma caixa de esmolos que, se não reclama óbulos para a cera de santo, pede para o espermacete da iluminação do templozinho, que se resume em dois ou três aposentos dando para uma área suja, onde em balaio de vime, arrulam pombos, cacarejam galinhas, cruzam jabutis e um truculento bode, preso a uma cadeia de ferro, cornúpeto e violento, marra, berrando atro adoramente. É a fauna do sacrifício que se transforma, depois, em macabros orixás ou feitiços. As galinhas são pretas, como o bode, os pombos brancos. Para os jabutis é que não se reclama uma cor especial. Notar que o santo da macumba ou canjerê a quem se oferece a vida do animal morto, não se alimenta se não do “espírito” do que representa iguaria, a inanimada oferenda, as sobras de orixá resvalando para o apetite do diretor do rito, para os cambotos ou para outras dignidades de funçanata pagã, após a cerimônia”¹⁸⁸.

O que o cronista de modo discriminatório, chama de “mistura” e “funçanata pagã”, denota a existência de novas sínteses de praticas religiosas católicas e africanas, convivendo e disputando espaço com os candomblés da área portuária e enfrentando ao que tudo indica mais dificuldades para atuarem na região. O fato de ser filho de Alabá pode ter sido uma estratégia do africano para conseguir algum prestígio e mais tranqüilidade para as suas atividades. Os cultos religiosos de Pai Gambá possuem características tanto do candomblé (orixás, oferendas) quanto dos “feiticeiros” dos zungus da cidade (praticas de cura), o que já mostra a diversificação das práticas como um caminho possível e que foi trilhado por Gambá no início do século XX.

Ainda segundo seu filho carnal, João Gambá ao migrar para Niterói organizou um terreiro que passou por vários bairros - Morro de São Lourenço, Pendotiba e Tenente Jardim -, antes de fixar no Morro do Castro, em 1977. Gambá faleceu em 1954, deixando como herdeiro seu filho mais velho, que faleceu quatro anos depois. Foi quando Miguel assumiu a casa que mantém até hoje. Segundo a esposa do pai de santo:

“Hoje a casa é dirigida por Pai Miguel - José Miguel Gonçalves. Com 56 anos de santo, Pai Miguel também mantém a tradição do culto herdado de Pai Antônio Patrício - filho-de-santo de João Lessenge, do Bate-Folha, em 1958. Ficou dez anos sem pai-de-santo, depois tomou obrigação com Deoclécio, em 1970, que era do Tumba-Jussara, filho de Ciriaco de Jesus. Quando Pai Deoclécio faleceu, ficou 12 anos sem pai-de-santo, então em

¹⁸⁸EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo* Op. Cit., pp.135-137.

2002 ele resolveu tomar obrigação com Pai Valdomiro Baiano, passando a fazer parte do Ilê Asé Baru Lepê”.¹⁸⁹

O exemplo que acabamos de ver expressa mais uma vez que nem todos os líderes religiosos existentes na cidade no início do século XX pensavam da mesma maneira. Enquanto alguns optam por se manterem fieis à tradição de seus aprendizados, preservando uma “essência”, outros como este africano trilhava outro caminho. Fez santo entre os ketus, adotava práticas dos cultos da Umbanda e Omolocô, mudou para Niterói onde, ao lado do Pai Honorato, realizou batuques em São Lourenço em 1910 e seguiu por outros bairros. Também os seus descendentes, continuaram a exercitar esse caminho mais tarde. Diferente de outros terreiros que buscam elencar através da memória oral uma trajetória histórica de pureza e fidelidade de suas práticas, aqui de modo distinto, aparece sempre a memória positiva da diversificação das práticas. Pai Miguel afirma:

“Eu costume dizer Márcia que não adianta fazer o Candomblé do Rio de Janeiro igual ao da África, você não faz o da Bahia igual ao do Rio de Janeiro, igual ao de Pernambuco, ele é regional” (...) “Cantiga de Angola que a gente canta em um estado não é igual ao outro, chegam um ponto em que elas se trocam” (...) “A gente reza um cequessê diferente do da Bahia, reza um kibu diferente do cequessê da Bahia.”¹⁹⁰

Podemos concluir até aqui que a área central do Rio de Janeiro possuía um amplo e diversificado conjunto de práticas sócio religiosas afro-brasileiras que longe de estar circunscrita a aquele pedaço da cidade, dialogava com áreas do seu entorno. Tais práticas, como vimos, podiam dialogar entre si, ou se chocar. Desse movimento em alguns casos, surgiram novas sínteses e em outros provocaram cisões internas, o que expressa o quanto essas práticas são dinâmicas e dialogam com os lugares nos quais se inserem e dependem dos sujeitos que as realizam. A seguir, enveredaremos pelas trilhas do omolocô, referencial religioso dos negros bantos e seus descendentes.

¹⁸⁹Depoimento de Janaina Gonçalves, esposa de Pai Miguel e uma das responsáveis pela a Memória do Terreiro Ilê Asé Baba Olwô Omim. Realizada em 04 de Janeiro de 2008, concedida a Márcia Netto, Leandro M. Silveira e Flávia Figueiredo. In: NETTO, Márcia. (Coordenadora) e COSTA, Mônica da. (Supervisora) –*Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*, IPHAN-RJ, 2009.

¹⁹⁰Depoimento de José Miguel Gonçalves, realizada em 04 de Janeiro de 2008, concedida a Márcia Netto, Leandro M. Silveira e Flávia Figueiredo. In: NETTO, Márcia. (Coordenadora) e COSTA, Mônica da. (Supervisora) –*Projeto de Mapeamento de Terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro*. IPHAN-RJ, 2009.

2.2. Os caminhos trilhados pelos bantos na cidade e no Omolocô.

Comparativamente ao candomblé afro-baiano, as práticas socio-religiosas de referencial banto enfrentavam maiores dificuldades para conseguir se livrar das perseguições policiais na cidade do Rio de Janeiro e necessitaram elaborar estratégias para estabelecer os seus laços na cidade, uma delas foi estabelecer-se em lugares estratégicos como os morros e a área suburbana. Isto ocorria a meu ver por conta de algumas diferenças entre as duas formas de organização de práticas religiosas. Primeiro porque os praticantes do candomblé das nações possuíam uma estrutura e poder de barganha com o poder político que os praticantes dos cultos de omolocô não tinham, ou possuía em menor escala. Outra e mais marcante diferença está nos fundamentos das práticas, uma vez que os bantos realizam praticas de cura, consultas com preto-velhos, caboclos e exus e utilizam abertamente a magia e os receituários destas entidades nos seus cultos, daí serem perseguidos por praticarem magia negra ou "curandeirismo", o que intensificava a repressão policial sobre eles.

Esses terreiros são desdobramentos de práticas religiosas como as que ocorriam nos zungus da área central no século XIX¹⁹¹ e que com o passar dos anos, devido a repressão policial, fim dos cortiços e necessidade de novos lugares para moradia se deslocaram para áreas suburbanas da cidade do Rio de Janeiro, com destaque para os morros de Mangureira, Estácio, Salgueiro e Madureira, onde estas práticas ganharão novas contribuições e modificações quando entram em contato com as experiências de negros migrantes do Vale do Paraíba, Minas Gerais e Espírito Santo. Neles, a preocupação com as filiações e linhagens, tão presentes nas memórias dos filhos de santo do candomblé afro-baiano não aparece como elemento importante para a construção da identidade do grupo, o que chama a atenção é o valor que os praticantes dão ao lugar onde semearam e vivenciaram seus projetos de vida e lutas cotidianas.

Outrossim, essas filiações não aparecem porque os projetos sobre memórias do "povo de santo" não incluíram representantes destes grupos entre os entrevistados e as informações sobre eles aparecem no interior de entrevistas realizadas com sambistas. Por esta razão, as pistas são fragmentadas, aumentando a dificuldade de recuperar os seus percursos de formação e afirmação "no santo"

¹⁹¹ FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Op. Cit., p.280.

assim como suas filiações e linhagens. Diante disso, optei por estruturar esta segunda parte do capítulo pela organização espacial dos praticantes do omolocô.

2.2.1. “Mangueira - um território afro-brasileiro que gerou muitos frutos”.

“Nasci em Mangueira , no dia 03 de agosto de 1902, onde atualmente está a quadra de esportes e o posto médico do morro. Meu pai era ferroviário e, naquela época, os trabalhadores da Estrada de Ferro da Central do Brasil tinham licença para ocupar aquela área. Quando, mais tarde, demoliram as casas que ali existiam, para devolver o terreno para a companhia, fiquei sob a custódia de um padrinho meu, que era o primeiro dono do morro, Tomás Martins.¹⁹²”

Por volta de 1908, por conta das reformas em torno da Quinta da Boa Vista, antigos moradores de pequenas casinhas em volta dela, a maioria soldados do 9º regimento, migraram para o morro.¹⁹³ Poucos anos depois, por causa de um incêndio ocorrido no morro de Santo Antônio, boa parte de seus moradores chega a Mangueira que passa a ser constituída por um número expressivo de negros, filhos e netos de escravos. No documentário *Mangueira 28*,¹⁹⁴ o radialista Rubem dos Santos, o Confete, diz que adeptos do Candomblé e da Umbanda ao migrarem para a Mangueira levaram e enterraram ao pé do morro o Exu Cemimbá Coruja, que os protegia:

“A turma lá era mesmo do jongo e do feitiço, inclusive até hoje. Depois acabei descobrindo que tinha um Exu plantado no Morro de Mangueira. Vejam é um Exu com nome banto também, Cimembá. Hoje eu posso afirmar que a partir do jongo, da tradição africana, vinda dos negros bantos, tudo aquilo deu o, essa energia que até hoje a Mangueira consegue transmitir. Ela tem essa herança atávica e essa herança há de perdurar por muitos e muitos anos. Salve a Mangueira, Salve Cimembá. Esse Exu que

¹⁹²Depoimento de Carlos Moreira de Castro, “Carlos Cachaça”, morador do morro da Mangueira, sambista, compositor e fundador do GRES Estação Primeira de Mangueira, concedido ao MIS em 26 de Fevereiro de 1992. Participaram como entrevistadores: Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner. Museu da Imagem e do Som, Série “Pioneiros do Samba”.

¹⁹³REIS, José de Oliveira. *O Rio de Janeiro e seus prefeitos: evolução urbanística da cidade*. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1977, p.55.

¹⁹⁴*Me dá o que é Meu- Mangueira 28- Homenagens aos fundadores do GRES Mangueira* . Documentário organizado e produzido por: OTAVIANO, Luiz. BARRETO, Cristina. ARAUJO, Lula. RODRIGUES, João. VALENTE, Valeria. Valente, LUTHI, Beto, em parceria com docentes da UERJ e com a Escola de Museologia da UNIRIO, 1995.

mantêm essa mangueira em pé, essa mangueira que dá galhos para todos os lados”¹⁹⁵

O número de adeptos das religiões afro já era grande no morro na década de 1910 e alguns casebres serviam de templos, entre os principais estavam os de Tia Tomásia e o de Tia Fé. Segundo a entrevista de Darque Dias Moreira, ex presidente do GRES Mangueira entre 1975 e 1976, a Marília Trindade e Arthur Oliveira¹⁹⁶, e neto de Tia Fé, ela se chamava Benedita de Oliveira, nasceu em Primeiro de Agosto, provavelmente em 1850, na África. Passou como escrava pela Bahia veio para o Rio de Janeiro para o bairro da Saúde, no final do século XIX. Após ficar viúva, morou com Hilário Jovino, o fundador de diversos ranchos na cidade. Antes de morar no “Buraco Quente”, viveu próximo ao viaduto, em uma casa muito grande, onde ela abrigava aqueles que necessitavam de alimento e repouso, processo parecido com os que ocorriam nas casas de Ciata e Carmem. Ele cita que sua avó chegou ao Morro na década de 1910 e que trabalhou como babá na casa da família Darke de Matos e do ex-presidente do Fluminense Mário Pólo. Fé sempre trajava vestimenta de baiana, e em sua casa realizavam-se as grandes festas dos ranchos e Omolocô do Morro de Mangueira¹⁹⁷. Sobre Tomásia, os registros são poucos, mas registra-se que executava as mesmas práticas socio-religiosas que fazia a Tia Fé.

Foram essas tias que fundaram alguns blocos, ranchos e cordões. O rancho “Pérolas do Egito”, relatado também em crônicas de João do Rio, foi criado por Tia Fé, considerado o mais antigo do morro e desfilava pelas ruas do centro. Outros ranchos foram criados depois como os “Guerreiros da Montanha”, “Trunfos da Mangueira” e o “Príncipe das Matas”, organizado pelo pessoal do Santo Antônio em Mangueira e entre os freqüentadores, estavam Zé das Pastorinhas e Teodoro que era irmão de Tia Amélia do Quitundi, moradora do terreiro de Ciata. Esses tipos de agremiações e ranchos, como o “Príncipe das Matas” e os terreiros expressavam e funcionavam não só como um dos espaços criados para recreação, associação e religiosidade daquele grupo de trabalhadores informais e domésticas, em sua

¹⁹⁵Depoimento de Rubem dos Santos, radialista e sambista conhecido como Rubem Confete, concedido a Luiz Otaviano, Cristina Barreto, Lula Araujo, João Rodrigues, Valeria Valente, e Beto Luthi. *Mangueira 28*. Documentário realizado em parceria com docentes da UERJ e com a Escola de Museologia da UNIRIO, em 1995.

¹⁹⁶SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Rio de Janeiro, Livraria Olympio Editora, 1980, p.11.

¹⁹⁷Idem, pp. 11-12.

maioria, mas também eram lugares para “matar a fome” quando não se tinha o que comer, assim como era neles que se forjavam as contrapartidas para disputarem o direito de praticarem os seus lazeres e fé na cidade¹⁹⁸.

Segundo Carlos Cachaça os ranchos das tias tinham muita força na comunidade e foi a partir das reuniões nas casas de santo que ele e seus amigos constituíram um território onde religiosidade, batuques e samba se combinavam, compondo um mesmo movimento, que era partilhado por homens e mulheres. Nesse movimento não cabe separar o lugar do sagrado e do profano, porque fazem parte do mesmo processo, partilham um conjunto de experiências, entre elas a de serem perseguidos e visto como vagabundos. Mas eram trabalhadores da estiva, da ferrovia e informais, pessoas que frequentavam terreiros e por lá faziam samba também. Ao ser perguntado por Marília Trindade e Arthur Poerner sobre os ranchos, sambas e candomblés, Carlos relembra:

“Eram os ranchos Pérola do Egito, o Trunfo da Mangueira. O Pérola do Egito era o rancho das “tias”. Havia o bloco da Tia Tomasia, da Tia Fé e varios outros que eu não me lembro (...) Quem levou o Samba para a Mangueira foi Eloi Antero Dias, entre 1915 e 1916. Em Mangueira não havia samba, havia macumba depois a macumba virava samba e quem levava o samba para o buraco Quente era o Eloi (...) Eloi Antero Dias era estivador, frequentador do samba. Foi presidente do Império Serrano e da Deixa Falar, no Estácio. A parte mais influente do samba era dirigida por ele. Era dono de terreiro de Macumba (...) O samba sim, saiu da macumba, nos idos dos anos de 1915, 1916 e 1917”¹⁹⁹

Podemos identificar o Morro da Mangueira como mais um território de praticas sócio religiosas afro-brasileiras já nas primeiras duas décadas do século XX, repleto de culturas, modos de viver as experiências de base negra, compartilhadas não somente por negros, mas também por imigrantes portugueses que moravam por lá, como era o caso dos moradores da Vacaria na parte mais alta do morro. Lá estas práticas se mesclaram a outras festividades, como a Folia de Reis e os Calangos e seus moradores inventaram outras como blocos, sambas e escolas de samba, fruto das experiências cotidianas que enfrentavam para constituir as saídas para viver e morar, trabalhar e ter lazer na cidade²⁰⁰.

¹⁹⁸Ibidem, p.12.

¹⁹⁹Depoimento de Carlos Moreira de Castro, “Carlos Cachaça”, morador do morro da Mangueira, sambista, compositor e fundador do GRES Estação Primeira de Mangueira, concedido a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner e realizado em 26 de Fevereiro de 1992 no Museu da Imagem e do Som.

²⁰⁰Depoimento de Devanir Ferreira, o Tatinho da Mangueira , compositor e sambista concedida a Cristiane e Ricardo Cotrim. Reproduzido de: COTRIM, Cristiane e Ricardo. *Xangô da Mangueira* -

Assim como nas casas das tias Ciata, Amélia, Perciliana e Carmem, todas na área central, estes terreiros no Morro da Mangueira, além de festejos e samba, eram lugares de confecção de quitutes, doces, comidas e vestimentas com as quais essas mulheres ganhavam a vida²⁰¹. Mônica Velloso afirma que, de modo similar à organização criada por Ciata e suas companheiras, também em Mangueira era sob a égide dos matriarcados das tias que se organizava a vida social do grupo. Os laços de sociabilidade e solidariedade eram tecidos e se expressavam no cotidiano de trabalho e luta por sobrevivência e não apenas nas horas dos cultos e festas. No conjunto de morros que compõe Mangueira, o número de tendas, biroskas, pequenos armazéns e vendinhas é muito grande e está ligado a uma forma de seus moradores ganharem a vida, trabalharem e tirarem o sustento dentro da própria comunidade. Marília Trindade e Arthur Oliveira, em fins da década de 1970, relacionaram cerca de quarenta tendinhas no Morro, entre elas a tendinha de Nair Grande, que também foi mãe de santo e batuqueira por voltas das décadas de 1910 e 1920, quando somente homens tocavam. Clovis Scarpino, um morador antigo e dono de um comércio desse tipo, descreve as tendinhas como "uma porta aberta com dois litros de cachaça, balas e cocadas para crianças. E lingüiça e álcool"²⁰².

Além dos ensinamentos sobre o modo de cultuar os santos, muitos terreiros possuíam também o papel de ajudar os moradores através da caridade e da oferta de comidas nas festas. Waldomiro José Rocha- o Babaú da Mangueira- compositor, sambista e ogã de terreiros pelo morro, participou do depoimento de Carlos Cachaça ao MIS em 1992 e, nesta ocasião, falou sobre a importância dessas casas para trabalhadores que assim como ele, quando estavam enfrentando dificuldades financeiras recorriam aos terreiros para matar a fome, porque lá encontravam sempre alimento: "Ah, eu só ia para tomar café com pão de vez em quando. Às vezes as coisas estavam mal, eu sabia que lá tinha café com pão, eu não perdia uma"²⁰³.

Recordações de um velho batuqueiro. Rio de Janeiro, Casa Cooperativa de Artistas Autônomos, 2005, p.36.

²⁰¹VELLOSO, Mônica. *As tias baianas tomam conta do Pedaco*. Op. Cit., pp. 25.

²⁰²Depoimento de Clovis Scarpino, sambista e morador do Morro de Mangueira a Marília Trindade e Arthur Oliveira na década de 1970. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., Anexo III. p.154.

²⁰³ Intervenção de Waldomiro José Rocha, o Babaú da Mangueira, Compositor, Musico e um dos importantes tocadores de atabaques nos terreiros afro-brasileiros na Mangueira durante o depoimento prestado por Carlos Cachaça concedido a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Waldomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha

Os terreiros de Omolocô estavam intimamente associados aos antigos cordões e ranchos que existiam no morro e além de ocupar o mesmo território, deles participavam os filhos de santo dos terreiros, que aproveitavam o carnaval para expressar a cultura afro-brasileira com mais liberdade. Carlos Cachaça menciona três importantes ranchos, espalhados por diferentes áreas do morro da Mangueira que possuíam força na década de 1910:

“Quando os cordões começaram a desaparecer, por motivos que eu desconheço, apareceram os ranchos. Foi um pouco antes da Primeira Guerra, que começou em 1914. Me lembro de três O Pingo do Amor, O Pérolas do Egito e O Príncipe das Matas. O Pingo de Amor ficava do lado esquerdo de quem vem da central. Havia um pátio onde existiam as coudelarias do Derby Club. Benedito Eleutério, guarda-freios da Central do Brasil, era o presidente do rancho. O segundo, Pérolas do Egito, ficava na Casa da tia Fé, no Buraco Quente”²⁰⁴

Carlos Cachaça menciona também na entrevista que na casa de Fé, por volta de 1915-16, ocorriam os contatos e as trocas de experiências entre os sambistas e terreiros de Mangueira com sambistas e religiosos dos subúrbios e a importância de Mano Elói nesses encontros e articulações:

“Nessa época, o Samba começava a aparecer em Mangueira, trazido quase sempre pelo Moleque Eloi- Eloi Antero Dias. Ele morava na famosa estação de Dona Clara, reduto dos maiores valentes, macumbeiros e batuqueiros. Ele chegava aqui acompanhado de Pedro Moleque, Pedro Lambança e outros. O terreiro preferido deles era o do da tia Fé. Elói era pai-de-santo respeitado. Nos terreiros tinha a festa do santo. Quando terminava, começava o Samba. A Música que predominava em todos os lugares, aqui, era de autoria do Elói e foi por muito tempo, a coqueluche de vários carnavais e festejos da Penha. Dizia assim: O padre diz miserê, miserê, nobis miserê, O padre diz miserê, miserê, nobis misere”.²⁰⁵

“O samba começou ali porque Eloi era freqüentador da macumba da Tia Fé. Quando terminava a macumba ele ia lá para o Buraco quente com o Samba. Porque o samba era no chão, no terreiro. Isso nos idos de 1915;16, por ai. Foi quando os blocos começaram a sair cantando o samba. Logo a origem do samba em Mangueira não foi escola de samba e sim Elói Antero Dias”²⁰⁶.

guarda da Mangueira e Arthur Poerner e realizado em 26 de Fevereiro de 1992 no Museu da Imagem e do Som.

²⁰⁴Depoimento de Carlos Cachaça a Marília Trindade e Arthur Oliveira na década de 1970. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., pp. 25 e 26.

²⁰⁵Idem, p. 28.

²⁰⁶Depoimento de Carlos Moreira de Castro, “Carlos Cachaça”, morador do morro da Mangueira, sambista, compositor e fundador do GRES Estação Primeira de Mangueira, concedido a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner e realizado em 26 de Fevereiro de 1992 no Museu da Imagem e do Som.

No morro de Mangueira, como podemos observar a partir dos cultos e festas oriundas do Omolocô aparecem novas sínteses religiosas, além de um aspecto importante que é o dialogo aberto com os moradores dos subúrbios, para onde migraram negros de origem banta e onde o Omolocô encontra ambiente fértil. Além da casa das duas tias, no complexo de Mangueira existiam homens, líderes de casa de santo como Lourenço, Horácio, "seu" Julio e o famoso Zé Espinguela, este último um dos responsáveis pela organização do primeiro desfile oficial das escolas de samba em 1930²⁰⁷. Babaú da Mangueira relembrou também alguns fatos ocorridos no terreiro de seu Horário, nos anos 1920 e 1930 e mencionou ser comum pessoas de classe média subirem o morro atrás dos conselhos do Exu que se tornara famoso:

“Não, a coisa vinha melhorando, porque tinha um santo que fazia coisas impossíveis e o pessoal cá de fora ficou sabendo. Por exemplo, o falecido Horácio, numa ocasião disse assim. Olha vocês não acreditam que eu sou eu..., essas coisas todas. Ele estava com aquele que chamam Exu, e continuou. Vai, panha uns litros pra mim, de garrafa. Chegou, bateu na garrafa toda, fez aquele montão de caco de vidro, ai limpou os pés, mostrou a sola do pé, subiu ali em cima e sambou. Eu fiquei todo arrepiado. Depois mostrou o pé limpinho. Muita Gente foi contar para os outros: Lá na macumba o santo é de verdade mesmo. Por isso o pessoal da classe media passou a freqüentar a macumba”.²⁰⁸

Carlos também freqüentava as macumbas, foi cambono²⁰⁹ no terreiro de seu Júlio, e esclarece que este pai-de-santo era genro da Tia Fé. Os terreiros de Tia Fé, Seu Julio e Horácio eram da raiz Omolocô, mais comum entre os negros bantos e diferente do candomblé baiano. Sobre o terreiro do Seu Julio, o seu neto, Sinhozinho²¹⁰ conta que quem recebia o Exu Cemimbá era o seu avô, que também recebia o Oxossi Ganga Macaia Rei Gentil da Guiné. Ele conta que décadas mais

²⁰⁷Intervenção de Valdomiro José Rocha, -o Babaú da Mangueira- Compositor, músico e um dos importantes tocadores de atabaques nos terreiros afro-brasileiros na Mangueira durante o depoimento prestado por Carlos Cachaça concedido a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner e realizado em 26 de Fevereiro de 1992 no Museu da Imagem e do Som.

²⁰⁸Idem.

²⁰⁹Assistente do líder religioso ou entidade. Responsável por traduzir o que é falado quando consulente não entende e por levar os despachos nos rios, matas e encruzilhadas. O compositor Cartola também trabalhou como cambono em terreiro. Ele cambonava o Exu Cemimbá Coruja, e o trabalho era remunerado, o que fazia com que alguns utilizassem também a tarefa para ganhar uns trocados, ajudando na renda familiar. SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.59.

²¹⁰Depoimento de Sinhozinho, morador da Mangueira na década de 1970, concedido a Marília Barbosa, Carlos Cachaça e Arthur Filho. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.59.

tarde quando Tia Fé parou de realizar os seus cultos, quem herdou seu terreiro foi o genro, seu Horácio. Já sobre as histórias vividas no terreiro do Lourenço, Babaú diz nunca ter recebido um santo, pois ogã exerce somente a função de tocar atabaque, mas que nos batuques os santos o procurava para que ele tocasse os pontos deles nos terreiros. Pelo que posso constatar até aqui, esses tipos de terreiros associavam várias orientações religiosas porque realizavam práticas de cura com ervas e receitavam através das entidades, diferente das práticas do Candomblé.

José Espinguela foi importante pai-de-santo tanto no Engenho de Dentro quanto no morro de Mangueira, onde a sua atuação se faz notar nos anos 1920 nos terreiros e nos sambas que partilhava com Cartola, Cachaça e outros “meninos e meninas da Mangueira”²¹¹. Nelson Nóbrega Fernandes afirma que Espinguela, foi um dos nomes que reuniram diversos grupos de sambistas e macumbeiros da cidade para participar do primeiro concurso de samba. Desse concurso participaram além da Mangueira e Portela, a Deixa Falar, a Unidos da Tijuca e a Vizinha Faladeira - escola da Gamboa, fundada por pessoas do santo, entre as quais Tia Carmem do Xibuca -, escolas que faziam parte de comunidades ligadas a terreiros ou próximos a elas.²¹²

No período pré- carnavalesco de 1929, foi realizado o primeiro concurso de samba na casa de Espinguela²¹³, no bairro do Engenho de Dentro, subúrbio da Leopoldina, e o dia escolhido foi o 20 de Janeiro, dia de Oxossi. No entanto, os prêmios foram entregues na Praça Onze. Constituir um concurso de tal monta, com esse conteúdo é uma nítida forma de mostrar para a sociedade outra imagem sobre sambistas e moradores dos morros e subúrbio, se afastando da imagem de praticantes de festividades que terminavam só em violência, tão vinculadas naquele período pela crônica jornalística. Se a essa altura, o carnaval da Praça Onze, já se sobrepunha em muito às tentativas de organizar o carnaval nos moldes europeus

²¹¹SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.59.

²¹²FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escola de Samba: Sujeitos celebrantes, objetos celebrados*. 1a. Ed. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1999, p.72.

²¹³No Jornal *A Nação* de 1º de Março de 1935, Espinguela menciona que foi ele quem realizou o primeiro concurso, onde a Portela foi campeã. Pelo que podemos acompanhar até aqui ele morou em Mangueira antes de ir para o Engenho de Dentro. Dona Luciola, uma senhora de 109 anos, que talvez seja a mais antiga moradora do morro onde foi parteira e mãe de santo, informa em depoimento que foi irmã de santo de Zé Espinguela, e ele que além de pai-de-santo, era jongueiro, arengueiro e precursor dos concursos em 1929. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.59.

das elites, os sambistas ainda eram fiscalizados e enfrentavam embates com a chefatura de policia²¹⁴. Ao constituírem novas formas de organização cresceram, constituíram o samba e as escolas de samba que mesmo a contragosto das elites, anualmente saiam às ruas para brincar o carnaval na Praça Onze. Os sambistas e batuqueiros de Mangueira faziam parte dessas experiências e a partir das suas praticas e sociabilidades analisadas aqui, podemos identificar que ali no morro os partícipes criaram uma territorialidade importante para enraizar práticas sócio-religiosas e musicais que expressam a criação de caminhos para que esses moradores pudessem expressar as suas culturas e identidades na cidade do Rio de Janeiro.

2.2.2. Madureira, Dona Clara e Serrinha.

Desde os primeiros anos do século XX, o bairro de Madureira pode ser considerado um dos territórios ocupados por um grande contingente populacional de negros que além de morar naquela região, lá encontrava trabalho e realizava também festas e cerimônias religiosas diversas. Em meio a tensões e sob o olhar vigilante da policia, driblando as perseguições policiais e o estigma de serem representantes do atraso e do subalterno, criado por jornalistas, imprensa e por autoridades que viam no “modo de vida rural”, o símbolo do atraso e de incivildades, estes trabalhadores construíram entre 1900 e 1910 suas próprias estratégias de sobrevivência material e cultural na região²¹⁵. Comparando os censos de 1890 e 1906, referentes à freguesia de Irajá, onde Madureira estava inserido, podemos notar um crescimento do contingente populacional negro substancial. De 1890 para 1906, o número de habitantes em Irajá salta de 13.126 habitantes para 27.406, sendo que o tipo de atividade de trabalho principal continuava sendo o agrícola que exigia baixa qualificação:

“Do ponto de vista profissional, no entanto, nos primeiros anos deste século reafirma-se a permanência da maioria da população de Irajá em atividades agrícolas, assim como o predomínio de funções com baixa qualificação e vinculadas a serviços domésticos e esporádicos. Agricultura, horticultura e atividades afins reuniam 1.194 brasileiros e 935 estrangeiros, do sexo masculino. Jornaleiros e trabalhadores braçais também se apresentavam como ocupações basicamente masculinas, com destaque dos brasileiros (957) frente aos estrangeiros (430). No serviço doméstico, por outro lado,

²¹⁴SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989, p.8.

²¹⁵CRUZ, Alline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Planejamento Urbano e Regional, IPUR- UFRJ, 2007, p.74.

notadamente de caráter feminino, segundo este censo, empregavam-se mais brasileiras (3.890) que mulheres de outras nacionalidades (635).²¹⁶

No início do século, o número de ex-escravos e seus descendentes, provenientes das fazendas da região do Vale do Paraíba e do interior de Minas Gerais para a freguesia de Irajá e para o bairro de Madureira é bastante significativo e foram elas que ocuparam os postos de trabalho menos qualificados. A maioria dos homens negros trabalhava nas lavouras, ou no caso das mulheres como empregadas domésticas ali e em outros bairros da cidade²¹⁷. A vida social, portanto era marcadamente rural para esses trabalhadores que traziam consigo suas experiências e práticas sócio culturais, marcadas pelo referencial banto. No bairro, realizavam festas religiosas, a música e a dança de origem afro-brasileira trazida, e constituirão outras a partir dos contatos com referenciais das culturas afro-brasileiras dos que migravam da área central da cidade, assim como com os imigrantes, portugueses em sua maioria.²¹⁸ Embora existissem reclamações na imprensa local e mesmo diante da vontade de alguns moradores de classe média em se livrar dos vizinhos e suas práticas, Madureira se constituiu como uma das opções possíveis para moradia de parcelas da população negra na cidade, onde puderam recriar algumas práticas sócio-religiosas de matriz afro-brasileira, entre elas o Omolocô, blocos carnavalescos e anos mais tarde as primeiras agremiações carnavalescas.

Na década de 1910, já existiam no bairro alguns clubes ou ranchos carnavalescos como *Caprichosos de Madureira*, *Cornetas de Madureira* e *Sereno de Prata* que rivalizavam entre si e brincavam o carnaval²¹⁹. É preciso entender que fazia parte do “brincar carnaval”, não só desfilas pelas ruas do bairro mas, sobretudo, rivalizar e confrontar-se com outras agremiações. Dentre as formas como este embate acontecia estava o roubo do estandarte do oponente, daí a presença do mestre-sala, dançando e capoeirando para proteger a bandeira e sua dama da ação de componentes de outro grupo que ficavam escondidos na mata ou na espreita

²¹⁶Idem, p.77.

²¹⁷SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989, pp.04-06.

²¹⁸MUSEU DA PESSOA. Coleção Bairros do Rio de Janeiro. *Madureira e Osvaldo Cruz* Rio de Janeiro. Editora Fraiha 2011. Disponível em: http://www.museudapessoa.net/sescricio/artigos_madureira.shtml. Acesso em: 15 ago 2011.

²¹⁹CRUZ, Alline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro:uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. Op. Cit., p.101.

esperando a hora de agir. Além dos festejos de momo, as lideranças executavam práticas de capoeira no intuito de disputar quem era o bambambã da área, mas divergências étnicas e pessoais não devem ser descartadas, isso tudo, acabava muitas vezes em brigas, navalhadas e inquéritos policiais. Aline Cruz abordou um dos entreveros entre as agremiações por meio de um processo crime contra alguns dos líderes desses grupos carnavalescos:

“Era sábado, 16 de abril de 1911, quando os grupos carnavalescos Sereno de Prata, Caprichosos de Madureira e Cornetas de Madureira decidiram sair, à noite, pelas ruas da 6ª Circunscrição Suburbana para realizar uma “passeiata”. Ao se encontrarem no largo do Otaviano – cujo nome faz referência ao dono daquela venda que proibiu a doméstica Eulália de fazer compras –, ocorreu uma briga entre os membros dos grupos, da qual saíram feridos dois integrantes do Sereno de Prata: Juca Bombacha, que não trabalhava mais como cigarreiro e sim como cozinheiro do navio Pestroe, cuja residência a esta época não era em Madureira, mas no centro da cidade, na rua Marquês de Pombal 61, e Leonel Rosa, brasileiro, criado doméstico, morador na estrada Marechal Rangel número ignorado, ambos identificados como pardos no exame de corpo de delito, com 27 anos e analfabetos. Mas também Beraldo Afonso da Costa, membro dos Caprichosos de Madureira, brasileiro, sabendo ler e escrever, também pardo, operário, 30 anos, cujo endereço era travessa Julio Fragoso 7^a”²²⁰

Provavelmente além de disputas em torno de quem eram os melhores mestres, desforras e disputas por causa de mulheres ou de trabalho deveriam estar na pauta desses confrontos no bairro. As divergências entre esses grupos continuaram pelo menos até o final da década de 1910 e após não temos notícias sobre essas agremiações, podem ter findado, mas seus componentes podem ter dado origem a outras agremiações como *Vai Como Pode*, *Prazer da Serrinha* e *Império Serrano*, esta última fundada no Morro da Serrinha, lugar onde as práticas sócio-religiosas já eram constantes desde as primeiras décadas do século XX.

Situada entre Vaz Lobo e Madureira, a Serrinha antes de ser loteada no início do século XX por Visconde de Morais, era ocupada por fazendas e chácaras. Segundo Rachel Valença e Suetônio Valença²²¹, além de migrantes oriundos de Minas Gerais, Espírito Santo e do interior fluminense, migraram para a região entre 1900 e 1930 moradores dos Morros do Castelo, Santo Antonio, São Carlos e Favela. Muitas dessas famílias traziam consigo práticas festivas e religiosas das suas experiências rurais, entre eles o Jongo, o Caxambu e o culto aos orixás. A Serrinha

²²⁰ARQUIVO NACIONAL, Série Processos Criminais, Notação 7G1630. In: CRUZ, Aline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. Op. Cit., p.101.

²²¹VALENÇA, Rachel T, VALENÇA, Suetônio. *S. Serra, Serrinha, Serrano: O Império do Samba*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, 1981, p.07.

pode ser analisada como um território de contato, onde seus moradores realizavam as práticas mencionadas em suas casas, ou em clubes e blocos, e recebiam visitas de sambistas e filhos de santo de outros bairros, trocando entre si experiências e disputando desde essa época o título de capital do samba e de outras sociabilidades, fundadas a partir do referencial negro. Segundo Leandro Clímaco Mendonça²²², no início do século, já existiam diversas opções de lazer no bairro e existia o desejo de incrementar cada vez mais o comércio com bares e lojas diversas por parte de alguns investidores, além de atuantes jornais alternativos suburbanos com muitos anúncios e reclames do comércio, de serviços e atividades recreativas locais. Era recorrente a proposição de campanhas por investidores e moradores com maior poder aquisitivo em prol da "civilização" ou "melhoramentos" para o bairro, no intuito de afastar a imagem do que viam como "atraso suburbano", sobretudo os referenciais de práticas africanas²²³. No entanto, a opção desses trabalhadores eram os blocos carnavalescos, os jongos e os terreiros que faziam enorme sucesso. Neles encontramos as casas de importantes lideranças como Seu Zacarias, Alfredo da Costa, Manuel Pesado, Maria Joana Rezadeira, Mano Elói, entre outros.

Francisco Zacarias de Oliveira era negro, casado com Dona Etelvina, pai de 11 filhos, morador da Serrinha e cabo eleitoral de políticos. Sua casa, localizada no (Beco), Travessa Novais, parecia um clube e nela ele fundou um bloco chamado *Borboleta Amorosa*, no início dos anos 1920, depois fundou o *Bloco da Lua*, o *Primeiro Nós* e o *Três Jacarés*. Esses blocos eram apreciados pela vizinhança do morro que queria desfilarem motivada pelo prestígio de Seu Zacarias no bairro²²⁴. Já Manuel Pesado nasceu no Maranhão e veio para o Rio de Janeiro se estabelecendo em Madureira. Era ligado às práticas religiosas, foi ele que durante muitos anos realizou no bairro o *banquete dos cachorros*, uma prática sócio religiosa dedicada a Obaluaiê ou Omolu. A festa era realizada todo dia 16 de Fevereiro, e quando Manuel Pesado faleceu, a festa foi herdada por Maria Joana, que ficaria famosa como uma

²²²MENDONÇA, Leandro Clímaco. *Nas Margens: Experiências de suburbanos com periodismo no Rio de Janeiro (1880-1920)*. Niterói, Dissertação de Mestrado em História, PPGH/UFF, 2011, p. 61.

²²³CRUZ, Aline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. Op. Cit., p.78.

²²⁴SILVA, Marília Trindade Barbosa da e FILHO, Arthur L. de Oliveira. *Silas de Oliveira- do Jongo ao Samba-enredo*. Op. Cit., pp.29 e 30.

das mais importantes rezadeiras de Madureira e por seu Jongo, a partir dos anos 1920.

Conhecida como Vovó Maria Joana, ela nasceu em 1902, em Valença e ao ficar órfã, destinou-se à capital Federal para trabalhar como empregada doméstica. Por volta de 1916, casou-se com Pedro Monteiro, jongueiro e chorão, carregador do cais do porto, amigo de Elói. O casal foi morar em Mangueira e passados 12 anos, foram para a Serrinha, onde além de jogar, ela deu continuidade à *festa dos Cachorros*, uma prática sócio- religiosa herdada de Manuel Pesado.²²⁵ Já seu Alfredo Costa era um mulato forte, mineiro, conhecido por ser um bamba na região e amava o samba. Era também um pai de santo, casado com Dona Iaiá, chegou a Serrinha em 1928, vindo de Cascadura. Levaram junto com eles o bloco *Cabelo de Mana* e em pouco tempo a sua casa passou a ser um dos pontos de encontro, diversão e religiosidade do pessoal da Serrinha. As cores do bloco eram preto e branco, se concentrava no largo de Madureira e reunia pessoas que mais tarde pertenceram aos quadros da Portela, como seu Claudionor, e do Império, como Mestre Fuleiro e Carlinhos Bem- te- vi.²²⁶

Elói Antero Dias era morador de Madureira pelo menos desde 1915, estivador portuário e pai de santo, freqüentou diversos terreiros da cidade, desde a casa de Ciata em 1916, na área central, passando por Mangueira até Dona Clara (Madureira) onde morava²²⁷. Segundo Carlos Cachaça, desta vez em entrevista a Cabral²²⁸, Elói e os amigos da Rua Dona Clara, em Madureira, eram craques em partido alto e muito bem conceituados em termos de samba. Para o mangueirense, os grandes sambistas eram os de Madureira e do Estácio. Mano Elói fazia parte de uma rede trabalhadora portuária, a “Estiva” que já se constituía como uma importante rede associativa, onde trabalhadores se politizavam na luta pela defesa de melhores condições de trabalho. Além de Elói, fizeram parte dela, sambistas como Aniceto, Pedro Monteiro e Mano Décio²²⁹. Além da atuação no sindicato, os terreiros, blocos e festas religiosas eram outros importantes caminhos utilizados por

²²⁵FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escola de samba. Sujeitos celebrantes e objetos celebrados*. Op.Cit., p. 61.

²²⁶SILVA, Marília Trindade Barbosa da e FILHO, Arthur L. de Oliveira. *Silas de Oliveira- do Jongo ao Samba-enredo*. Op.Cit., pp.29 e 30.

²²⁷Ibidem.

²²⁸CABRAL, Sérgio. *As escolas de Samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Lumiar Editora, 1996, pp. 262-263.

esses trabalhadores para construir suas identidades, exercer sua fé, manter algumas práticas como jongo e caxambu e até mesmo reinventá-las ao longo dos anos²³⁰.

A religiosidade constituiu um importante componente do cotidiano dos moradores no bairro de Madureira e adjacências. Em torno das senhoras rezadeiras, muito comuns na região, se organizava uma rede para cuidar do corpo e do espírito, assim como se defender contra a fome²³¹. Nos terreiros de Umbanda e Omolocô, mais comuns nesta região por serem características dos bantos e, também, por conta da facilidade em obter as ervas para os cultos, muitos freqüentadores buscavam a cura de seus males físicos e do espírito. Essa busca poderia ser em um terreiro ou em uma festa oferecida ao santo, como ocorria nas casas de Seu Alfredo e Dona Maria Rezadeira, onde também se alimentava o corpo, pois as festas eram regadas a feijoadas e outros comes e bebes. Mas a procura às rezadeiras poderia ocorrer em outros momentos, como quando se está com quebranto ou mal olhado, ou receber essas senhoras em casa quando o doente não pode ir até lá. Verifica-se aqui mais uma diferença entre as práticas de Candomblé e estas, pertencentes ao Omolocô. O dom recebido por essas senhoras se destina para a caridade e não se cobra, nem se agradece por seus trabalhos.²³²

Madureira concentrou um número grande dessas senhoras e alguns nomes se mantiveram na memória ainda hoje. O radialista Rubem Confete, sambista Mangueirense, nascido em *Dona Clara*, em entrevista concedida a Fernando Dumas e Agnes Serafim em 2010, diz que essa prática sempre foi comum:

“Desde criança lá na Rua Dona Clara nós aprendemos a usar as rezadeiras, eu lembro que na própria vila onde eu morava [...] na casa 10 morava Dona Antonieta xará da mamãe inclusive, e ela era rezadeira. As pessoas procuravam que ela rezasse, descia lá os orixás dela, e ela rezava todos ali do local. Ali tinha outra rezadeira também, na própria Rua Dona Clara, que era a Dona Maria, a Dona Maria, alias era chamada de Maria Maluca”²³³

²²⁹Depoimento de Sebastião Molequinho, sambista e fundador do GRES Império Serrano. Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim e Haroldo Bonifacio em 20 de Janeiro de 1968. Participaram da entrevista Ribamar de Souza, Mano Décio da Viola, Sebastião Molequinho e Ulysses dos Santos. Acervo MIS.

²³⁰ARANTES, Erika Bastos. *O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX*. Campinas, SP, Dissertação de Mestrado (História), Unicamp, 2005.

²³¹SERAFIM, Agnes. *Saberes e Práticas de Cura da sociedade Carioca ao longo do século XX*. Niterói, Monografia de Conclusão de Curso de História, UFF, 2011, p.29.

²³²Ibidem, p.32.

²³³Entrevista de Rubem dos Santos, o Confete concedida a Fernando Dumas e Agnes Nogueira Serafim. Realizada em 02 de Março de 2010 no escritório do Centro Cultural Pequena África no Rio

Confete afirma que a força religiosa naquela região era a do Omolocô, onde o culto das almas ancestrais, o culto de Preto Velho e de Exu são também invocados nos cultos aos orixás, além de realizarem consultas nos terreiros e receitarem banhos e chás. Aqui a prática religiosa se aproxima mais da população do bairro, fazendo parte do cotidiano para além do dia do culto. Penso que práticas sócio-religiosas deste tipo encontraram mais receptividade e estabeleceram laços mais duradouros em bairros como este, desde os primeiros anos do século XX, por causa da acentuada migração de ex-escravos de origem banto vindos das áreas de plantação de café do Vale do Paraíba. No entanto, penso que as perseguições da polícia e o preconceito social contra as práticas do Omolocô e aos que utilizavam ervas para realizarem curas e cultos nos terreiros localizados na região central da cidade tenha também contribuído para a migração de alguns praticantes para a região suburbana. Outros fatores, não menos importantes são a opção de migrar para onde se pudessem criar animais, plantar ervas e viver uma vida alternativa ao modelo de civilidade que era projetado pelo Estado.

2.2.3. Para Osvaldo cruz, no trem das 18h04min.

Osvaldo Cruz, assim como Madureira, era então composto por grande número de chácaras e as atividades rurais predominavam por ali. Segundo Ligia Santos e Marília Barboza²³⁴, gradativamente a partir de 1898, o bairro foi recebendo ex-escravos do interior do sudeste e remanescentes de morros e cortiços do centro da cidade, entre eles Paulo Benjamin de Oliveira, sua mãe e irmã. Essa família, vinha da Saúde no centro, em 1920. Paulo, que ganharia o sobrenome da Portela anos depois, tinha então apenas 19 anos. Ele era filho de Joaquina Marques, e sua família foi morar na *Barra Preta, hoje Estrada do Portela 338*. As autoras afirmam que os laços de solidariedade e sociabilidade eram muito fortes no bairro, principalmente quando ocorriam festas artísticas e religiosas. Era um bairro de festeiros...

Nos primeiros anos do século XX, o contingente populacional deste bairro era formado por trabalhadores pobres, em sua maioria operários e artesãos, morava-se em chácaras, cercadas por imensos terrenos, pequenas casas e

de Janeiro para o *Projeto Saberes e práticas de Cura no Rio de Janeiro por volta do século XX-Pequena África*. Niterói/Rio de Janeiro, UFF/Instituto Osvaldo Cruz, 2010.

²³⁴SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela*: Traço de união entre duas culturas. Op.Cit., p.39.

habitações coletivas. Se o bairro vizinho, Madureira se modernizava com a chegada de alguns serviços, em Osvaldo Cruz ainda não havia água encanada, luz e calçamento, assim esse bairro parecia, pelo menos em 1920 com uma cidadezinha interiorana.²³⁵

Para lá migraram muitos negros vindos de Minas Gerais, Vale do Paraíba e de cortiços do centro do Rio de Janeiro e no convívio cotidiano neste bairro, revivendo e recriando formas associativas de seus lugares de origem, compõem novas práticas sócio-religiosas, tendo como referencial os aprendizados da ancestralidade negra. Separar religiosidade de festas “profanas” nunca esteve na pauta dessas pessoas, uma vez que no entendimento deles, não há necessidade disso, pois fazem parte do mesmo processo.²³⁶ A maioria dos festeiros eram líderes de cultos afro-brasileiros, como Napoleão José do Nascimento, Pai-de-santo e jongueiro, morador da *Estrada do Portela, 323*, Dona Dorotéia e Dona Maria Neném, famosas mães de santo, assim como Dona Esther, moradora na Rua *Antônio Badajós, 95*²³⁷.

Vamos começar pela Barra Preta. Era assim que se chamava a chácara de Dona Caetana, onde Paulo da Portela fundou no início da década de 1920, o *Ouro sobre Azul*, um bloco-rancho, muito parecido com os que existiram na área central da cidade. No entanto, essa modalidade não parecia fazer muito sucesso entre aqueles moradores vindos do interior, pois o que vingou foram os jongs, festas religiosas e o surgimento de blocos carnavalescos criados a partir desses referenciais e do samba. Já Esther Maria Rodrigues (1896-1964), a dona Esther, branca, vinha do Largo do Neco em Madureira, onde ela e seu marido Eusébio Rosas, negro, eram Mestre sala e Porta-bandeira do cordão *Estrela Solitária*. Uma desavença ocorreu entre o casal e outros membros do cordão, segundo contam Marília Trindade e Lygia Santos, a partir das memórias do sambista Claudio Bernardo da Costa, e isto teria provocado a mudança do casal para o bairro vizinho em 1921²³⁸. Eusébio foi acusado em um processo crime, em 1916, de fazer arruaças

²³⁵Idem, pp.39-40.

²³⁶Essa avaliação aparece em depoimentos de sambistas de forma direta ou indireta, como no caso de Carlos Cachaça, Confete, Aniceto do Império, Wilson das Neves, Wilson Moreira em depoimentos realizados em diferentes momentos e instituições.

²³⁷SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. “*Paulo da Portela*: Traço de união entre duas culturas. Op.Cit., p.41.

²³⁸Ibidem, p.40.

pelo bairro de Madureira e se envolver em um novo confronto entre membros dos cordões *Sereno de Prata*, do qual Eusébio fazia parte, contra o *Caprichosos de Madureira*:

“Um dos principais autores do conflito, foi o indivíduo de nome Eusébio Rosa. Foram recolhidos ao xadrez alguns membros do Sereno de Prata que deram os seguintes nomes: João de Seda, residente na travessa Portela no 523 (presidente do Sereno de Prata), Joaquim Pacheco, residente na estrada Marechal Rangel no 693, Francisco de Souza, residente na travessa Portela no 523. O desordeiro Eusébio Rosa e sua amante que também tomou parte importante no conflito numa rua nova, à estrada do Portela”²³⁹

Embora o processo não nomeie a “amante” de Eusébio, é bem provável que seja mesmo do marido de Esther que trata o processo e isto mostra que pelo menos desde 1916, e não 1921, esse casal residia em Osvaldo Cruz, na Estrada do Portela. Podemos verificar que as rivalidades entre moradores e membros de blocos dos dois bairros eram mais comuns do que se costuma mencionar, e tal disputa envolvia a escolha do local de desfile, o *largo do Neco*, além de divergências étnicas, uma vez que Esther era branca e o *Sereno de Prata* possuía também membros de origem italiana, o que fermentaria as disputas entre os moradores dos bairros vizinhos. Já na década seguinte, em 1921, o casal ao que tudo indica, teria se envolvido em desavenças internas no cordão *Estrela Solitária* no qual formavam o casal de porta-bandeira e mestre-sala. Isto motivou a mudança para a Rua Joaquim Teixeira, também em Osvaldo Cruz. Festeira, Dona Esther logo iria fundar *Quem Fala De Nos Come Mosca*, além de um terreiro religioso muito procurado por artistas e políticos, entre eles: Roberto Silva, Ademilde Fonseca e Pixinguinha²⁴⁰. A sua casa se transformou no centro de parte da vida social do bairro, obrigando-os a mudar para uma chácara na Rua Adelaide Badajós, onde ocorriam as festividades²⁴¹. Fica a indagação, teriam mudado novamente apenas por necessitarem de mais espaço? Ou também por conta de desavenças e novas questões com a polícia? De todo modo, foi um importante endereço no bairro onde ocorriam práticas sócio- religiosas e recreativas.

²³⁹Arquivo Nacional, Série Processos Criminais, Notação 721742. In: CRUZ, Aline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. Op. Cit., p.106.

²⁴⁰SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.41.

²⁴¹FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escola de samba. Sujeitos celebrantes e objetos celebrados*. Op.Cit., p. 66.

Segundo o sambista Paulo Miranda²⁴², essa senhora contribuiu bastante para a formação da Portela. Ele informa que o grupo saiu à rua por algumas vezes com o nome e emblema *Quem Fala De Nos Come Mosca*, quando certa vez o delegado de polícia, proibiu saírem com esse nome e, por isso, mudaram o nome do cordão. Provavelmente esta era uma estratégia frequente, mudar constantemente o nome do cordão e dos blocos como forma de despistar a polícia. No entanto, o bloco de Esther apenas desfilava em Madureira. De início tanto o grupo de amigos de Paulo da Portela, como Antonio Rufino e Antonio Caetano, freqüentavam o terreiro da Esther, no entanto as divergências não tardaram a aparecer e os sambistas deixaram de frequentar para seguirem com Galdino Marcelino dos Santos, partideiros nas rodas de samba e fundaram o *Conjunto Baianinhas de Osvaldo Cruz*, que não vingou, pois ocorreram novas desavenças²⁴³.

Com o fim do *Bloco das Baianinhas*, Rufino, Caetano e Paulo passaram a compartilhar as práticas-culturais-religiosas que já ocorriam na casa da família Nascimento, um terreiro religioso localizado na *Estrada do Portela, 323*. A liderança inicial chamava-se Napoleão José do Nascimento, jongueiro, religioso e festeiro, pai de Vicentina, Nozinho e de Natal da Portela. Essa família possuía relações de parentesco e articulações no Estácio, onde a irmã de Napoleão, a Benedita, mãe-de-santo, residia à *Rua Maia Lacerda, 29*, vizinha da escola de samba *Deixa Falar*. Benedita levava sambistas tradicionais do Estácio para Osvaldo Cruz e no terreiro de seu irmão, sambistas do Estácio compartilhavam com os de Osvaldo Cruz as festas de santo que ocorriam nos dias de folga e adentravam a madrugada, terminando já com o amanhecer ao som de sambas e jongs, segundo lembranças do Sr Cláudio Bernardo, que participava do Conjunto de Osvaldo Cruz, depois Portela.²⁴⁴ Ele informa ainda que o Conjunto foi fundado em uma reunião no terreiro dos Nascimento, depois de uma festa de santo.

Outras duas mães-de-santo famosas no bairro de Osvaldo Cruz na mesma década foram Dona Dorotéia e Dona Maria Neném. A primeira era zeladora de santo e em sua casa organizava pagodes, festas para os orixás e onde o pessoal também

²⁴²Entrevista de Paulo Miranda, sambista da Portela concedida a Rede Globo de Televisão, durante a transmissão dos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro em 1996. Acervo pessoal.

²⁴³FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escola de samba- Sujeitos celebrantes e objetos celebrados*, Op.Cit., p.66.

²⁴⁴Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira. VIEIRA, Cláudio. "A História e as histórias do carnaval". *O Dia*, Rio de Janeiro, 02 de fevereiro de 1997, p.03.

"aprontava umas". Aniceto do Império frequentava e lembrou em entrevista a Adriana Beviláqua uma passagem jocosa que ocorreu por lá, segundo o sambista:

“Ela era zeladora de santo, como muitas em Osvaldo Cruz. Eu fui a um pagode na casa dela, e havia uma lata no fogo, uma lata de vinte quilos tapada e fervendo. O pessoal chegava, botava lenha em baixo da lata, e Dorotéia dizendo que era sopa, pra eles cantarem que ia sair uma sopa, e o pessoal estava animado. Então o pessoal estava com o olho grande na lata. A sopa não saía. E tem sempre um canalha. Um deles destapou a lata e olhou: havia umas quatro pedras dentro da lata e a água em ebulição. A pedra balançava lá dentro, dava a impressão que estava mesmo com algo. O grupo ficou todo prevenido. O que fizeram? Foram na cozinha da Dorotéia e roubaram uma travessa, uma dessas de barro grande. Dentro dessa travessa havia um capado, leitãozinho que era exatamente pro pessoal comer. Tiraram o capado, entregaram pela janela da cozinha, outro grupo o carregou pro meio do mato e estavam lá comendo. Quando ela procurou o capado, não achou. Ai acabou o samba”²⁴⁵

Dona Maria Neném, era outra mãe de santo do bairro, em sua casa realizava rituais religiosos, jongos e sambas. Clementina de Jesus, em depoimento ao MIS lembrou algumas praticas sócio- religiosas que participou na casa de Dona Maria, que era sua comadre:

(...) “Por exemplo, hoje é dia de Cosme e Damião ou São Jorge. Mas lá ficava na véspera, no dia e mais dois dias. Cada dia uma comida. Uns panelões enormes. O pessoal cantava samba e depois deitava debaixo daquelas arvores.” (...) “Eu estava na casa da minha comadre aí pegaram... meia noite. Todo mundo foi fazer uma seita, essa obrigação. Diz que ela que era pra fechar o corpo. Ai todo mundo levou uma cruz no peito. A minha está bem visível, na mão dá pra ver de longe, nas costas e no peito dos pés. Dizem que é pra fechar o corpo” (...) ²⁴⁶

As práticas sócio-religiosas e recreativas nesse bairro, incluíam outra peculiaridade, além de se encontrarem nos terreiros, os sambistas trabalhadores se reuniam diariamente no trem das 18:04h, vindos da Central para Osvaldo Cruz. Discutiam os objetivos e projetos, compunham sambas, batucavam. Seu Ernani do Rosário, sambista tradicional da Portela, concedeu entrevista para Lygia Santos e Marília Trindade na década de 1980 e sobre isso dizia:

“O pessoal da Portela se reunia diariamente. Mas era no trem. A reunião era na Central aqueles que trabalhavam vinham no trem das seis e quatro, da central para Osvaldo Cruz (...) Ali passava-se o samba. Já começava a passar o samba na Central, enquanto esperava o trem” ²⁴⁷

²⁴⁵Entrevista de Aniceto Menezes concedida a Adriana Magalhães Beviláqua em 23 de julho de 1987. In: BEVILAQUA, Adriana Magalhães. *Clementina, Cadê Você?* Rio de Janeiro, LBA/ Funarte, 1998, p.37.

²⁴⁶Depoimento de Clementina de Jesus, cantora, concedido a Ricardo Cravo Albim, Mário Cabral e Hermínio Bello de Carvalho em 25 de setembro de 1967. Acervo MIS- Lapa, Coleção *Depoimentos para a Posteridade*.

²⁴⁷SILVA, Marília Trindade Barbosa da SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op. Cit., p.43.

Sabemos que essas quatro lideranças de santo e organizadoras de festividades do bairro, influenciaram de modo direto ou indireto na composição do GRES Portela, mas não existe apenas consenso entre eles, e divergências emergem se confrontarmos as memórias que emergem nos depoimentos. Para alguns estudiosos, entre eles Nóbrega²⁴⁸, no caso de Osvaldo Cruz, não foi reproduzida a estrutura familiar que existiu na Serrinha e sim a formação de uma associação civil, diversificada e democrática, ressaltado o papel de Paulo da Portela como liderança política. De outro lado, Paulo Miranda e Clementina de Jesus²⁴⁹ que participavam das festas nas casas de Esther e Neném respectivamente, vão ressaltar a importância dessas lideranças femininas no processo. E também existem aqueles que ressaltam a importância da Família Nascimento, como cita os sambistas Cláudio Bernardo²⁵⁰ e Rubem Confete²⁵¹. Contrapondo cada uma dessas versões e analisando o depoimento de dirigentes da Escola Portela, ao MIS em 1967,²⁵² podemos verificar que durante os anos de 1920 essas quatro lideranças, tensionavam, divergiam e gradativamente se reunirão em torno do *Vai como Pode*, nome da Portela entre 1930- 1935. Mas isso não significa consenso ou o fim de divergências. De 1926 até meados de 1940, a liderança de Paulo da Portela se faz mais forte, e em seguida o predomínio fica com os Nascimento. Paulo antes de falecer em 1949, chega a deixar a escola, compondo outra escola chamada *Lira do Amor*.

Osvaldo Cruz se constitui assim como um território de práticas sócio-religiosas de referencial afro-brasileiro, marcado de forma análoga ao da Serrinha pelo jongo, samba e escola de samba. A peculiaridade marcante sempre foi a da identificação do Samba como prática organizada. Paulo da Portela sempre dizia que

²⁴⁸FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escola de samba- Sujeitos celebrantes e objetos celebrados*, Op.Cit., p.69.

²⁴⁹Depoimento de Clementina de Jesus, 1967, op. cit..

²⁵⁰Depoimento de Claudio Bernardo da Costa. Concedido a Marília T. Barbosa e Lygia Santos. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op. Cit., p. 40.

²⁵¹Entrevista com Rubem dos Santos, o Confete, concedida a Leandro Manhães Silveira no dia 25 de abril de 2011, no auditório Paulo Tapajós da Rádio Nacional do Rio de Janeiro.

²⁵²Depoimento de Armando Passos, concedido a Ricardo Cravo Albim, Sérgio Cabral e Sebastiana Arruda em 16 de dezembro de 1967. Acervo MIS- Lapa, Coleção Depoimentos para a Posteridade, Portela.

o sambista tinha que estar aprumado, de pés e pescoços ocupados²⁵³ ou seja, vestir terno bem alinhado e sapatos. Ao longo dos anos, as práticas sócio-culturais e religiosas negras em Osvaldo Cruz são ressignificadas para além do terreiro através da Portela e dos membros da sua Velha-Guarda que hoje, revivem e ensinam para as novas gerações as práticas de outrora, e também da Tradição, esta última fundada por dissidentes da família Nascimento em 1984.

2.2.4. Do “berço do Samba” ao Salgueiro.

O nascimento do bairro do Estácio data do final do século XIX, como produto do loteamento e arruamento de chácaras que existiam ao longo do Caminho de Mata dos Porcos, atual Frei Caneca. Também faz parte da composição do bairro, o antigo Mangal de São Diogo, hoje Cidade Nova, além dos morros Santos Rodrigues (Rua Maia Lacerda), São Carlos e terras de Catumbi. Por fim o bairro faz divisa ao norte com o alto da Tijuca (Rua Haddock Lobo)²⁵⁴. As antigas chácaras do bairro pertenciam a imigrantes italianos, sobretudo aos Santos Rodrigues que ocupavam a região, mas, desde o final do século XIX, esta composição étnica e social começa a mudar, com o início da ocupação dos morros por negros de diferentes procedências, cortiços do centro, áreas de antigas plantações do sudeste e nordeste, além de outros imigrantes, principalmente judeus.²⁵⁵ No bairro foi instalada, no final do século XIX e no início do século XX, a antiga fábrica de cervejas da Brahma e no governo Pereira Passos ergueu-se uma Vila Operária próxima a Rua Salvador de Sá. Por volta de 1905, os largos de São Carlos e do Estácio já começavam a apresentar um bom comércio, e eram freqüentados por gente de todo tipo, desde representantes da pequena burguesia, quanto malandros, cáftens e prostitutas da zona do meretrício.²⁵⁶

A Praça Onze, território vizinho era um dos lugares onde, sobretudo imigrantes judeus e negros se estabeleceram e construíram as suas práticas e

²⁵³Entrevista com Rubem dos Santos, o Confete concedida a Leandro Manhães Silveira no dia 25 de abril de 2011, no auditório Paulo Tapajós da Radio Nacional do Rio de Janeiro.

²⁵⁴DUARTE, Francisco. "Carnaval, primeiro grito: Vida e morte do deixa Falar, o bloco que virou escola". *Jornal do Brasil*, Caderno B, 12 de fevereiro de 1979.

²⁵⁵MONTEIRO, Marcelo. *O berço do samba* Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br>. Acesso em 05 de maio de 2012.

²⁵⁶COTRIM, Cristiane e Ricardo. *Xangô da Mangueira- Recordações de um Velho batuqueiro*. Rio de Janeiro, Casa de Artistas Autônomos, 2005, p.09.

identidades em meio às dificuldades, estigmas e pressões, preconceitos e perseguições do Estado, sobretudo via polícia, e embora as negociações fossem possíveis, era necessário ter muita astúcia para driblar e enfrentar essas pressões.

Segundo Beatriz Coelho da Silva:

“Nas quatro primeiras décadas do século XX, negros vindos da Bahia e da região cafeeira do Estado do Rio e judeus do Leste Europeu dividiam ruas, escolas e até casas no bairro Praça Onze, que abrangia dezenas de ruas do Centro do Rio de Janeiro. Os dois grupos tinham muito em comum: um passado recente traumático – escravidão para os negros e perseguições religiosas para os judeus e religiões malvistas pela sociedade. Sem profissões definidas, eles tentaram se adaptar à nova terra trabalhando nas ruas, vendendo mercadorias, produzindo boa música, boa comida, e exibindo um humor refinado. Para negros e judeus, a Praça Onze era ponto de referência, mas os dois grupos a ocupavam de maneiras distintas. Enquanto os negros mantinham instituições informais, sem sedes ou estatutos, os judeus criavam jornais, clubes, sinagogas e escolas.”²⁵⁷

Muitas mulheres de origem judia eram trazidas para a cidade, sobretudo em navios com a promessa e esperança de uma vida melhor e livre das perseguições de seu país de origem, mas muitas delas eram violentadas nos navios e depois obrigadas a ganharem a vida na zona do meretrício, localizada exatamente neste pedaço da cidade.²⁵⁸ Com certeza negras e brancas pobres também compunham esse universo boêmio estabelecido naquelas proximidades do Estácio desde a virada do século XIX para o século XX, juntamente com os malandros e cafetões que as agenciavam e ganhavam a vida assim e através dos carteados nos bares e nas portas entre abertas onde funcionavam os bordéis. Sobre isso, informa Beatriz Coelho da Silva:

“Com muitos bares e restaurantes, a praça tinha uma vida boêmia intensa. E ainda hospedava a zona de meretrício, onde se apresentavam músicos já consagrados, como Sinhô (1888-1930), ou que se consagrariam depois, como Benedito Lacerda (1903-1958) e Luiz Gonzaga (1912-1989). Tanto nos clubes judeus como nas casas dos negros, havia festas em profusão. As cerimônias religiosas dos descendentes de africanos eram seguidas de batuques. Nas rodas de samba e de choro, gêneros que haviam acabado de nascer, os músicos cariocas – nativos, como Cartola (1908-1980), ou de adoção, como o mineiro Geraldo Pereira (1918-1955) – apresentavam novas composições”²⁵⁹

²⁵⁷SILVA, Beatriz coelho. *A bênção Samba*. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/na-rhbn/abencao-samba>. Acesso em: 30 de Abril de 2012.

²⁵⁸FRIDMAN, Fania. *Paisagem Estrangeira: Memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro*- Rio de Janeiro; Casa da Palavra, 2007, pp.62-65.

²⁵⁹SILVA, Beatriz coelho. *A bênção Samba*. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/na-rhbn/abencao-samba>. Acesso em: 30 de Abril de 2012.

Muitas dessas pessoas comporão o universo dos terreiros, blocos e escolas de samba daquela área da cidade e de outras. No entanto, o perfil dos moradores do bairro era somente este? Cristalizou-se essa memória e esse perfil, no entanto no Estácio também passaram a residir trabalhadores menos qualificados, empregadas domésticas, vendedores ambulantes, trabalhadores autônomos que, a exemplo dos antigos negros de ganho, vendiam seus serviços sem qualquer vínculo trabalhista²⁶⁰.

Um bairro composto por uma gama diversa de pessoas, o Estácio pode ser considerado um território onde se produziram alguns sincretismos religiosos e culturais. Nos terreiros religiosos, nos bares, nos cabarés ou nas rodas de samba, os moradores da região estabeleciam entre si relações de amizade, travavam também tensões e disputas em um movimento que deu origem ao surgimento de novas sínteses religiosas e mudanças no ritmo do samba. Além de sambistas negros, intelectuais como Almirante e Noel Rosa também freqüentavam esses pontos de encontro, que ocorriam também no Café Apolo, onde Nilton Bastos, Ismael Silva, Baiaco, Bide, Brancura, Mano Rubem entre outros compuseram e cantaram sambas que ficariam famosos anos depois na voz de Francisco Alves²⁶¹. Os mesmos sambistas compunham o grupo de bambas que visitavam o terreiro de Seu Napoleão em Madureira, acompanhando a líder de santo do terreiro que freqüentavam localizado à *Rua Maia Lacerda, 23, a Mãe Benedita*²⁶².

Isso mostra que as fronteiras geográficas assim como as simbólicas, entre o sagrado e o profano, eram muito fluidas também no Estácio e os contatos e trocas ocorriam com muita frequência. Não só os malandros freqüentavam esse terreiro da Maia Lacerda, com certeza, mulheres do meretrício, além de trabalhadores e trabalhadoras informais do bairro e outros moradores do morro, buscaram apoio espiritual naquele terreiro. Algumas características do pessoal do bairro, da escola de samba e mesmo da vestimenta dos sambistas nos remetem para essa ligação. O lugar de reunião preferido pelos sambistas do Estácio sempre foi um local chamado

²⁶⁰FRIDMAN, Fania. *Paisagem Estrangeira: Memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro*, Op. cit., pp.62-65.

²⁶¹TURMA DO ESTÁCIO. *O Estácio dos Bambas e dos Sambas*. Grupo de sambistas "Bambas do Estácio", pertencentes ao GRES Estácio de Sá (Coord). Disponível em: <http://www.turmadeostacio.com.br/estacio.htm>. Acesso em 31 Out 2011.

²⁶²Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira. In: VIEIRA, Cláudio. "A História e as histórias do carnaval". Rio de Janeiro, Jornal *O Dia*, 2 de fevereiro de 1997, p.03.

terreiro grande, localizado nas proximidades do Morro de São Carlos²⁶³. A Escola de Samba Estácio de Sá, herdeira direta de uma das primeiras escolas do bairro a *Deixa falar*, tem em sua quadra a imagem de um malandro das religiões afro, o Seu Zé Pelintra. A vestimenta dos sambistas do Estácio, sempre foi semelhante à roupa do Zé Pelintra - terno branco, camisa vermelha, calça branca e sapatos brancos -, e a vestimenta das mulheres do meretrício é muita parecida com as roupas utilizadas para representar as pomba-giras, o que nos permite apontar um diálogo mútuo entre diferentes dimensões da vida social no bairro.

Tais características seriam apenas coincidência? Não acredito que fossem. Os sambistas, as mulheres do baixo meretrício, trabalhadores informais faziam dos terreiros como o de Benedita, -omolocô-, territórios onde além de exercer a fé, também realizavam festas e encontros. Outro líder atuante no bairro era o sambista de nome Tancredo Silva Pinto, atuava compondo sambas e realizando batuques e Omolocô no morro de São Carlos²⁶⁴. Nascido em Cantagalo em 1905, Tancredo veio para o Estácio e junto com os amigos da malandragem fundaram a *Deixa Falar* na década de 1920. Importante liderança neste meio, além de realizar batuques em sua casa, ele foi responsável pelas primeiras publicações sobre Umbanda e Omolocô no Brasil e compôs o primeiro ponto de Umbanda gravado por Blecaute, o Generá da Banda, em homenagem a Ogum²⁶⁵.

Já na Rua Santa Alexandrina, também no Estácio havia a casa da Tia Nhá, filha de santo de Ciata, que realizava as suas praticas religiosas apreendidas com a famosa tia da Praça Onze.²⁶⁶ Todas essas lideranças realizavam batuques, festas e macumbas, se organizando de maneira diferente do pessoal da Serrinha e de Osvaldo Cruz. Se lá nos subúrbios, os laços familiares aparecem mais forte, aqui o grupo aparece mais organizado em torno do jeito boêmio de ser²⁶⁷, com os sujeitos

²⁶³Depoimento de Ismael Silva, sambista e compositor, concedido a Ricardo Cravo Albim, em 16 de Julho de 1969, para o Museu da Imagem e do Som. Acervo: MIS/Lapa/RJ.

²⁶⁴TURMA DO ESTÁCIO. *O Estácio dos Bambas e dos Sambas* Grupo de sambistas "Bambas do Estácio", pertencentes ao GRES Estácio de Sá (Coord). Disponível em: <http://www.turmadeostacio.com.br/estacio.htm>. Acesso em 31 Out 2011.

²⁶⁵Idem.

²⁶⁶Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala. Concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992, para o Museu da Imagem e do Som. A entrevista foi na quadra do GRES Estácio de Sá.

²⁶⁷Utilizavam-se diversas estratégias para burlar a repressão policial, entre elas colocar pessoas vigiando a porta para avisar quando a policia chegava. In: MONTEIRO, Marcelo. *O berço do samba* Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br>. Acesso em 05.05.2012

vivendo a chamada vida errante, sobrevivendo de jogos de azar e freqüentando a Lapa e terreiros²⁶⁸.

A Historiadora Maria Clementina Cunha discute acerca dos conflitos entre sambistas e as diferentes identidades construídas por eles na cidade do Rio de Janeiro. Segundo este estudo, os sambistas da Saúde, nos embates com a polícia utilizavam o fato de serem trabalhadores e terem família, construindo uma imagem de dignidade e bom comportamento como estratégia para driblarem a perseguição. Por sua vez, os do Estácio, estavam associados ao baixo meretrício, aos jogos de azar e essa imagem se expressa no número de prisões e autos de polícia, já que os moradores do Estácio registram um número maior de passagens pela Polícia.²⁶⁹ Penso que essa diferença no quantitativo de prisões tenha se dado pelo fato de os sambistas do Estácio trabalharem na rede de prostituição e se associarem aos jogos de azar e os primeiros não. Também pelo fato de que as casas de candomblé da área portuária enfrentar menos perseguições se comparadas com os terreiros de omolocô, considerados baixo espiritismo, enquanto as primeiras conseguiam alguma liberdade para atuar, como vimos nas páginas anteriores.

Santuza Naves vai além e vê uma oposição direta entre os dois grupos de sambistas. A autora afirma que a partir de 1920, com a ascensão dos sambistas malandros, os sambistas da “era amaxixada”, freqüentadora da casa de Ciata já teria perdido lugar no cenário sócio cultural da cidade²⁷⁰. Apesar de reconhecer que divergências e disputas entre as identidades dos sambistas fosse plausível, por conta da disputa pelo reconhecimento social, discordo da autora porque vários desses sambistas dos dois estilos conviveram entre si e trocaram experiências, principalmente nos terreiros de Ciata e de suas seguidoras. Outro aspecto que desaparece na memória cristalizada do Estácio como berço apenas da malandragem é a participação de trabalhadores informais como integrantes dos terreiros e agremiações carnavalescas desse bairro. Alguns sambistas do Estácio exerciam pequenas profissões, como engraxates e verdureiros, e este outro lado vem à tona através das memórias do sambista e mestre sala Bicho Novo.

²⁶⁸Idem.

²⁶⁹CUNHA, Maria Clementina. "Não me ponha no xadrez com esse malandrão. Conflitos e identidades entre sambistas no Rio de Janeiro do início do século XX". Salvador, *Afro-Ásia*, 38, ano2003, pp.179-210.

²⁷⁰NAVES, Santuza Cambraia. "Almofadinhas e Malandros." Rio de Janeiro, *Revista da Biblioteca Nacional*, ano 1, n. 8, Fevereiro- Março 2006, p.22-27.

Acelino dos Santos, o Bicho Novo nasceu em Laranjeiras em 1909, no dia 03 de Abril e tornou-se um dos mais reconhecidos mestre-sala do Brasil. Filho da campista Anália Ana dos Santos e do mineiro Lisiário Soares, aos doze anos iniciou na profissão de engraxate e morou na Rua Major Freitas, 26, no Estácio. Sobre profissões no bairro ele lembrou o seguinte:

“Eu comecei engraxando ali na esquina do São Carlos, com uma caixinha de um pezinho. Tinha uns dez engraxates ali: Eu, o Francelino, Brancura e Nonô e mais dois que agora eu não me lembro o nome. Naquele tempo a graxa custava tostão” (...) “O Lustroso era mais vendedor de verdura do que engraxate. Durante o dia eu ficava ali na esquina, mas a noite eu descia para a Pereira Franco, onde funcionava o baixo meretrício. Ali ganhava um trocadinho a mais.”²⁷¹

Nas memórias do sambista, emerge outra versão sobre alguns daqueles "malandros", a de que alguns além de tirarem uns trocados no meretrício, exercendo algumas atividades, também trabalhavam em atividades informais durante o dia, fato que para alguns poderia servir como barganha e mesmo justificativa contra acusações policiais. Isto traz à tona indícios de que o estilo boêmio e avesso ao trabalho era o caminho de alguns sambistas, mas não de todos. Assim, o meretrício poderia ser um complemento para trabalhadores informais, pois podiam assim definir hora e local de trabalho e de lazer, onde e como era melhor ganhar a vida, de acordo com suas necessidades e possibilidades. O sambista também lembra os contatos entre os moradores do bairro com os da Praça Onze.

“Garoto ainda fui para a casa de uma tia na Praça Onze. Depois, aos 12 anos voltei para o Estácio, onde aprendi a vadiar participando do bloco Macaco é o Outro. Meu pai era mestre sala e a minha mãe porta bandeirado bloco. Eu gostava de vê-los dançar. Com treze para quatorze anos comecei a treinar em casa mesmo com a minha irmã menor. Ela pegava um cabo de vassoura e eu a fazia rodar dançando como um mestre sala”.²⁷²

O bloco *Macaco é o outro* era da Tia Ciata, e por lá desfilavam os parentes de Ciata. Perguntado pelo jornalista Cláudio Vieira sobre o seu parentesco com Ciata, Acelino diz que não era parente, mas que sua mãe, trabalhava para uma Tia, a Nhá, vendendo cocada na Praça Onze. Essa tia morou inicialmente na *Rua do Lavradio, 101*, a onde Ciata vendia doces, e era nesta casa que a mãe do sambista era agregada nos anos 1920²⁷³. Perguntado se atuou como feiticeiro, ele responde que não, mas que ia ao terreiro:

²⁷¹Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992, para o Museu da Imagem e do Som. A entrevista foi na quadra do GRES Estácio de Sá

²⁷²Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, 1992, Op. cit..

“Eu nunca fui disso, só a minha mulher. Agora a minha filha mais velha, que está aqui também é do santo. São Jorge é o protetor dela. (...) Tia Nhá. Eu ia lá porque eu gostava de ver seu Tranca-Rua trabalhar. Era rapazote, estava namorando ainda, apesar de já ter a minha filha mais velha. Tia Nhá morou em Realengo depois, e se mudou para Nilópolis. Era mãe de santo do pessoal do Deixa Falar, do Brancura, do Francelino. Todos freqüentavam sua casa, quando ela morava na Rua Santa Alexandrina”²⁷⁴.

Segundo Bicho Novo, o samba iniciou a sua organização dentro das casas de culto, e informa que era comum sambistas como ele freqüentarem terreiros e sambas no morro do Salgueiro, levados por sambistas de lá entre eles Manuel Macaco e Calça Larga e que os três apreciavam as baianas e o santo. Essa articulação importante entre sambistas do Estácio com Salgueiro faz sentido, uma vez que o Morro do Salgueiro já era nesse período um pólo aglutinador do jongo, caxambus, terreiros e sambas²⁷⁵. Estes sambistas compartilhavam territorialidades e experiências, assim como organizavam visitas uns aos outros, muito semelhante ao que ocorre com os terreiros de Omolocô. O produtor cultural Haroldo Costa, estudou e escreveu a história do GRES Acadêmicos do Salgueiro²⁷⁶, e identificou o Salgueiro como um morro de vida social muito ativa, e que ao compararmos, podemos concluir que eram parecidas com as práticas do Estácio. As escolas de samba que existiam, os blocos e os pagodes de fim de semana, entre eles o de Tia Zulmira, reuniam os moradores em torno de sociabilidades de origem religiosa afro-brasileira, ocorrendo também batalhas de confete; e a participação das escolas de samba do morro nos desfiles da Praça Onze. Costa informa que:

“Não faltavam salões de jogos e cabarés, sendo que mais popular era o do Joaquim Casemiro, que ficou na História como Calça Larga. Para o entretenimento espiritual, havia muitos terreiros de macumba e Candomblé, como o do Seu Paulino de Oliveira, pai de santo da Tenda espírito Divino Espírito Santo, que foi famosa até no exterior pois foi visitada pelo cantor Aldous Huxley, a atriz Martine Carol, o diretor Christian Jacques e foi cenário para o filme Orfeu do Carnaval de Marcel Camus, com a presença do próprio Pai Paulino, seus ogãs e filhos de santo. Outra presença forte no caldeirão cultural do Morro era o Caxambu, canto e dança trazidos pelos

²⁷³ Segundo lembrou Bicho Novo, Tia Nhá morou no Estácio, Realengo e Nilópolis. Ele recupera a importância da Tia Nhá como seguidora de Ciata na liderança do bloco e menciona que era ela que possuía uma casa de santo na *Rua Santa Alexandrina* no Estácio. Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, 1992, Op. cit..

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Antes da fundação do GRES Salgueiro em 1953, outras três escolas de samba existiam ali - a *Unidos do Salgueiro*, a *Depois Eu Digo* e a *Azul e Branca*, que eram territórios partilhados por diferentes grupos de moradores do Estácio e Salgueiro, estas faziam questão de desfilar na Praça Onze. In: COSTA, Haroldo. *Salgueiro 50 anos de glórias*. Editora Record, 2003, p. 8.

²⁷⁶ Idem.

migrantes interioranos e que ainda hoje tem no cantor e compositor Almir Guineto um competente interprete e divulgador²⁷⁷

A proximidade entre os estilos de viver a boemia e os lazeres no Estácio e Salgueiro não param por aí. Existia no morro, o Clube Dominó e o clube Azul e Branco e as festas do cabaré do Calça Larga não terminavam antes das cinco da manhã. A elegância do pessoal também chamava atenção, os homens usavam camisa de seda e terno branco engomado, sapato de bico fino e salto carrapeta, já as mulheres usavam muito tafetá, organdi, seda e muito leite de rosas²⁷⁸. No morro, além das escolas de samba, existiam mais dez blocos, entre eles o Terreiro Grande, o Príncipe da Floresta e Voz do Salgueiro.²⁷⁹Essas lideranças trocavam experiências com o pessoal do Estácio e entre os visitantes mais presentes estava o mestre-sala Bicho Novo, que em suas lembranças recupera as visitas que fazia também a um terreiro no Morro da Favela²⁸⁰:“Eu só freqüentava mesmo o Salgueiro e o Turano, além da Favela, onde tinha a Casa da Risoleta e do Waldemar, a casa da Macumba. Eu ia para lá junto com Atanásia, a Risoleta e a Julia. Gostávamos daquele pagode. A Risoleta era prima da Ciata”²⁸¹.

Através das memórias de Bicho Novo, além de recuperar as trocas de experiências entre os sambistas do Estácio e do Salgueiro, podemos lançar luz a outra questão silenciada lembrado e por vezes negada pela historiografia, o *prosseguimento das praticas apreendidas nos cultos da casa de Ciata através de suas familia de santo*. Dona Inhá, que passou por vários bairros até chegar a Nilópolis, Tia Carmem como já vimos na Praça Onze e Risoleta do Morro da Favela prosseguiram e redefiniram os cultos da matriarca, incorporando e misturando-se ao Omolocô.

Rubem Confete também se lembrou dessas descendências, em entrevista a Dumas e Serafim ao falar da própria experiência com o Omolocô. Confete diz que

²⁷⁷COSTA, Haroldo. *Salgueiro 50 anos de glórias*, Op. cit. p. 9.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹No entanto as escolas não conseguiam chegar ao primeiro lugar. Em 1953, tendo o pai de santo como presidente as escolas se uniram e fundaram a primeira academia do samba, o GRES Acadêmicos do Salgueiro. COSTA, Haroldo. *Salgueiro 50 anos de glórias*, Op. cit., p.11.

²⁸⁰ Já sobre possíveis visitas ao pessoal de Madureira ele relembra na entrevista ao MIS que os sambistas do Estácio também costumavam freqüentar a Rua Dona Clara, rua que não era muito comum ele ir, porque uma vez ele foi e rolou uma confusão.

²⁸¹Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992, para o Museu da Imagem e do Som..

conheceu uma senhora-Mãe Elza²⁸², descobriu que ela era de Omolocô, freqüentou seu terreiro alguns anos e viu muita cura em sua casa. Confete diz que ela começou no Morro do Salgueiro, ainda menina, tendo como mãe de santo a mesma Dona Inhá, que vinha da dinastia da Praça Onze, da tia Ciata, da tia Carmem²⁸³, depois Dona Inhá foi para Nilópolis. Desse modo é possível que além de ter morado no Estácio, Realengo e Nilópolis, Dona Inhá possivelmente morou, visitava, ou possuía uma filha-de-santo no morro do Salgueiro. Assim, podemos perceber que as trocas de experiências entre moradores do Estácio e Salgueiro não ocorriam apenas em torno do samba, mas também em torno dos líderes religiosos, assim é que eles criaram uma rede de sociabilidades, onde apesar dos movimentos de chegada e de saída, plantavam em cada um desses lugares, sementes de sua religiosidade e cultura e dessa forma alicerçaram territórios, modos de viver e partilharam experiências em comum.

Estes sambistas do Estácio, ao que tudo indica, sempre estavam em movimento pela cidade e os contatos entre eles e os sambistas da Mangueira também são lembrados por Bicho Novo e pelo compositor e entrevistador Xangô do Estácio que relembram outros pontos de sociabilidades freqüentados por eles e seus amigos:

XANGÔ: “Bicho Novo, o mais importante nós não falamos, quando saímos daqui pra Mangueira, eu já estava na faixa dos dez anos... “devagar com a louça que louça é fina laiá”. Eram versos de improviso. Naquela época não existia samba-enredo. Era o Pagode que saia daqui do Estácio para a Mangueira. Era o desafio, na Praça da Bandeira e no largo da Segunda-feira. Nós íamos a pé. Até a quinta da Boa Vista: “devagar com a louça que a louça é fina laiá. Era improviso”. BICHO NOVO: “Era Partido-Alto. Era o Antigo Partido Alto: Joãozinho, Manuel Trinta...”²⁸⁴.

Dessa forma, se a Praça Onze sempre foi um importante ponto de sociabilidade, onde se reuniam no carnaval muitos grupos e escolas do centro, da zona Norte e subúrbios, podemos perceber que os partideiros do Estácio, Mangueira e Salgueiro elaboraram também outros pontos de encontros - como a Praça da Bandeira, a Quinta da Boa Vista e o Largo da Segunda-Feira-, onde experimentaram e elaboraram conhecimentos acerca de pagodes, sambas e partido alto, assim como

²⁸²Confete informa que Mãe Elza carregava consigo o Exu Sete Porteira, a Vovó Maria Cambina, o Caboclo da mata. Elza era da Oxum, mas cultua também os Pretos Velhos. Depoimento de Rubem dos Santos, o Confete, concedida a Fernando Dumas e Agnes Nogueira Serafim, 2010, Op. cit..

²⁸³Idem.

²⁸⁴Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, 1992, Op. cit..

disputavam quem eram os bambambãs dos ritmos que criavam. Mas os amigos do mestre-sala iam além, e Bicho Novo relembra que o seu grupo de amigos frequentava outros lugares e clubes nos finais de semana como teatro, futebol e até forró, e que para tocar samba era necessário driblar a perseguição policial e elaborar estratégias. Segundo ele:

“Sábado a noite assistia as peças do Teatro Recreio, no domingo ia ver o meu America jogar, na Barreira, ou tomava conta da porrinha e do baralho junto com o Gago, ou ia dançar forró na Estudantina ou no Elite, sempre com o meu terno branco. De vez em quando a policia metia o cacete na gente (...) Naquele tempo perseguia. Nos íamos para a Praça Onze com os nossos tamborins feitos com couro dos gatos que matávamos. Quando o samba começava vinha a policia e metia o cacete. Vinham a cavalo e faziam todo mundo correr. Íamos nos esconder atrás da Igreja de Nossa Senhora de Sant Anna.”²⁸⁵

Tais perseguições aos diversos moradores desse pedaço da cidade revelam que mesmo no final da década de 1920 e 1930, o Estado tinha consciência de que a diversidade de grupos que conviviam naquela região - judeus, negros de diversas origens, trabalhadores informais - poderia significar perigo para aqueles que exerciam o poder republicano, por isso, controlá-los, evitar maiores convergências de interesses entre eles e mesmo afastá-los dali estava na pauta do poder público neste período²⁸⁶. Mas, mesmo diante das pressões, os sambistas, malandros, meretrizes, trabalhadores informais elaboraram algumas estratégias para viver naquele pedaço e imprimir nele as marcas de suas práticas. Esse grupo diverso que compôs o bairro do Estácio trocou experiências entre si e também souberam se articular com outros da Mangueira, Salgueiro, Madureira, Osvaldo Cruz, difundindo e redimensionando as suas práticas.

²⁸⁵Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala. Concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, 1992, Op. cit.

²⁸⁶FRIDMAN, Fania. *Paisagem Estrangeira: Memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro* Op. Cit., pp.82-93.

CAPITULO 3

PARA ALÉM DOS TERREIROS.

Para iniciar nossa trilha em busca das formas e estratégias por meio das quais as lideranças religiosas, cujas trajetórias mapeei no capítulo anterior, reelaboraram e expandiram práticas sócio religiosas para além do terreiro, é preciso recuperar um importante dado: durante a trajetória de luta pela liberdade, mesmo antes da Abolição da escravidão, o corpo dos escravos era uma das possibilidades de expressão de seus referenciais sócio-culturais. No corpo utilizavam vestimentas africanas e, através dele, mesmo nas senzalas os negros realizavam os seus cultos, entravam em contato com as energias dos orixás, sobretudo através da dança e do transe.²⁸⁷ Depois da liberdade, ocorrida em 1888, o corpo e a dança continuaram sendo elementos importantes para negros e descendentes, uma vez que foi através deles que expressaram as diversas festas processionais elaboradas como congadas, jongos, cordões, blocos e anos mais tarde as escolas de samba.

É também através do corpo e do aprendizado cultural que muitos negros e descendentes trabalhavam vendendo diversos produtos de origem afro, no intuito de garantirem o sustento próprio e de suas famílias. Através dessas práticas, negros, e seus descendentes constituíam coletivamente territórios próprios, (re)territorializam práticas adquiridas através do aprendizado ancestral e garantiam a co-presença de tempo e espaço civilizatórios diferentes.²⁸⁸ Deste modo, mesmo a despeito das tentativas de europeização dos hábitos culturais e costumes da cidade do Rio de Janeiro, no início do século encontraremos grupos carnavalescos que saem às ruas, expandindo o patrimônio sócio cultural cultivado, reelaborado e construído nas casas ou terreiros de Candomblé. Deste modo, podemos entender que o corpo e a festa continuaram sendo componentes importantes para expandir a presença da cultura afro-brasileira na cidade, e, sobretudo a religiosidade, que ia às ruas sim, via festejos, danças, rituais comunitários e rodas de samba. Esses espaços expandidos foram chamados por Muniz Sodré de *lugares de Alegria*. Segundo ele:

“As culturas negras de um modo geral pagaram o preço em termo de descaracterização e expropriação de muitas formas originais, mas isto fazia

²⁸⁷SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a Cidade. A forma social negro brasileira*. Secretaria da cultura e do turismo- IMAGO. Salvador, 2002.p 147.

²⁸⁸Idem.

parte das mutações no interior do grupo, dos acertos ou das negociações implícitas na luta pela continuidade da diáspora. Mas havia ganhos “territoriais”, aproveitamento de interstícios, configurados como lugares interacionais no espaço da sociedade branca e como possibilidades de atuação da força, do axé.”²⁸⁹

Encontramos na cidade do Rio de Janeiro, vários laços de sociabilidades, sobretudo nos territórios constituídos por negros e seus descendentes em torno da promoção de festividades e práticas sócio-culturais que podem ser classificadas como lugares de alegria e, ao mesmo tempo, como oportunidades criadas por estes moradores para reelaborarem seus costumes e cultura no período que sucedeu a abolição. São festas realizadas também para sociabilidade entre os moradores, como a Festa dos Cachorros, os Gurufins, as rodas de jongo, os blocos carnavalescos e escolas de samba. São práticas vinculadas aos terreiros religiosos de matriz negra, que a partir de agora vamos entender como e onde ocorreram e quais significados e relações guardam com essa religiosidade e as suas estratégias de expansão cultural e territorial que estão inseridas nestas práticas.

3.1. -As Festas dos Cachorros e os Gurufins em Madureira e em Mangueira:

Durante entrevista que realizei em 2011 com Rubem Confete, radialista, sambista e praticante da religiosidade negra, este lembrou uma das festividades muito comuns em sua infância e adolescência no bairro de Madureira, onde morava: A festa dos cachorros. Mas o que era exatamente essa “festa”? Uma prática religiosa encontrada no catolicismo, na Umbanda e no Omolocô no Rio de Janeiro, Maranhão, Ceará, Sergipe, Goiás e também na Amazônia²⁹⁰- um banquete a cachorros da comunidade-, organizado em casas ou em sítios por devotos que desejam pagar promessas para São Lázaro e São Roque ou para os orixás Omolu e Obaluaiê²⁹¹. O evento é seguido de ladainhas nas suas vertentes católicas e de

²⁸⁹Ibidem, p.148.

²⁹⁰CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia/EDUSP, 1988. Citado por: FERRETI, Sérgio. *Banquete dos Cachorros para São Lázaro*. Disponível em: <http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol19.htm#banquete>. Acesso em: 18.Jul.2012.

²⁹¹São Lázaro e São Roque no catolicismo são considerados protetores contra doenças de difícil cura e no sincretismo religioso são associados aos orixás Omolu e Obaluaiê que nos rituais afro-religiosos correspondem as entidades responsáveis pela manipulação das energias de cura e doenças e igualmente se recorrem a eles para obter a graça da cura quando alguém enfrenta algum problema de saúde ou mal espiritual causados por feitiços. Informações extraídas de: FERRETI, Sérgio. *Banquete dos Cachorros para São Lázaro*. Disponível em: <http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol19.htm#banquete>. Acesso em: 18.Jul.2012.

e Núcleo Umbandista São Sebastião- <http://www.nuss.com.br/os-orixas/omulu.html>. Acesso em 17 Jul.2012.

festas e rituais aos orixás, no caso das outras duas matrizes religiosas. Na maioria dos casos, a festa dos cachorros é realizada para pagar uma promessa.²⁹²

No caso dos cultos afro-brasileiros, no dia do banquete, cada morador do bairro convidado para o ritual, levava o seu cachorro para participar de um banquete onde era oferecida comida aos cachorros e aos seus donos, que confraternizavam entre si, realizando uma grande festa, ligada à religiosidade negra. Confete afirma que o banquete era um dos exemplos das atividades sócio-religiosas cultivadas dentro da raiz do Omolocô, realizado no bairro de Madureira, na localidade da Serrinha e dedicada a Obaluaê, orixá sincretizado com São Lázaro que tem como companheiro fiel um cachorro.

“O banquete dos cachorros eu assisti. Era uma festa dedicada a Omolu, a Obaluaê. Eles faziam um alguidar, colocava o santo no terreiro, o ogã começava a tocar e cantar e os cachorros vinham, comiam toda a feijoada do alguidar, e saiam todos sem brigar, sem latir.”²⁹³

Esse banquete, por razões não explicadas, costuma ser oferecido a um número ímpar de cachorros,²⁹⁴ e em Madureira segundo Confete se oferecia a sete cachorros, mas o número de cães e participantes podem variar dependendo do lugar, sempre obedecendo a sequência de números ímpares de cães. Sérgio Ferreti informa que:

“É comum também que os cães comam intercalados por crianças, cada qual comendo em seu prato. Organiza-se uma mesa no chão, forrado com esteiras de meaçaba, cobertas por toalha bordada. Pequena imagem do santo é colocada à cabeceira, ladeada por velas acesas. Os cães devem vir banhados, sendo-lhes colocado um laço de fita vermelho no pescoço. São presos por coleira, permanecendo seguros pelo dono²⁹⁵.”

Confete afirma que em Madureira, esse tipo de encontro sócio religioso significava um dos momentos de reunião festiva do povo negro com as energias da ancestralidade, um momento de renovação das energias, para além do fato de se encontrarem e confraternizarem²⁹⁶. A festa dos cachorros em Madureira teria sido iniciada por Manuel Pesado, um Maranhense, morador do bairro, que durante os

²⁹²SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Op. Cit., p.84.

²⁹³Entrevista com Rubem dos Santos, o Confete. Entrevista concedida a Leandro Manhães Silveira no auditório Paulo Tapajós da Rádio Nacional do Rio de Janeiro, no dia 25 de abril de 2011. Grifos meus.

²⁹⁴FERRETI, Sérgio. *Banquete dos Cachorros para São Lázaro* Disponível em: <http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol19.htm#banquete>. Acesso em: 18. Jul.2012.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶Entrevista com Rubem dos Santos, o Confete. Concedida a Leandro Manhães Silveira no dia 25 de abril de 2011, no auditório Paulo Tapajós da Radio Nacional do Rio de Janeiro.

primeiros anos do século XX realizava a festividade no bairro. Tal festa faz parte da tradição popular do Maranhão, mas ganhou novos contornos no subúrbio carioca. Na década de 1920, após a festa dos cachorros, a festividade continuava noite adentro, porque se armava uma grande roda de jongo,²⁹⁷ isto mostra como muitos referenciais sócio-religiosos de matriz negra de diferentes lugares se encontraram e se misturaram naquele bairro, provocando novas sínteses a partir das experiências concretas dos indivíduos e grupos que lá se encontraram. Tanto é que, apesar de Manuel Pesado ter falecido ainda nos anos 1920, vítima de um acidente ferroviário em Madureira, o ritual festivo em homenagem aos cachorros e a Obaluaê teve continuidade no bairro através de outra importante liderança religiosa, a rezadeira Vovó Maria Joana da Serrinha.²⁹⁸

Responsável pela Tenda Espírita Cabana de Xangô, Vovó Maria Joana também era jogueira e se destacava como sambista nos blocos e escolas de samba.²⁹⁹ Maria Joana, no entanto, fez algumas modificações, imprimindo à festa dos cachorros alguns traços de suas experiências religiosas trazidas de Valença, sua cidade natal. Ao herdar a festa do amigo falecido, que era feita sempre no dia 16 de Fevereiro, dia de Obaluaíê³⁰⁰ trocou a data, para o dia 23 de abril, dia de São Jorge, alegando a proximidade da data com o carnaval e assim evitando a concorrência com os preparativos do carnaval, mas o ritual continuava dedicado a Obaluaê³⁰¹. Em entrevista concedida a Arthur Oliveira Filho e Marília Trindade em 1977, Maria Joana esclareceu como fazia a festa:

“Mas a festa é assim. Desde a véspera eu faço as melhores comidas. Porco, galinha, carne, arroz, tudo do bom e do melhor. Mando avisar as pessoas que tem cachorro para trazerem eles lá pelas nove da noite. Tenho que saber o número certo para arrumar os lugares na mesa (...) Eu pego uma toalha branca, bem alva, com uma cruz preta no meio e forro o chão. Ponho, pratos, copos, tudo direitinho. A imagem de Obaluaê eu pego lá na casinha dele e boto na cabeceira. As pessoas chegam com o cachorro pela

²⁹⁷FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados*. Op. Cit., p.60.

²⁹⁸Em Madureira moravam muitas pessoas ligadas as praticas religiosas, era comum a figura das rezadeiras, que eram referenciais para as pessoas do bairro quando algum mal de saúde ou espiritual afligia alguém.

²⁹⁹FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados*. Op. Cit., p.60.

³⁰⁰Algumas vertentes religiosas de Umbanda e Candomblé comemoram a Festa dos Cachorros o dia do santo em 17 de Dezembro (Omulu e São Lázaro), outras em 16 de Fevereiro (Obaluaê e Santo Onésimo). Tem a ver com o orixá com o qual associam os santos católicos.

³⁰¹FERNANDES, Nelson, Op. Cit., p.61.

coleira. A gente enche o prato deles, bota vinho nos copos, cada um segurando o seu cachorro enquanto comem e bebem”.³⁰²

Nos encontros como este, os rituais do banquete aos cachorros são conduzidos pelos orixás homenageados e pelas entidades que fazem parte de sua falange como os pretos-velhos. Os devotos em transe entoam pontos e cânticos relacionados aos rituais e em geral os cães se comportam bem e não brigam entre si.³⁰³ Além de alimentar os cachorros dos amigos da vizinhança, a prática servia igualmente para reforçar os laços entre os sujeitos e alimentava também os donos dos animais que iam participar. Em Madureira, primeiramente davam-se as comidas aos cachorros, em seguida se dava de comer às crianças com idade até sete anos, depois os maiores e na sequência os adultos comiam, ali também, o banquete terminava em jongo e este modo de realizá-lo, ao que tudo indica vinha dos tempos de Manuel Pesado³⁰⁴.

Nos estados do norte e nordeste já citados, ainda hoje o banquete é realizado e varia de acordo com as especificidades de cada um dos terreiros onde costuma se oferecer uma variedade de quitutes aos cães e depois aos donos deles, oportunidades para alimentar o corpo e pedir proteção espiritual. Sergio Ferreti informa sobre o ritual no Maranhão:

“Costuma haver também, nos terreiros, após o banquete dos cachorros, no dia 20 de Janeiro, a distribuição ritual de alimentos, chamada de comida de obrigação, oferecida aos devotos e fiéis, que na oportunidade pedem proteção contra doenças graves. As características e tipo desses alimentos variam conforme a casa. Na Casa das Minas, a comida de obrigação contém mamão, aluá de milho, fubá de arroz, dendê, banana, batata doce, abobó de feijão e milho e acarajé. Em outras casas os alimentos oferecidos são outros. Depois da mesa dos cachorros e dos alimentos rituais, é oferecido um jantar aos presentes, com o mesmo tipo de comida que foi oferecida aos cachorros. Consta geralmente de arroz, salada com batata, carne, torta de camarão, macarrão, galinha desossada, comidas bem feitas, que se oferecem normalmente nas festas de terreiros, havendo sempre do bom e do melhor. O banquete dos cachorros costuma se acompanhado, nos terreiros, por três dias de toques de tambores”³⁰⁵.

³⁰²Entrevista de Maria Joana Monteiro, a Vó Maria Joana Citado por: SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Op. Cit., p.45. Grifos meus.

³⁰³FERRETI, Sérgio. *Banquete dos Cachorros para São Lázaro*. Disponível em: <http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol19.htm#banquete>. Acesso em: 18. Jul.2012.

³⁰⁴FERNANDES, Nelson, Op. Cit., p.61.

³⁰⁵FERRETI, Sérgio. *Banquete dos Cachorros para São Lázaro*. Disponível em: <http://cmfolclore.sites.uol.com.br/bol19.htm#banquete>. Acesso em: 18. Jul.2012.

Confete ressalta que em Madureira, tal promessa está igualmente, ligada à renovação das energias vitais que os praticantes e convidados dos cultos buscavam. Ofertavam comidas e faziam homenagens aos orixás (Omulu e Obaluaê) que cuidam da saúde, das doenças e tem o poder de cura. Pediam-lhes proteção e renovação, além de corpo fechado contra doenças e isto pode ser confirmado através do que Vovó Joana diz sobre os procedimentos rituais assim que a festa terminava:

“Quando todo mundo vai embora, a gente pega as quatro pontas da toalha com o que está dentro - o oló, a comida do santo- e enrola. Eu vou com o embrulho na mão e as pessoas em procissão atrás de mim. Damos uma volta pela casa e eu deposito o oló na frente da casa de Obaluaê. Fica lá uma noite. No dia seguinte eu despacho no mato”³⁰⁶

Deste modo, a festa dos cachorros expressa uma das alternativas constituídas por negros e seus descendentes como atividades sócio-recreativas cujas bases estavam alicerçadas nos aprendizados adquiridos nos terreiros e na fé em seus orixás. Vovó Joana, que antes morou em Mangueira, deve ter participado ou ter tomado contato com a Festa dos Cachorros que era realizada também em Fevereiro naquele território, preparada por Dona Edwiges dos Santos, mineira e umbandista. Em Mangueira, a festa não ocorria por causa de uma promessa em pagamento por alguma graça conseguida, no entanto reunia muitas pessoas do morro e possuía as suas peculiaridades. A neta de Dona Edwiges, a sambista D. Irene lembrou, em entrevista a Marília Trindade e Arthur Filho³⁰⁷, que todos os anos sua avó comprava novos talheres, louças, toalhas e copos especialmente para a festa e após o banquete, despachava-se tudo no mato, nas cachoeiras ou no mar. A peculiaridade é que além “das sobras” de alimentos, as louças, talheres, toalhas e copos também eram oferecidos em homenagem ao orixá.³⁰⁸ Disto podemos concluir que o modo como a festa eram realizada em Mangueira difere do modo como foi realizada em Madureira, e em outros estados do país.³⁰⁹ Tais práticas foram (re)significadas incorporando modos de festejar de outras comunidades, expressando os caminhos escolhidos pelos seus agentes históricos para exprimir

³⁰⁶Entrevista de Maria Joana Monteiro, a Vó Maria Joana. Citado por: SILVA, Marília Trindade e MACIEL, Lygia Santos. Op. Cit., p.45.

³⁰⁷SILVA, Marília Trindade Barbosa da; CACHAÇA, Carlos; FILHO e Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.83

³⁰⁸Idem p.84.

³⁰⁹ Mesmo em Madureira notamos diferenças quando a organização e condução da festa muda de Manuel Pesado para Maria Joana.

seus conhecimentos e a fé que trouxeram e aprenderam com os seus antepassados. Assim a festa dos cachorros é um dos exemplos de como os referenciais culturais de matriz negra do candomblé, umbanda e Omolocô se expandiam no cotidiano daqueles bairros e pela cidade, para além dos terreiros e em diálogo com versões do catolicismo popular.

Outra festividade muito comum nestes dois territórios é o Gurufim que consiste em como algumas comunidades negras encaram a morte de um ente querido. Durante a minha infância e adolescência, ficava intrigado, porque quando morria alguém do samba, a televisão sempre mostrava as pessoas reunidas nas quadras ou velórios, bebendo muito e com comida farta. Foi assim com dona Neuma, com dona Zica, com Jamelão e também com sambistas de outras escolas. Durante a pesquisa, descobri que toda aquela cerimônia que misturava bebidas, comidas e brincadeiras era gurufim! Toda vez que morria alguém do grupo, em vez de chorar, “se bebia o defunto” motivo de encontro, de canto, de reza, e de galhofas com os que dormiam durante o velório.

“O gurufim é uma forma de cerimônia funerária bastante diferente do velório. Bastante calcada nos funerais africanos. Enquanto se vela o defunto, fazem-se brincadeiras, adivinhações, *pinta-se bigodes com rolha queimada na cara dos que dormem, comem-se igualmente, corre de vez em quando um café com pão e manteiga, contam-se anedotas e até se chora o defunto*”³¹⁰

Pelos relatos dos mais antigos sambistas como Tia Doca, Wilson das Neves, entre outros sobre o gurufim, podemos identificar a forte ligação entre a cerimônia com os referenciais das práticas sócio religiosas dos ancestrais bantos. Como muitas famílias não tinham dinheiro para alugar capelas, muito caras diante do baixo poder aquisitivo, velava-se o defunto na própria sala de jantar. Do velório ao enterro, ocorriam muitas brincadeiras, lembravam-se antigas histórias e eram servidas comidas e café durante a madrugada, depois o enterro ganhava as ruas em procissão até o cemitério.³¹¹ Mas, ao que tudo indica o gurufim não era um velório triste, era um ritual de passagem onde em clima descontraído se promovia uma bonita cerimônia de despedida do morto desta vida, ali se reverenciava a memória do morto, contava-se passagens vividas com ele, cantavam as músicas e sambas

³¹⁰SILVA, Marília Trindade Barbosa da; CACHAÇA, Carlos; FILHO e Arthur L de Oliveira. *Fala Manguera*. Op. Cit.,p.80. Grifos meus.

³¹¹MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&inford=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012.

que a pessoa falecida mais gostava, “se comia e bebia o defunto” porque eram oferecidas comidas para quem ficava velando o morto e também se organizava brincadeiras, sobre o gurufim, Wilson das Neves explica que: “É uma festa de despedida para a alma do morto seguir feliz até o céu. Mas hoje em dia não tem mais isso não. Só acontece em casos especiais³¹²

Já Tia Doca, da Portela, recupera uma das brincadeiras realizadas durante os velórios e que descontraíam o ambiente, segundo ela:

“Cada elemento que está participando do ‘gurufim’ é um peixe – um é baleia, outro é sardinha, outro é corvina, etc. Todo mundo, então fica: - Gurufim, gurufim, passou por aqui; manjou sardinha. Aquele que é sardinha, responde: - Sardinha não manja, que é que manja? Garoupa. Então ‘a garoupa’ responde: Garoupa não manja, que é que manja? Baleia. Assim, vão falando o nome de todos os peixes. O indivíduo que estiver distraído e não responder leva bolo³¹³”.

Esse ritual de despedida ocorria no Rio de Janeiro com mais intensidade até os anos 1960 e personalidades famosas do samba carioca protagonizaram grandes gurufins nas favelas e subúrbios³¹⁴. Em Madureira, quando Paulo da Portela morreu em 1949, o corpo foi velado em casa e o cortejo, misturando dor e festa seguiu pelas ruas do bairro até o Cemitério de Irajá, reunindo muitos sambistas e vizinhos do compositor, com direito a gurufim³¹⁵. A pastora da velha-guarda da Portela, Dona Eunice Fernandes da Silva participou do gurufim de Paulo da Portela e lembrou como foi grandioso:

“Não dava nem para entrar na casa direito. O povo ficou ali a noite inteira, conversando, bebendo, contando história. O cortejo só saiu no dia seguinte. Lembro das pessoas parando nos botequins para recarregar as baterias. Era triste mas divertido³¹⁶”

³¹² Entrevista de Wilson das Neves. Citado por: MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&infoid=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012.

³¹³ Entrevistade Doca da Portela, pastora da Velha Guarda da Escola em 1980. Citado por: SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.26.

³¹⁴ MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&infoid=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012.

³¹⁵ SILVA, Marília T .Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.12.

³¹⁶Entrevista de Eunice Fernandes da Silva. Citado por: MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&infoid=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012.

Anos depois, quando morreu Silas de Oliveira. Wilson das Neves relembra que além de cachaça, comidas e brincadeiras ocorreram igualmente discursos sobre injustiça social e sobre os problemas enfrentados por compositores com os direitos autorais.³¹⁷

Também em Mangueira e em outros morros da cidade os velórios dos moradores seguiam esta mesma prática de despedida e sociabilidade. Dona Neuma relembra no início dos anos 1980 como ocorriam os velórios no morro, a casa do defunto ficava cheia de gente, comendo e bebendo, fazendo adivinhações. Lembrando o gurufim do seu pai Saturnino Gonçalves, ela menciona que foi “de respeito”, ou seja, reuniu muita gente que durante horas ficaram reunidas em sua casa, bebendo, comendo, brincando e homenageando a memória de seu pai. O enterro saiu da Rua Visconde de Niterói em Mangueira, às três horas da tarde e chegou ao Cemitério do Caju à noite³¹⁸.

“A gente tirava a porta da sala principal e deitava sobre uns caixotes, punha o morto ali em cima, rodeado de gente sentada em bancos. Quando a cachaça comia solta, nego dormia e os outros pintavam a cara dele de rolha queimada.”³¹⁹

Outro sambista da antiga do morro de Mangueira, Seu Waldir Claudino, membro da Velha guarda da bateria da Mangueira e filho de Mestre Marcelino José Claudino, “o mestre Maçu” fundador da Mangueira, lembra como eram os gurufins no morro: “A família do morto esperava o benzedor ir embora para servir cachaça aos convidados. Aí o gurufim virava festa! Tinha sueca, dominó e roda de samba. E ninguém podia reclamar porque já fazia parte da tradição³²⁰”

Este modo de tratar os mortos, característico dos terreiros e da ancestralidade negra, entende a morte não como um fim em si, mas como uma passagem para outra dimensão espiritual suavizando-a de algum modo, ela

³¹⁷Entrevista de Wilson das Neves. Citado por: MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&infol=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012.

³¹⁸SILVA, Marília Trindade Barbosa da; CACHAÇA, Carlos; FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.80.

³¹⁹SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.27.

³²⁰ Entrevista de Waldir Claudino, membro da Velha guarda da bateria da Mangueira. Citado por: MONTEIRO, Marcelo. "Chorar pra quê?" *Favela tem memória*. Especial. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&infol=13>. Acesso em: 31 de maio de 2012. Grifos meus.

imperava nos morros e ruas do Rio de Janeiro desde o início do século XX e de vez em quando ainda ocorrem quando morre algum sambista mais antigo, como ocorreu quando faleceu o sambista e intérprete de samba enredo José Bispo Clementino dos Santos, o Jamelão, ocorrida em 15 de Junho de 2008, onde compareceram ao gurufim diversos componentes da mangueira e tantos outros sambistas como Zeca Pagodinho³²¹, isto mostra que se a partir dos anos 1960 esse tipo de sociabilidade diminui por conta da modernidade e mesmo dos perigos de assalto durante a madrugada nos cemitérios, os gurufins reaparecem esporadicamente quando falece alguém das antigas no samba. A brincadeira ganhou até uma homenagem por parte do sambista Martinho da Vila, que frequentou muito gurufim, tanto na infância em Duas Barras quanto no Rio de Janeiro³²². A letra da canção homenageia o Compositor Silvestre David dos Santos, o Cabana da Beija-Flor, e relata os acontecimentos durante o seu velório, regado a samba, comidas e algazarras:

“A tradição africana manda a gente
Cantar de qualquer maneira, e quando
O Cabana subiu, o gurufim dele foi na
Quadra da sua escola de samba, a
Beija Flor de Nilópolis.

Lá pelas tantas, começamos a cantarolar
As músicas do grande compositor”³²³.

Outra composição sobre o ritual Velório no Morro foi composta por Raul Marques e pelo sambista e pai de santo do Omolocô Tancredo Silva Pinto, a letra de Velório no Morro retrata como ocorriam os velórios nas favelas da cidade.

“Lá no morro quando morre um sambista
É um dia de festa e ninguém protesta
As águas rolam a noite inteira
Pois sem brincadeira o velório não presta
Tem também um gurufim
Que no fim acaba sempre em sururu
Mas é gozado pra chuchu
Tudo em homenagem ao espírito do sambista
Que parte alegremente pro cajú
Jogado dentro dum baú

O pessoal do morro não gosta de tristeza
Vive de moleza dentro da filosofia

³²¹Santos, Eloy dos. *O gurufim de Jamelão*. Disponível em: http://oglobo.globo.com/ece_incoming/o-gurufim-de-jamelao-3976168.Publicado originalmente em: 18. Jun. 2008 . Acesso em: 18 Jul.2012.

³²²Depoimento de Martinho José Ferreira em 1980. Citado por: SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.29.

³²³“Gurufim, gurufim”, composição de Martinho da Vila. Gravada no Cd “Tá delícia, tá Gostoso”. Gravadora Sony-BMG, 1996.

Como fez José Messias
 Já encomendaram ao anjo Gabriel
 Um novo céu para dar abrigo a sua gente
 Que morre assim constantemente, de repente
 Cheios de anjinhos crioulinhos
 Em vez de harpa com pandeiro e cavaquinho
 O pessoal do morro leva a vida como quer
 Em cada barracão é uma arca de Noé
 O morro tem seu cabaré e quem manobra é a mulher"³²⁴

Embora lembrados por sambistas quando destacam passagens importantes vivenciadas no mundo do samba, os gurufins e a festa dos cachorros não mereceram até o momento nenhuma ação de inventário e preservação por parte de instituições como o MIS e o IPHAN, como podemos perceber essas memórias não aparecem nas entrevistas realizadas por essas instituições e acabam sendo consideradas coisas do passado.

3.2.As rodas de Jongo na Serrinha, na Mangueira e no Salgueiro:

Religiosidade luta e festa.

O Jongo hoje é considerado uma dança e um gênero poético-musical constituído por comunidades negras de zonas rurais e periferias de cidades do sudeste brasileiro. Uma característica marcante é a organização dos participantes em rodas de percussão e dança, mas que comporta também aspectos religiosos como os "pontos" em homenagem aos orixás.³²⁵ Originou-se das danças realizadas por escravos nas plantações de café do Vale do Paraíba, nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, e também do Espírito Santo e Minas Gerais. Em Novembro de 2005, depois de pesquisa e inventário feitos pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura popular, o IPHAN registrou o Jongo do sudeste como bem cultural imaterial em seu livro das formas expressão, reforçando assim o caminho para que o jongo ganhasse visibilidade maior diante da sociedade. Neste inventário, o jongo é definido do seguinte modo:

“Forma de expressão afro-brasileira, o jongo integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. Acontece nos quintais das periferias urbanas e de algumas comunidades rurais do Sudeste brasileiro, assim como nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no divino e no 13 de maio da abolição dos escravos. O

³²⁴Samba de Raul Marques e Tancredo Silva, originalmente lançado por Jorge Veiga no álbum "Samba e ginga", de 1963.

³²⁵ PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: As gravações históricas de Stanley Stein. In: LARA, Sílvia Hunold e PACHECO, Gustavo. (Org.) *Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca, Campinas, SP: Cecult, 2007, p.16.

jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Ele tem raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivos dessas origens o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada. Nos tempos da escravidão, a poesia metafórica do jongo permitiu que os praticantes da dança se comunicassem por meio de *pontos* que os capatazes e senhores não conseguiam compreender. Sempre esteve, assim, em uma dimensão marginal, em que os negros falam de si, de sua comunidade, por meio da crônica e da linguagem cifrada. Tambu, batuque, tambor, caxambu, o jongo tem diversos nomes, e é cantado e tocado de diversas formas, dependendo da comunidade que o pratica. Se existem diferenças de lugar para lugar, há também semelhanças, características comuns em muitas manifestações do jongo³²⁶.

Esse processo de reconhecimento do Jongo como patrimônio imaterial ocorrido no início dos anos 2000 e finalizado em 2005 pelo CNFCP e IPHAN teve como ponto de partida a iniciativa de seus pesquisadores em inventariar as expressões de origem africana relacionadas à cultura do café e da cana-de-açúcar na região Sudeste que possuíssem como elementos comuns a dança de roda ao som de tambores e cantoria com elementos mágico-poéticos³²⁷. Entendendo que as rodas de jongo do sudeste foram no passado e são hoje importantes forma de expressão para a conformação da multifacetada identidade cultural brasileira e diante de duas constatações- a primeira, a de que vários grupos de jongo desapareceram na região sudeste ao longo do século XX, tanto pela dispersão de seus praticantes, devido a migrações e os processos de urbanização ocorridos, assim como pelo obscurecimento do jongo frente ao apelo de outras práticas afro-brasileiras e a segunda constatação de que algumas comunidades jogueiras, mesmo enfrentando inúmeras dificuldades e desigualdades econômicas, elaboram no presente estratégias em que a memória e a criatividade são fatores fundamentais para a preservação de seus saberes, os pesquisadores decidiram inventariar o jongo do sudeste³²⁸, desta forma o registro tem por objetivo se transformar em instrumento para que a partir do inventário e do reconhecimento se garanta o atendimento de políticas públicas que visem qualidade de vida e cidadania as comunidades jogueiras mapeadas.

³²⁶ VIANNA, Letícia C. R e TRAVASSOS, Elizabeth (coord.) *Inventário Nacional de Referências Culturais e Elaboração do Dossiê para Registro do Jongo no Sudeste*. CD ROOM produzido pelo Departamento de Cultura Imaterial – IPHAN, Brasília, 2005.

³²⁷ Idem.

³²⁸ VIANNA, Letícia C. R e TRAVASSOS, Elizabeth (coord.) *Inventário Nacional de Referências Culturais e Elaboração do Dossiê para Registro do Jongo no Sudeste*. CD ROOM produzido pelo Departamento de Cultura Imaterial – IPHAN, Brasília, 2005.

“Este registro chama a atenção para a necessidade de políticas públicas que promovam a equidade econômica articulada com a pluralidade cultural; políticas que garantam a qualidade de vida e a cidadania. E condições de autodeterminação para que as comunidades jongueiras mantenham vivo o jongo nas suas mais variadas formas e expressões³²⁹”.

Ao longo do mapeamento no Rio de Janeiro, foram inventariadas comunidades jongueiras em Valença, Barra do Piraí, Miracema, Pinheiral, Bracuí, Mambucaba, Santo Antonio de Pádua e na Serrinha em Madureira, também foram mapeados jongueiros em São Paulo e no Espírito Santo. O modo como foi conduzido o inventário, ajuda a elaborar uma determinada memória sobre o jongo, especialmente na área urbana do Rio de Janeiro, que focaliza o jongo da Serrinha como o único importante ponto da cultura jongueira estabelecido na cidade, silenciando sobre outras experiências que existiram no passado nos morros de Mangueira e do Salgueiro e que se não estão vivas tal como outrora, ao recuperá-las pode-se retecer os fios de histórias e experiências vivenciadas por descendentes da cultura jongueira na cidade, hoje silenciadas. Mesmo quando falamos no Jongo da Serrinha, ele é hoje o que era nos anos 1920? Ou passou por reinvenções, tensões e disputas?

Em Madureira, na comunidade da Serrinha, atualmente os praticantes do jongo através de sua atual líder Dona Maria do Jongo dão continuidade ao jongo que começou ali através dos migrantes negros que fixaram ali as práticas do jongo no início do século XX. Hoje, segundo o dossiê do IPHAN, muitos jongueiros realizam apresentações artísticas e, portanto, participam da cultura de massas, o jongo deixou de ser uma prática restrita aos membros da comunidade e se transformou gradativamente em entretenimento, que hoje atrai jovens de classe média. Outra alteração nas regras do Jongo ao longo dos anos foi quanto à participação nas rodas, hoje já não é mais preciso ser filho de jongueiro para participar e já se autoriza crianças nas rodas³³⁰.

Ali na Serrinha no início do século XX, o jongo era um tipo de sociabilidade responsável por expandir a fé nos orixás africanos e guias afro-brasileiros para além do terreiro, unindo desta forma, lazer e religiosidade em uma só prática, com o objetivo de reviver e recriar os aprendizados adquiridos com a ancestralidade negra.

³²⁹Idem.

³³⁰VIANNA, Letícia C. R e TRAVASSOS, Elizabeth (coord.) *Inventário Nacional de Referências Culturais e Elaboração do Dossiê para Registro do Jongo no Sudeste*. CD ROOM produzido pelo Departamento de Cultura Imaterial – IPHAN, Brasília, 2005.

A memória predominante sobre o jongo no período entre 1920 e 1950, possível de ser que recuperada por meio dos relatos de praticantes – como Aniceto do Império e também através de memórias sobre sambistas como Silas de Oliveira - é a de indissociabilidade entre religiosidade e dança, no entanto essa memória tendeu a se modificar nas décadas posteriores, quando as novas lideranças como Darcy Monteiro, afirmarão e defenderão a dissociação entre um e outro, isto denota as transformações e tensões ocorridas ou mesmo mudanças de estratégias dentro do grupo.

Entre as décadas de 1920 e 1940, na Serrinha o Jongo era praticado em diversas casas e festividades sócio-religiosas que ganhavam as ruas do bairro e também teciam laços e contatos com outros bairros e morros. Dessas rodas de Jongo fazia parte o compositor famoso Silas de Oliveira, que antes de compor samba freqüentava as rodas de jongo e práticas sócio- religiosas da Serrinha, mesmo pertencendo a uma família evangélica.³³¹ O calendário de jongo no bairro era extenso e começava no dia 19 de Março na casa de Seu Napoleão na Rua Itaúba, 242. Ele era casado com Eulália, que anos mais tarde fundou o Império Serrano e que por sua vez, tinha ligações familiares com Elói Antero Dias, Pai-de-santo e estivador, e com o Mestre Fuleiro, outros fundadores da escola. Outra casa onde o jongo era praticado era a de dona Florinda, na festa organizada em 29 de Junho, dia de São Pedro e de Xangô³³². Moradora da mesma Rua Itaúba, número 298, Florinda era da mesma família de Antenor dos Santos, importante nome do samba e do jongo da região. Outro endereço certo onde o jongo e santo eram reverenciados todo dia 26 de julho era a casa da Tia Marta, outra fundadora do Império e também de outros blocos e escolas de samba da região. No dia de seu aniversário, fazia-se roda de jongo em homenagem a Nossa Senhora Santana, sincretizada com a orixá Nanã³³³. Durante todas essas festas, ocorriam diversas práticas trazidas da roça, tais como: ladainhas, fogueiras, preparação e degustação de salgados e doces. E o jongo reunia os partícipes em louvação e dança ao orixá homenageado, com seus pontos, saudações e desafios em uma grande roda, onde

³³¹SILVA, Marília Trindade Barbosa da e MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- do Jongo ao Samba-enredo*. Op. Cit., p.34.

³³²VALENÇA, Rachel T, VALENÇA, Suetônio. S. *Serra, Serrinha, Serrano: O Império do Samba*. Op.Cit., pp.05-09.

³³³ Idem.

além de dança e festejo, o jongo também possuía os significados de luta e de religiosidade muito forte³³⁴.

Esses significados foram lembrados e reafirmados com orgulho por outra importante liderança do jongo e do partido alto neste território, o senhor Aniceto Menezes, o Aniceto do Império. Nascido no Estácio em 11 de Março de 1912 ele estabelece Madureira como o território afetivo e lá morou muito anos fazendo amigos e participando de muitas rodas de samba e jongo. Aniceto prestou depoimento ao MIS em duas oportunidades, 1970 e em 1991. No segundo depoimento³³⁵, ele conta que seu pai era lustrador e nos primeiros anos de vida na Rua Othon Bastos, conviveu com Lalu de Ouro, um dos apelidos de Hilário Jovino, a quem considerava como tio. Aos quinze anos, migrou para Madureira. Ele lembrou ainda que trabalhou anos como cozinheiro e, também, na estiva, além de informar que aprendeu o partido alto com Ernesto dos Santos, o Donga, na Praça Onze. Segundo o que relembrou, era muito forte a ligação entre jongo, partido-alto, orixás e trabalhadores do porto. Tendo participado assiduamente das rodas de jongo das primeiras décadas do século XX, ao rememorar-las afirma de forma veemente que o jongo não representava apenas uma dança folclórica negra, ele teria fundamentos religiosos, devia ser realizado seguindo um ritual e, a partir dele, surgiram diversas outras formas de conceber laços de solidariedade e de lazer, entre as quais o Samba com as características e batidas que são elaboradas no Rio de Janeiro a partir das primeiras décadas do século XX. Em outro depoimento concedido a Roberto Moura e equipe também afirmou isso:

“O jongo mata, jongo não é brincadeira, o jongo é das almas. É importante que a senhorinha saiba que está conversando com uma pessoa do santo, eu sou do santo, aquilo ali é a casa das Almas e casa de Exu. O jongo é das Almas, o jongo deve ser iniciado à meia-noite, o jongo exige uma fogueira, nesta fogueira uma vasilha com algo dentro, deve ser acesa uma vela, ao lado desta vela um copo d’água virgem, liso. O jongo deve ser dançado com a indumentária branca, na falta de branca, alva. Mas eu tenho medo, sem força de expressão, o jongo deve ser dançado descoberto, se é homem descoberto. São três atabaques em ordem crescente segundo o tamanho, candongueiro é pequeno e tem o som bem agudo, depois o angoma puíta, e depois desse o caxambu. Porque caxambu não é dança, não é o ritual: o

³³⁴ Depoimento de Aniceto Menezes e Silva Junior, “Aniceto do Império”, jongueiro, sambista, compositor e fundador do GRES Império Serrano, concedido a Dulce Tupy, Nei Lopes, Jose Carlos Rego, Otavio Brandão, Edialda Nascimento, Adélia Azevedo, Professor Messias em 10 de Outubro de 1991 Acervo MIS- depoimentos para a posteridade.

³³⁵ Depoimento de Aniceto Menezes e Silva Junior, “Aniceto do Império”, jongueiro, sambista, compositor e fundador do GRES Império Serrano, concedido a Dulce Tupy, Nei Lopes, Jose Carlos Rego, Otavio Brandão, Edialda Nascimento, Adélia Azevedo, Professor Messias em 10 de Outubro de 1991 Acervo MIS- depoimentos para a posteridade.

caxambu é um instrumento, e o ritual é o jongo. O jongo é pai de muitas outras músicas que existem por aí, o jongo é pai de tudo isso ou mãe. O jongo é muito respeitado, o jongo mata. O jongo carece até cabeças maduras pelo seguinte motivo: o jongo é deitado no metá-metá, o linguajar de caboclo, é eu falar consigo dirigindo-me a ele. E tem que saber desamarrar, desatar aquilo, entender que é consigo o que eu estou falando"³³⁶.

Essa memória sobre o jongo praticado na Serrinha entre 1920 e 1950, no entanto aparece em disputa com outra, elaborada por jongueiros de gerações mais novas, o que mostra a mudança dele ao longo do tempo. Estes tendem a reforçar o jongo como uma dança e como gênero musical, tangenciando-se das relações entre a prática e a religiosidade. Um exemplo disto está presente no depoimento de Darcy do Jongo, filho de Maria Joana Rezadeira, concedido em 1992, a pesquisadores ligados ao museu da Imagem do Som, que subiram a Serrinha para entrevistar "o mestre", falecido em 2001.³³⁷ Na entrevista realizada no antigo terreiro de sua mãe, localizado na Rua Balaiada, Darcy falou um pouco de jongo e das práticas de Umbanda. Ele menciona que além de sua mãe e seu pai, outros nomes importantes do jongo no bairro foram Dona Florinda, José Nascimento, Alcindo, Antenor, Manuel Bambambã, Mané Pesado, Madalena Pobre, Madalena Rica, assim como, Mano Elói e Aniceto. No entanto, ele afirma que no final da década de 1940, o jongo perdeu espaço mesmo dentro daquela comunidade para outras formas de sociabilidades, como por exemplo, a Escola de Samba. Para ele, ocorreu um gradativo afastamento do jongo das suas origens, e divergindo de Aniceto afirma que o processo de descaracterização provocado pelos anos afastou o jongo daquele significado mais religioso e de suas raízes quilombolas.³³⁸

Penso que as divergências entre as memórias dos dois sambistas façam parte de caminhos distintos na luta pelo reconhecimento da cultura jongueira como expressão cultural importante, um ao afirmar a sua contínua ligação com a vertente religiosa negra, mostrando a pureza e manutenção do legado cultural, o outro percebe as transformações com o objetivo de chamar a atenção para que o jongo não se perca ou caia no esquecimento, e talvez para mostrar que ele já não era

³³⁶Depoimento de Aniceto de Menezes e Silva Junior, o Aniceto do Império. Reproduzido de: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África*, op. cit., p.138. Grifos meus.

³³⁷ Depoimento em vídeo de Darcy Monteiro, o Darcy do Jongo concedido a Ângela Nenzzy, Eva Emily, Edir Gandra, Messias Santos, Dejanira Cruz e Arthur Poerner em 05 de setembro de 1992, em sua casa na Rua da Balaiada na Serrinha, no antigo terreiro da Vovó Maria Joana.. O depoimento pertence a série para a posteridade.

³³⁸Idem.

temido e negado pelos de fora. Mais uma vez, fica evidente que o processo de rememoração do passado se faz a partir do contexto da entrevista e do lugar social do entrevistado, além da forma como ela ocorre e é conduzida, denota também as tensões e diferenças existentes em torno das memórias. De todo modo, o jongo foi um importante laço de sociabilidade sócio-religiosa constituído na Serrinha e que ao longo das décadas sofreu novas influências, e influenciou o surgimento de outras atividades sócio- recreativas, como foi o caso do GRES Império Serrano.

Em Mangueira, as rodas de jongo também ocorriam nas primeiras décadas do século XX. Jongava-se nas casas de Joaquina, de tia Paulina, de Bernardino do Santo Antônio, tio de Mano Decio da Viola³³⁹. Embora poucas informações estejam disponíveis, é possível reconstituir em parte a atuação de outras duas mulheres do jongo na Mangueira, Maria Coador e Nair Grande. A figura principal, no entanto, era Sebastiana Teixeira de Almeida, conhecida por Maria Coador ou dos Tomates. Ela nasceu em 1922 e seus familiares vinham do interior do estado, divisa com Minas Gerais, era devota de São Sebastião, sincretizado com Oxossi e, desde 1918, por conta de uma promessa atendida na época da varíola, passou a organizar ladainhas e jongo pelo morro todo dia 20 de janeiro. Isto ocorreu pelo menos até os anos 1930 e 1940.³⁴⁰ Portadora de voz considerada "maviosa", ela cantava e batucava como ninguém, e teria aprendido tudo isso no Morro da Favela, no centro, onde morou antes de subir para Mangueira. Segundo Marília Trindade e Arthur Filho:

“Maria Coador adorava uma roda de jongo. Além de dançar e cantar, com aquela voz poderosa que Deus lhe deu, sabia bater atabaques como ninguém. Também pra encourar um tambor de jongo, nem mestre Waldomiro ganhava dela. Por falar em Mestre Waldomiro, é bom que se saiba que ele também era jogueiro. Dançou muito jongo até mesmo no Morro da Favela, onde nasceu antes de vir para a Mangueira”³⁴¹

Maria Coador faleceu em 1958, após casar-se pela segunda vez e deixar o morro. Vinha gente de Vigário Geral e da Serrinha dançar jongo em Mangueira, assim como ia gente de Mangueira para esses locais, nos quais antes de dançar calango ou samba, tinha que se dançar o jongo. Outra mulher jogueira de Mangueira era Nair Grande, moradora do “Faria”, mas que fazia jongo do outro lado do morro no “Pendura saia”, lugar onde as lavadeiras do morro penduravam as

³³⁹Os autores afirmam essas histórias baseados na entrevista que realizaram com a porta Bandeira Nininha uma das filhas de Maria Coador em 1980. In: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO e Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.77.

³⁴⁰Idem

³⁴¹Idem pp.78 e 79.

roupas na corda³⁴². Ela era batuqueira de primeira linha, jongava, versava, dava pernada e topava brigas. Nelson Sargento lembrou que ela tinha uma tendinha e que a sua sopa era procurada pelos malandros depois do samba terminar. A valente Nair, não dava mole para a malandragem e quem colocasse farinha na sopa pagava mais caro.³⁴³ Recentemente, essa jongueira mereceu homenagem de Telma Tavares e Paulo Cesar Feital em composição gravada por Alcione e reverenciaram os seus feitos através da composição “Nair Grande”, através dessa música, podemos entender como Nair exercia liderança naquele morro:

“Havia uma nega no pendura-saia,
Bambambã do fuzuê
Jogava pernada e rabo de arraia
Com os malandros do dendê
Fazia feitiço, no cós da cambraia
Com os pretos do canjerê
Batia na lata de banha e alfaia,
Lá na lira do prazer

Cadê, cadê? já não posso mais ouvir
Cadê, cadê as congadas de Nair?
Ouvi dizer
Nair grande já chegou
No céu da mangueira Nair arengueira,
Tá com dona Zica e Angenor

Fazia cabelo e barba com navalha,
Perfumosa como quê
Bordava os amantes, na barra da saia,
E sambava pra gemer
No peito cabiam o amor e a gandaia,
Coração de banguelê
Nair de mangueira, jongueira da laia,
Que saudades de você
Cadê, cadê?...”³⁴⁴

As rodas de jongo em Mangueira, comparativamente às rodas da Serrinha tiveram pouca sobrevida em termos de transmissão dessas práticas e organização de um núcleo mantenedor, como ocorreu no subúrbio. Pode ser que o jongo tenha perdido espaço para as novas sociabilidades, como a escola de samba, ou por causa da morte ou da mudança de suas lideranças para outros lugares, como o caso respectivamente de Maria Coador e do sobrinho de Seu Bernardino, o Mano

³⁴²Idem.p.08.

³⁴³Depoimento de Nelson Sargento concedido a Marília Trindade Barbosa e Arthur Filho. In: SILVA, Marília Trindade Barbosa da; CACHAÇA, Carlos, e FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.32.

³⁴⁴TAVARES, Telma e FEITAL, Paulo Cesar. “Nair Grande”. Canção gravada por Alcione e Telma Tavares em 2011.

Décio da Viola que migrou para Madureira, onde jongou e fez parte de rodas de samba e escolas de samba. Outro fator não menos importante é o fato de que o jongo era, comparativamente, mais restrito ao âmbito familiar e a iniciados ao contrário do samba, que logo conseguiu hegemonia nacional. Além disso, também por ser praticado pelos mais idosos e proibido para os mais jovens, o jongo acabou sendo pouco divulgado, motivo que acelerou o seu processo de transformação, ganhando maior destaque na Serrinha.³⁴⁵ De todo modo, mesmo a despeito das descontinuidades, no território do Morro da Mangueira, as práticas sócio religiosas de matriz negra expandiram-se também para além do terreiro enquanto espaço físico, através das rodas de jongs, ladainhas e festividades que reuniam amigos dali e de outros locais em torno de sua festa e louvação em agradecimento aos orixás nos primeiros cinquenta anos do século XX.

Também no morro do Salgueiro seus moradores promoveram rodas de jongo, sobretudo entre décadas de 1920 e 1950. Só que com outro nome, o Caxambu. O morro recebeu nas primeiras décadas do século XX um número considerável de migrantes negros, descendentes de escravos, que provinham do interior de Minas Gerais, do Rio de Janeiro (Itaocara, Cantagalo, Cambuci e Santa Maria Madalena), lugares onde o Caxambu se destacava como a principal prática sócio-recreativa e religiosa³⁴⁶. Esta sociabilidade em pouco tempo se enraizou naquele morro, sobretudo nos encontros nas famosas tendinhas onde além de comprarem comida, os moradores se encontravam, discutiam samba, política e futebol, assim como intensificavam suas trocas e tensões culturais. Assim, nas tendinhas como a de Neca da Baiana, Ana Bororó e de Seu Casemiro Calça Larga, entre comes e bebes, o Caxambu foi tecendo seu novo território naquele morro da zona norte carioca:

“De seus locais de origem, os moradores do Salgueiro trouxeram novas culturas, hábitos e costumes que foram se incorporando ao dia-a-dia de todos os habitantes do morro. Carimbó, Folia de Reis, Calango, Jongo e Samba de Roda eram cantados e dançados em datas folclóricas dos imigrantes e passaram a ser apreciados também nas festas do morro, fossem da cumeeira, casamentos ou aniversários, sempre acompanhados de cozidos, mocotós, peixadas e feijoadas”³⁴⁷.

³⁴⁵ BOY, Dione Chaves. *A Construção do Centro de Memória da Serrinha*. TCC apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Política e Bens Culturais (PPHPBC)– CPDOC. RJ. Setembro/2006.

³⁴⁶ O Morro do Salgueiro Disponível em: <http://www.salgueiro.com.br/s2008/TX.asp?T1=OT572&T2=OT1606>. Acesso em :02. Jun.2012.

³⁴⁷ ibidem.

O principal nome do Caxambu no morro do Salgueiro foi o seu Castorino, e em sua residência ocorriam as principais rodas de caxambu, e esse senhor é lembrado como um bamba no assunto. Ali ele recebia moradores do morro e promovia encontros entre jongueiros de diferentes regiões da cidade, como Aniceto do Império, que freqüentava essas rodas e considerava seu Castorino um mestre nas artes jongueiras³⁴⁸. Também ali, outra família promovia e participava de rodas de Caxambu: a família Serra, da matriarca Dona Fia e seus filhos Almir e Iracy Serra, respectivamente, Almir Guineto e o Mestre Louro do Salgueiro. Esses sambistas cada qual atuando em uma arte, um no canto-composição e outro na percussão, expandiram para além das rodas de Caxambu e Jongo os aprendizados adquiridos nas rodas que assistiram e ajudaram a promover naquele território. Mestre Louro comandou a bateria do Salgueiro durante quase 30 anos, e sempre respeitou os preceitos da religiosidade presentes naquela percussão. Já seu irmão, Almir Guineto, fez sucesso em todo país na década de 1980 com a música “Dança do Caxambu”, canção que explicita os sentidos lúdico e religioso da dança:

“Olha vamos na dança do Caxambu
Saravá, jongo, saravá
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer

O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver
O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver

Dona Celestina me da água pra beber
Se você não me der água
Vou falar mal de você
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
é na dança do jongo que eu vou
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
é na dança do jongo que eu vou

Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar
Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar

Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver

348

“Os velhos Jongueiros” in: <http://www.ivt-rj.net/cultural/variedades/anteriores/jongo/link12.htm>. Acesso em: 07. Jun. 2012.

Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver

O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver³⁴⁹

3.3. Entre cordões, blocos e Escolas de Samba.

Os cordões e blocos carnavalescos ganharam maior destaque na folia carioca a partir da década de 1910. Neste período essa classificação também incluía os até então conhecidos como cordões de velho, ou blocos de sujo,³⁵⁰ gestados sobretudo nos terreiros religiosos tanto na área portuária, assim como nos morros de Mangueira, Estácio, e também em bairros suburbanos como Madureira e Osvaldo Cruz. Em Mangueira, na década de 1910, existiam blocos liderados por mulheres e homens de santo, e de santo da linha do Omolocô, que atuavam diretamente como “líderes comunitários”. Fundadora do cordão *Pérolas do Egito*, Tia Fé ensaiava-o em um terreno próximo a Estrada de Ferro, juntamente com dois homens do santo o Alcides e seu Júlio. Outro rancho importante o *Príncipe das Matas* (verde e rosa), ficava na localidade do Santo Antônio, e era o ensaiado por Zé das Pastorinhas e Tia Tomásia. Pouco tempo depois os ranchos deram lugar aos blocos³⁵¹, e somente no Buraco Quente existiam em 1916 quatro blocos: o de seu Julio, o de Tia Tomásia, o de seu Candinho e o da Tia Fé.

Importantes pontos de sociabilidades e religiosidades naquele morro, esses blocos expressam o principal tipo de relações elaborados pelos moradores da Mangueira no contexto daqueles anos 1910-1928. Durante as reuniões ocorriam muitos comes e bebes, festas e cultos aos orixás. Euzébia dos Santos, a Dona Zica, nascida em 1913, freqüentou essas festas durante a adolescência e, em 1989, a sambista recordou o seguinte:

“Na sexta-feira batia-se para o povo de rua, no sábado para os orixás, no domingo era dia de samba e da peixada. O pessoal ficava para dormir, porque no dia seguinte era dia de homenagear as almas. Quando na Mangueira nem existia escola de samba, tanto a tia Fé como Tomásia já tinham os seus próprios blocos, onde saiam os seus filhos de santo, com elas a frente, sempre vestida de baiana³⁵²”

³⁴⁹GUINETO, Almir. *Caxambu*. Música gravada pelo artista no álbum “Almir Guineto”. Gravadora RGE, 1986.

³⁵⁰ FERREIRA, Felipe. *O livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p.277.

³⁵¹SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.27.

Filha do fundador da escola de samba Mangueira, Saturnino Gonçalves, dona Neuma Gonçalves, também relembra, em 1993, as experiências vivenciadas nos terreiros e blocos quando era jovem:

“Era tudo terreiro de macumba e o que é mais engraçado é que a roupa do santo que eles vestiam na macumba eles aproveitavam para o desfile e saiam com aquelas roupas, pediam licença pro santo no terreiro e era bonito o pedido; tinha um ritual prá eles abrirem mão da roupa no carnaval”³⁵³

As roupas e instrumentos utilizados pelos blocos expressam não apenas a criatividade dos seus inventores, como demonstram que boa parte dessa percussão e vestimentas eram compartilhados com os cultos afro religiosos. Isto representa mais do que uma resistência cultural, na verdade, na prática foi um modo de expandirem-se, levando às ruas a fé, a cultura, as formas de sociabilidades já que se vestiam como índios, caboclos, baianas, portavam símbolos integrantes dos seus cultos como machado, o arco e a flecha. Igualmente inventaram roupas para brincar o carnaval a partir de sacos de farinha e restos de farrapos do cotidiano, criando a estética do bloco de sujo. A religiosidade se fazia notar a partir dos batuques e instrumentos, considerados rústicos e ultrapassados por muitos defensores de um carnaval à moda europeia, mas que em realidade são expressão do lazer, concepções e reelaborações das culturas ancestrais dos negros. Cabe registrar que dos movimentos de ida às ruas, promovido pelos cordões e blocos resultava igualmente a ocupação de outras territorialidades com o objetivo de expressar todo aquele arsenal sócio cultural que em outros dias era muito mais difícil e que naquele contexto carnavalesco tornava-se possível. Esses modos de conceber e organizar o lazer e a cultura por populares, através dos cordões e blocos, era considerado “barulho” e “barbarismo” ou algo extravagante para cronistas do período, como João do Rio e Gonzaga Duque. Cunha afirma que:

“Longe do carnaval veneziano apregoado pelos pedagogos de Momo, esses grupos traziam às ruas antigas tradições já condenadas em nome do progresso e da civilização. Refiro-me a personagens como velhos dançarinos cabeçudos, aos grandes zabumbas de Zé-Pereiras e, em especial, aos africanismos condenáveis nos ranchos de baianas na Cidade

³⁵²Entrevista de Euzébia Silva do Nascimento, a Dona Zica da Mangueira, concedida a Monica Velloso em 1989. In: VELLOSO, Mônica Pimenta. “As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro.” *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, 1989, p. 09.

³⁵³Entrevista de Dona Neuma da Mangueira à Laurinda Rosa Maciel, em 1993. Esta entrevista integra o projeto de pesquisa coordenado por Rachel Soihet com a participação da entrevistadora e bolsista CNPq. SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso. Estudos sobre o Carnaval carioca da Belle Epoque ao tempo de Vargas*. Niterói, Eduff, 2008, p.162.

Nova e de índios que lembravam velhas danças dramáticas das irmandades negras³⁵⁴

Yara da Silva, neta da Tia Carmem do Xibuca, relembra em livro, as histórias de sua avó sobre os significados sócio-culturais que iam à rua junto aos cordões e blocos:

“Ela dizia que na época era tudo muito bonito pela simplicidade. As pessoas se reuniam em grupos, vestiam seda chita, tamanco, chapéus de palha, e iam caminhando com colegas até a Lapa. Lá encontravam outros grupos à espera, em determinada casa serviam comida para todos no meio da folia. Tudo com muito cuidado, porque a polícia costumava prender os foliões mais exaltados. Os sambistas também se organizavam na casa da Vovó, mas na época, *não havia o tratamento de sambista eram pessoas que cumpriam os rituais africanos* e a coisa terminava em samba. Não eram sambistas profissionais, nada era cobrado, simplesmente as famílias se divertiam nas casas e nas ruas³⁵⁵”.

O carnaval na Praça Onze fazia sucesso nos anos 1920 e reunia cada vez mais "pessoas que cumpriam os rituais africanos" entre os adeptos de blocos, cordões e ranchos, pertencentes aos subúrbios³⁵⁶. Assim, as práticas sócio-culturais religiosas negras não só continuavam encontrando acolhida nas casas dos líderes do santo na Praça Onze, ou na Mangueira, mas também no Estácio, nas casas de Tancredo da Silva Pinto e de Dona Benedita, assim como na Barra Preta em Madureira nas casas de Esther, Napoleão e outros. Muitos adeptos dos antigos cordões e de blocos foram elaborando as primeiras escolas de samba da cidade, em meio às perseguições policiais, como experiências gestadas dentro do universo de sociabilidades negras que se desenvolveram em vários territórios negros, de tradição banta e entre os praticantes do Omolocô.

Foi no interior desses territórios onde se praticava Jongo, Caxambu, cultos aos orixás e aos ancestrais da cultura negra que trabalhadores da estiva, “malandros da boemia”, pais e mães de santo, trabalhadores informais entre outros moradores dos morros e dos subúrbios reelaboraram algumas práticas culturais e formas de organização -, entre as quais as batidas dos tambores e o conjunto de

³⁵⁴CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.175-176.

³⁵⁵SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze*. Rio de Janeiro, Garamond, 2009, p.80. Grifos meus.

³⁵⁶Grupos carnavalescos do Morro de Mangueira, Estácio, Gamboa, Madureira entre outros lugares ocuparão essa territorialidade para expressar seus modos de conceber carnaval. Não é difícil imaginar que a partir das pressões da elite para civilizar o carnaval da área central, cada vez mais esse pedaço da cidade foi tornando-se uma alternativa para que as classes populares pudessem brincar o seu carnaval. FERREIRA, Felipe. *O livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, pp.337-338.

ritmos e percussão reelaborados tanto pelos bambas do Estácio quanto pelos dos subúrbios³⁵⁷. Também a figura da baiana, introduzida e mantida nos desfiles, são uma referência direta e homenagem às mães de santo que participaram diretamente da fundação das primeiras escolas de samba, assim como dos cordões e blocos, vieram a inspiração para as figuras do mestre-sala e da porta-bandeira.

No bairro do Estácio, por exemplo, os fundadores da Deixa Falar, considerada a primeira escola de Samba da cidade, pertenciam ao terreiro de Dona Benedita e se relacionavam com Tancredo Silva Pinto, que além de líder de santo era compositor. Do mesmo modo, freqüentavam as rodas de samba e macumbas em Madureira. Outra escola do bairro era a “Cada ano sai Melhor” e sobre a fundação dela, Bicho Novo lembrou em depoimento ao MIS:

“A fundação foi em 1925, num dia de Natal. Em 1926 saímos com dez baianas e vinte e dois na bateria. Os garotos fantasiados uns de pijama, outros de calça branca. Depois pusemos as cores, verde e rosa. A minha primeira fantasia foi um paletó de quimono, uma calça branca, boné e tênis. Fomos para a Praça Onze e lá decidimos³⁵⁸”

As memórias deste sambista mostram que a estrutura, fantasias e organização das primeiras escolas de samba se confundiam com os blocos carnavalescos, isto mostra que ocorria um processo de transformação e reinvenção das práticas, resultado da necessidade dos novos tempos, quando alguns sambistas buscavam reconhecimento e, em pouco tempo, o gênero estouraria nas ondas do rádio. Assim, modificar algumas praticas para (re)organizá-las em torno de uma “escola” fazia bastante sentido, e dava aos compositores e sambistas o *status* de professores no assunto. Mas isto não significa uma ruptura completa com os referenciais dos cordões, blocos ou gira dos santos. Tanto que em 1997, Cláudio Bernardo da Costa, um dos fundadores da Portela, em entrevista a Claudio Vieira, jornalista do Jornal *O dia*, reafirmou a ligação entre o samba e a gira dos santos na década de 1920:

“Naquele tempo, o Samba e a gira tinham uma ligação muito forte, íntima. Depois das sessões em louvor aos orixás começava a batucada. Tinha que ser uma coisa muito discreta, quase secreta por causa das proibições impostas pela Polícia. O preconceito era tão forte que a batucada era vista

³⁵⁷FILHO, Arthur Loureiro de Oliveira. *Depoimento de Bicho Novo, Carlos Cachça, Ismael Silva*. Rio de Janeiro. Mis Editorial, 2002, p.55.

³⁵⁸Depoimento de Acelino dos Santos, o Bicho Novo, mestre-sala. Concedido a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992, para o Museu da Imagem e do Som, *série pioneiros do samba- Bicho Novo*. A entrevista foi na quadra do GRES Estácio de Sá.

como crime e o batuqueiro como marginal. Quando pegavam os sambistas em flagrante, os homens da lei chegavam batendo. Depois algemavam e prendiam.”³⁵⁹

Esse depoimento de Seu Bernardo nos faz lembrar afirmações de Nilton Campolino, sambista do Império Serrano, que tanto na música quanto nas conversas e debates sobre História do Samba, na década de 1990 na Rádio Nacional³⁶⁰ se referia ao fato de existir em Madureira nas décadas de 1930, certo delegado Chico Palha que não admitia samba nem “curimba” em sua jurisdição. Segundo o compositor, o delegado era conhecido por bater nos sambistas, os homens que partilhavam essas experiências eram tachados de vagabundos e desocupados e as mulheres consideradas “sem-vergonha” já que as rodas de samba e terreiros continuavam enfrentando, mesmo nas décadas de 1930 e 1940, um conjunto de perseguições policiais e preconceito social.

Essa outra memória se confronta com outras divulgadas pela historiografia que afirmam que, com o Estado Novo e o populismo de Vargas junto às camadas mais pobres, teria diminuído em 1934 a repressão às práticas religiosas negras, desde que fossem realizadas em ambientes fechados. Além disso, com o samba fazendo sucesso nas ondas do rádio, o conjunto de pressões a serem enfrentadas por sambistas e religiosos de matriz negra teria diminuído ou, os adeptos de samba e das “curimbas”, teriam se “regenerado”, deixando de lado o dito primitivismo³⁶¹. Seu Bernardo, filho de africanos, cujo pai fora estivador do Cais e sua mãe lavradora de café em Minas Gerais, relembra as festas realizadas em Osvaldo Cruz, sobretudo entre 1920 e a década de 1940, nas quais se reuniam sambistas do Estácio, Madureira e de outras localidades³⁶². Através das suas memórias, podemos ver que na prática, apesar das inúmeras perseguições, os sambistas elaboravam outras

³⁵⁹Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira. Jornal *O Dia*, 02 de fevereiro de 1997. Citado por: VIEIRA, Claudio. “A História e as histórias do carnaval”, op. cit., p.3.

³⁶⁰Em 1998, estava no ar pela radio Nacional, o programa *Rio de toda gente*, sobre samba e carnaval. As sextas ocorriam um debate com sambistas da antiga. Eu costumava ir assistir aos programas e em uma das oportunidades conversei sobre o tema com o compositor. Segundo ele, Madureira era um celeiro onde se reuniam sambistas e curimbeiros. O programa de radio era apresentado por Arlênio Lívio e Rubem Confete.

³⁶¹Essa perspectiva pode ser vista no trabalho da Prof.^a Raquel Soihet. A autora aborda as relações existentes entre alguns sambistas e a política de cooptação do Estado Novo. Acredito que seja temerário afirmar que tenha ocorrido a vitória ou mesmo a cooptação dos sambistas nesse período, já que as perseguições e tentativas de enquadrar sambistas dentro da lógica do Estado Novo estavam em curso e este não era um processo acabado. SOIHET, Rachel. *A subversão pelo riso. Estudos sobre o Carnaval carioca da Belle Epoque ao tempo de Vargas* Op. Cit., p.160.

estratégias e alternativas para continuar exercendo o direito de praticar sua religião, jogos e samba. Segundo ele:

“Comecei a freqüentar a Barra Preta, era assim que se chamava aquela parte da Estrada do Portela por causa dos meus amigos. Nossa diversão era jogar víspera. Quem costumava ir lá era Seu Napoleão, pai de Natal. Tinha sete vidas, mas não sei dizer se era macumbeiro (ri). Seu Napoleão fazia essa linha, fazia serões ali perto e, recebia visita de dona Benedita, uma mãe de santo da Rua Maia Lacerda, no coração do Estácio. Quando chegava dia de santo, Seu Napoleão fazia as festas de lei que acabavam por volta da meia noite, entregava o terreiro para o pessoal que vinha acompanhando dona Benedita, entre eles Brancura, Tibelo e Amélio (...) Formavam um grupinho de 20 pessoas marcando, dando força nos sambinhas de quatro linhas. O samba ia até as seis da manhã. (...) Na estrada do Portela teve uma festa de santo onde compareceram Dona Benedita e os bambas do Estácio, depois da festa de santo, samba. As 5.30h o grupo de amigos resolveu criar uma junta governativa, o Conjunto de Osvaldo Cruz”³⁶³

Clementina de Jesus³⁶⁴, cantora e sambista, através de suas memórias também nos ajuda entender um pouco sobre os laços de solidariedade entre as comunidades do samba e de santo no Rio de Janeiro. Quando chegou de Valença, na primeira década do século XX, inicialmente se estabeleceu em Jacarepaguá, onde pouco tempo depois trabalhou como peixeira, quitandeira e florista. Seu contato com a Umbanda ocorreu porque morava perto de um terreiro, onde a mãe de santo batizou a sua filha mais velha. Na década de 1920, participou no Méier da escola de samba *Boca do Mato*, e freqüentava o terreiro de Dona Esther em Osvaldo Cruz, onde fundou os blocos “Moreninhas das catitas”, “Quem fala de nós come mosca” e “Vai Como Pode”, que se uniriam ao Conjunto de Osvaldo Cruz, gerando a Portela. A sambista participou do Conjunto de Osvaldo Cruz, onde lembra que conviveu com Bernardo, Nininho, Paulo da Portela e Natal. Ela contou também que conviveu com lideranças de outras áreas: “Ensaiaava as moças de Heitor dos Prazeres em Madureira. Ciata eu conheci na Praça Onze, tinha festa pro santo, começava dias antes, todo dia uma comida, deitava pro santo, depois de sambar”³⁶⁵

³⁶² Sempre nessas rodas de samba e curimba, além da musicalidade, encontraremos as comidas. As feijoadas das escolas de samba guardam relação direta com esses eventos. Vicentina da Portela, famosa por sua feijoada em Madureira, era filha de Seu Napoleão (pai de santo e jogueiro).

³⁶³ Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira e publicada no Jornal *O Dia*, edição de 2 de fevereiro de 1997. In: VIEIRA, Cláudio. *A História e as histórias do carnaval*, op. cit., p.03.

³⁶⁴ Depoimento de Clementina de Jesus, concedido a Ricardo Cravo Albim, Mario Cabral e Hermínio Bello de Carvalho em 25 de setembro de 1967. Museu da Imagem e do Som, Série Depoimentos para Posteridade.

³⁶⁵ *Ibidem*.

Pelo exemplo de Clementina, podemos verificar que sambistas e curimbeiros, mulheres e homens cruzavam a cidade em dias de festas de santos, e por meio das danças e da fé, criaram uma rede, onde expandiam, difundiram e realimentavam as suas práticas. Ao serem indagados, esses dois sambistas que vivenciaram experiências em Osvaldo Cruz, trazem à tona através das suas memórias a valorização e a importância que os diversos laços de sociabilidades e religiosidades negras tiveram para reunir amigos, resistir às pressões da polícia e que foram referenciais para que construíssem novas vias alternativas, entre elas a escola de samba.

Mas na Serrinha, entre anos 1930 e 1960, outras experiências significativas e indicativas de um território negro compartilhado. Lá foi criada a escola de samba *Prazer da Serrinha*, onde se reuniam as principais figuras do samba, santo e jongo entre os anos 1920 e 1947. No entanto, uma dissidência ocorreu em 23 de Março de 1947, quando na casa de Eulália, os dissidentes fundaram o Império Serrano. Eles eram: Molequinho, Gradim, Hugo Feliciano, Mano Elói, Aristides Dias, (filho de Eloi), Bitá, Cinoca, Alice, Tia Martha, Antenor e Aniceto. Elói vinha de outra escola, a *Deixa Malhar*, os demais, do *Prazer da Serrinha*. Segundo o depoimento de seu Sebastião Molequinho³⁶⁶, os dissidentes fizeram um samba de protesto na quarta-feira de cinzas e criaram a escola. Famoso pai-de-santo e estivador, Eloi Antero Dias³⁶⁷, foi o orientador de tudo relacionado ao santo, e ao samba, entre as palavras de ensinamento de Elói, relembra Molequinho: “Os ataques não me cansam, quanto maior o ataque, maior a luta, palavras o vento leva, o trabalho dignifica o homem”.³⁶⁸

A nova escola foi fundada porque os rumos da primeira estariam em desacordo com as práticas sócio-culturais que aquele grupo partilhava. O Presidente da *Prazer da Serrinha*, Seu Alfredo exercia um "mandonismo" que incomodava a comunidade, assim os líderes dela decidiram pela dissidência, levando para a nova escola as práticas religiosas, jongs e samba. Na trajetória da escola, a presença e importância da religiosidade negra eram constantes. Além do pessoal do jongo,

³⁶⁶Depoimento de Sebastião Molequinho, sambista e fundador do GRES Império Serrano, concedido a Ricardo Cravo Albim e Haroldo Bonifacio em 20 de janeiro de 1968. Participaram da entrevista Ribamar de Souza, Mano Décio da Viola, Sebastião Molequinho e Ulysses dos Santos. Acervo MIS, série para posteridade.

³⁶⁷Elói nessa década gravara um disco de pontos de macumba, tendo a participação do maestro Heitor Villa-Lobos.

³⁶⁸Depoimento de Sebastião Molequinho, sambista e fundador do GRES Império Serrano. Op. Cit.,

participavam ainda lideranças religiosas como Mãe Isaura, mãe de um dos fundadores, Joãozinho da Goméia, pai de santo famoso da Baixada e pai Geraldo, de Ricardo de Albuquerque. Molequinho afirma que o enredo da escola em 1960, “Pernambuco Leão do Norte”, surgiu de uma primeira idéia, falar do Rio São Francisco como um Condutor de Oferendas, e que a escolha decorreu da constante presença de lideranças de santo na agremiação.

O exemplo da Serrinha, ao construir uma nova agremiação no final dos anos 1940, inspirou as lideranças comunitárias negras de Niterói, a também fundar uma escola de samba em 1959, a *Acadêmicos do Cubango*. Afilhada do Império a escola foi fundada no bairro do Cubango, muito semelhante à Serrinha naquele período. Segundo relatou em 2005 o senhor Ney Ferreira, um dos fundadores da escola,³⁶⁹ os jovens da região não tinham muitas opções de lazer e muitos iam para a Serrinha, para o Império curtir samba, até que sentiram a necessidade de criar uma escola. Entre os fundadores, além de Ney Ferreira e Mãe Tiana, Mãe Luisinha, mãe de santo envolvida com os cultos-afro no bairro. Assim, a Serrinha além de reinventar as práticas sócio religiosas em torno de uma escola de samba, também serviu de exemplo para moradores da cidade vizinha Niterói.

Até aqui podemos considerar alguns pontos importantes para a nossa avaliação. Primeiro, o fato de a religiosidade afro-brasileira ser uma importante referência nas diversas alternativas de sociabilidade constituídas em comunidades negras em diversos pontos da cidade e de seu entorno. Percebemos que em maior ou em menor grau, em todas as práticas, as matrizes religiosas se apresentam como um importante pilar, pois é nas lideranças religiosas que os líderes das agremiações buscam apoio espiritual e abrigo. Outra importante característica é a capacidade desses grupos reinventarem-se, pois durante cerca de trinta anos (1910-1940) eles criaram sucessivos cordões, blocos e escolas de samba. Penso que essa estratégia foi utilizada no intuito de conseguir burlar as inúmeras pressões as quais esses praticantes das religiosidades e do samba enfrentaram nesses contextos específicos. A partir do final da década de 1920 em diante, essas lideranças sócio-religiosas de matriz banta reforçaram os seus laços e intensificam contatos, interligando-se cada vez mais aos sujeitos dos subúrbios e expandindo laços e

³⁶⁹Depoimento de Ney Ferreira, sambista e fundador do GRES Acadêmicos do Cubango, concedido a Iris Delmar de Souza, vice- presidente de Cultura do GRES Acadêmicos do Cubango, e a Leandro M. Silveira, Historiador e a Professora Dra Hebe Mattos, em Outubro de 2005. Entrevista parte da *Pesquisa sobre o Bairro do Cubango* no Acervo do LABHOI-UFF.

estratégias para reinvenção de suas práticas sócio-culturais, tendo as escolas de Samba como uma expressão dessa reinvenção sócio-cultural. Mas no caso do Candomblé afro-baiano, o processo de transmissão de saberes foi diferenciado.

3.4. Outras formas de transmissão de saberes: os Candomblés afro-baianos e suas especificidades:

O ritual dos cachorros, os gurufins, os jongs, os blocos e as escolas de samba pelo que podemos concluir, são praticas características dos negros de origem banto, em sua maioria praticantes da Umbanda e do Omolocô. Tais práticas ou rituais não são característicos dos descendentes dos cultos Jeje ou do Candomblé afro-baiano. Entre os “baianos”, o acolhimento em geral é restrito aos filhos da casa, com preocupação em manter os preceitos, e separar o sagrado do profano, como é o caso das linhagens de Mãe Aninha e Tia Pequena, e de outras casas que deram outros frutos na Baixada Fluminense. Estas promovem o culto aos orixás de forma diferente, um pouco menos aberta aos não iniciados, buscando mais fidelidade ao modelo que traziam da Bahia. O processo de acolhimento e transmissão de saberes é diferenciado, enquanto no Omolocô e na Umbanda, mais acessíveis aos de fora, aqui, percebemos que o circuito é mais fechado, circunscrito aos filhos da casa. No Candomblé Afro-baiano que se difundiu no Rio de Janeiro, as consultas são feitas através dos jogos de búzios e são cobrados, o que de certa forma diminui a possibilidade de pessoas de menor poder aquisitivo, que não vivem no circuito do terreiro, participar dos cultos. Além disso, os cultos do Candomblé em geral optam por transmitir os conhecimentos acerca das experiências para apenas alguns sujeitos que são preparados ao longo de anos para herdarem o axé. Os herdeiros de axé e os filhos de santo apreendem os conhecimentos acerca dos cultos através do convívio diário no terreiro.

Stela Guedes Caputo e Mailsa Passos³⁷⁰ estudaram como se organiza a transmissão dos ensinamentos do Candomblé no Rio de Janeiro através dos contos de orixás e histórias infantis relatadas em livros por Mãe Beata de Yemanjá, Yalorixá que migrou da Bahia para o Rio de Janeiro na década de 1970 e que fundou um

³⁷⁰CAPUTO, Stela Guedes, PASSOS, Mailsa. “Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé - Lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá”. *Currículo sem Fronteiras*, v.7, n.2, pp.93-111, Jul/Dez 2007.

terreiro na Baixada Fluminense, em 1985. A abordagem feita pelas autoras junta a análise dos contos com a vivência experimentada nas visitas ao terreiro e através da análise dos processos de transmissão do legado sócio cultural, baseado na oralidade. As autoras concluem que o Awô, ou segredo, tem grande importância dentro do ritual e ele funciona como o grande dom que Olorum deu aos seus filhos:

“Existem aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Saber é um sinal de iniciação e “este que sabe” é alguém já integrado ao grupo e à cultura. O segredo significa a sua pertença ao grupo. Ser iniciado é ter acesso ao segredo e fazer parte do grupo. É mais, é passar a pertencer a uma nova família, a “família de santo”. Independentemente da idade que se tenha pode-se ser aquele que conhece, que sabe o segredo, tendo-se assim uma relação com o grupo mesmo quando se é criança – diferenciada”³⁷¹.

Na entrevista de Mãe Meninazinha de Oxum a Elizabeth Gama, podemos igualmente perceber como se organiza a dinâmica de transmissão. Perguntada se os amigos de escola e de infância sabiam sobre as práticas religiosas da família, ela respondeu que:

“Nem as minhas amiguinhas, as meninas, minhas amiguinhas vizinhas não sabiam que a gente era de candomblé. Não se comentava nada! Era passado: “Não se fala isso”. Eu me lembro uma vez eu tava com umas meninas, umas amiguinhas, né? brincando, ai, de repente, eu comecei a cantar uma cantiga, minha mãe fazia “psiu” [emite som que sugere silêncio, só fez “psiu”. Lá em Ramos, na minha casa, em Mesquita não, era candomblé, a gente podia cantar candomblé. Mas em casa não, eu só escutei lá de dentro: “psiu”. Ai eu já sabia que eu tinha que parar. Não se comentava, não se conversava nada de candomblé”³⁷².

Desse modo, percebemos que na cidade e em seu entorno existiam diferenças no que se refere ao modo de travar contato com as comunidades de santo e, também, quanto ao modo de transmissão dos saberes e experiências em cada casa. No Rio de Janeiro, os blocos carnavalescos e Escolas de Samba foram fundados, articulados por sujeitos que via de regra possuíam uma ligação íntima com terreiros do grupo de Ciata e/ou com as casas de culto do Omolocô. A partir dessas casas que muitos referenciais musicais, rítmicos, vestimentas e estilos foram compartilhados e deram forma às festividades carnavalescas. Por suas características mais abertas, em geral os terreiros desse tipo se organizam em torno da cidade, nos morros, nos subúrbios.

Já o Candomblé funciona em torno de outra dinâmica e, para os seus praticantes, o território do sagrado não se mistura diretamente com as festividades

³⁷¹Ibidem, p.97.

³⁷²GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. Monografia de Conclusão do Curso de Graduação em História, UFF, 2009.

carnavalescas, vistas por algumas lideranças como profanas. Notamos que o aprendizado mais restrito por um lado, por outro é mais profundo e inicia-se desde criança, exigindo daqueles que adquirem os novos saberes não somente responsabilidade, como em todos os outros, mas necessita dedicação e tempo para dar prosseguimento e transmitir aos novos as experiências e saberes, como afirma Noam Moreira Costa, neto de Mãe Beata:

“A maior parte das coisas que aprendi do candomblé foi com minha avó e com meu tio. Preciso entender o sentido do que estou cantando. Já pensou cantar errado para o Orixá? Eu não posso dizer que sei traduzir todas, mas sei quase todas”³⁷³,

3.5. Outros tempos, (re)inventando as experiências e (re)vivendo a ancestralidade.

Embora o corte cronológico desta dissertação tenha se definido entre 1905-1950, no decorrer da pesquisa encontrei alguns exemplos de reinvenções e o reviver de práticas sócio religiosas em alguns dos territórios percorridos, que se mantiveram para além do período. Trago-os aqui para demonstrar que tais grupos continuaram encontrando espaço para louvar sua fé em meio às transformações ocorridas na sociedade, em suas vidas e em seus encontros. Mas com uma grande diferença. Se nas primeiras décadas do século XX, o caminho era do terreiro para a rua, tempos depois, esses laços são revividos e reinventados nas quadras e nas reuniões de sambistas. Mais de cinquenta anos depois da fundação da escola, uma grande festividade foi realizada no Morro de Mangueira, em 1982, pela comemoração do aniversário de Neuma. Esse grande “pagode na Mangueira” foi registrado por Marília Trindade e Arthur de Oliveira Filho³⁷⁴ no livro “Cartola, os tempos idos” e, segundo os autores, na festa dos 59 anos da sambista, compareceu gente do morro de Mangueira, da Portela, de Osvaldo Cruz e do Império Serrano, da Serrinha e de Vaz Lobo. Foi organizada uma grande feijoada, feita por uma das filhas da aniversariante, a Chininha e, ao longo da festa, muitos sambas eram entoados, e também jongos, caxambus, disputas e desafios sobre quem versava melhor. Doca da Portela, Tio Hélio e Aniceto do Império, nomes importantes da arte do samba compartilhavam a roda e desafiavam-se mutuamente.

³⁷³Entrevista de Noam Moreira Costa, neto de Mãe Beata de Yemanjá. Reproduzido de: CAPUTO, Stela Guedes, PASSOS, Mailsa. “Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé- Lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá”, Op.Cit., p.96.

³⁷⁴SILVA, Marília Trindade Barbosa da FILHO, Arthur L de Oliveira. *Cartola, os tempos idos*. Op. Cit., pp.05-12

“O pessoal ria, comia e cantava. Se esbaldava na cadencia do samba, que embriagava mais que a cachaça e o chope. Os cantores revezavam-se, aproveitando o ritmo. A percussão não parava, emendando um samba no outro”³⁷⁵.

Em determinado momento, segundo os autores que presenciaram a festa, violões e cavaquinhos, acompanharam a pastora Doca da Portela que entoou em lamento religioso os versos em homenagens aos orixás e guias protetores de diversos sambistas:

“Ogum mandou fazer; Um patuá pra me valer; Pra me livrar dos inimigos; E abrir os meus caminhos; essa batalha eu tenho que vencer.” (...) “Oxossi é meu pai; Minha mãe, Iemanjá; Vamos salvar sua bejada; E pedir a proteção; ao povo da encruzilhada”.³⁷⁶

Podemos verificar que certas características presentes nas primeiras rodas de samba e de curimba, são revividos e revitalizados nos cotidianos dos grupos de amigos que se visitam em ocasiões como aniversários, ensaios, escolhas de samba e feijoadas. Apesar dos desfiles terem ganhado um sentido mercadológico por parte da mídia e de alguns dirigentes, para outros que defendem a tradição, o jeito de fazer e viver o samba, é possível em alguns momentos superar esses novos desafios e compartilhar com as novas gerações as suas experiências anteriores.

Trinta anos se passaram desde que Marília e Arthur presenciaram a festa de Neuma e ao longo desse tempo nomes importantes da Mangueira se foram, entre eles as tias Neuma e Zica. Também se foram Xangô, Jamelão e seu Tinguinha. Mas, a experiência partilhada junto aos filhos, parentes e vizinhos existiu e pode eventualmente ser lembrada e revivida em algumas situações. Não quero com isso afirmar que a Mangueira é hoje o que fora há trinta, cinquenta anos passados, mas encontraremos mais do que reminiscências do “legado” sócio-cultural de outrora nos festejos e sociabilidades de hoje - feijoadas, temáticas de enredos, o toque da bateria. No caso da Mangueira, especificamente, acompanho uma tentativa de retomada de valores e experiências no mundo do samba que se iniciou em 1995 contra um processo de mercantilização da escola-através do grupo Muda Mangueira-, do qual fizeram parte muitos dos sambistas antigos que citei. Atualmente a escola passa por uma situação parecida de disputas e, por isso, podemos sugerir que a Mangueira foi e ainda se constitui como um território onde

³⁷⁵ Ibidem. p.11 e12.

³⁷⁶ DOCA e ARGEMIRO . Composição: *Vou pedir proteção*. Citado por SILVA, Marília Trindade Barbosa da FILHO, Arthur L de Oliveira. *Cartola, os tempos idos*. Op. Cit., p.12.

são (re)tecidas e expressas as culturas negras através do compartilhamento de experiências desses sujeitos e seus descendentes.

Também no subúrbio de Ramos, em 1961, um grupo de sambistas, interessado em criar uma organização e um território de trocas musicais e religiosas, em vez de fundar uma escola de samba, criou um bloco embaixo da tamarineira do quintal, e assim nascia na rua Uranos, o *Cacique de Ramos*, que fazia com o *Bafo da Onça*, bloco do Estácio, uma das mais intensas disputas no carnaval de rua da cidade nas décadas de 1960 e 1970. Não vamos aqui abordar essa disputa, mas é interessante ressaltar que os blocos, ao contrário do que se costuma afirmar não se extinguíram e nem seguiram um mesmo padrão de formação, assim como se observa hoje, onde a cada carnaval o número deles aumenta. Isso indica que essas experiências de sociabilidade na cidade, ganharam novos significados de acordo com o contexto vivido e com as demandas das experiências cotidianas.

Mas retornando ao Cacique, ele foi criado por quem? Possui relações com a ancestralidade religiosa negra? O bloco nasceu da união e amizade de três famílias do subúrbio: os Nascimento, os Espírito Santo e os Oliveiras. Dessas famílias, saíram os componentes de um dos grupos mais famosos de samba do país, o *Fundo de Quintal*. Os encontros de sambistas realizados na década de 1970 e início de 1980 foram importantes para a sobrevivência do samba considerado "de raiz" negra e autêntica, em um período marcado pelo sucesso da música estrangeira nas rádios e pouco espaço para o samba, e um enorme sucesso das "músicas-brega" no país. Nesse território durante todo o ano nasciam e ganhavam visibilidade embaixo da tamarineira novos talentos do samba como Zeca Pagodinho, Arlindo Cruz, Sombrinha, Luiz Carlos da Vila, Jovelina Pérola Negra, Fundo de Quintal, liderados pelas famílias e pela cantora Beth Carvalho.

As três famílias eram ligadas ao samba e à religiosidade negra. A mãe do sambista Bira foi feita no santo por menininha do Gantois e era responsável pelo lado espiritual do bloco, segundo Thais de Bhanthunchinda:

"O cacique nasceu para manter acesa a chama de nossas famílias", conta Bira. Domingos, pai de Bira e de Ubirany, era boêmio nato. Natural do Estácio, reduto conhecido de sambistas, fez parte da velha geração do samba na companhia de Pixinguinha, Didi e João da Baiana". "- Minha mãe era o lado espiritual da coisa. Ela foi feita por Mãe Menininha do Gantois e tinha um centro em Nova Iguaçu", diz Bira. "*O lado espiritual materializou-se numa tamarineira*. Assim como a gameleira de São Lázaro, no agenciamento-candomblé, não existe quem duvide do seu asê. No meio da quadra da Rua Uranus, 1326, a árvore recebeu um patuá, *um fragmento objeto ritual acompanhado de outro fragmento, palavras encantadas, uma*

*benção para que todos que chegassem com talento e boas intenções teria, ali debaixo da tamarineira, suas qualidades e virtudes reveladas.*³⁷⁷

Ao longo de cinquenta anos, o bloco reinventa nas ruas por onde desfila as suas vestimentas de índio, com a proposta de brincar o carnaval de uma forma diferenciada dos modelos das escolas de samba e dos blocos que desfilam em ruas da zona sul. O objetivo consiste em brincar o carnaval, louvando o cacique (que guarda o seu sentido religioso) e funcionando durante o resto do ano como lugar para encontros e onde se tecem novas, sociabilidades, novos laços e talentos. No carnaval de 2012, o bloco foi enredo da Mangueira com o samba-enredo que recupera algumas das memórias do bloco, reforçando no presente suas ligações com o fundamento religioso plantado embaixo da tamarineira:

Salve a tribo dos bambas!
Onde um simples verso se torna canção...
Salve o novo palácio do samba!
O “Doce refúgio” pra inspiração
Debaixo da tamarineira Oxossi guerreiro me fez recordar
Um lugar... O meu berço num novo lar
Seguindo com os “pés no chão”
“Raiz” que se tornou religião
Da boêmia, dos antigos carnavais
Não esquecerei jamais!

Firma o batuque, quero sambar...
Me leva!
A Surdo Um faz festa!
Esqueça a dor da vida...
Caciqueando na avenida

Sim...
Vi o bloco passando, o nobre rezando e o povo a cantar
Sim...
Era um nó na garganta ver o Bafo da Onça desfilando...
Chora, chegou a hora eu não vou ligar
Minha cultura é arte popular,
Nasceu em Fundo de Quintal...
Sou Imortal e vou dizer
Agonizar não é morrer Mangueira, fez o meu sonho acontecer...
O povo não perde o prazer de cantar
Por todo universo minha voz ecoou
Respeite quem pôde chegar
Onde a gente chegou!

Vem festejar, na palma da mão
Eu sou o samba,
“A voz do morro”!
Não dá pra conter tamanha emoção
Cacique e Mangueira num só coração³⁷⁸

³⁷⁷ PORTELA, Thais de Bhanthunchinda. *O urbanismo e o candomblé: sobre cultura e produção do espaço público urbano contemporâneo*. Tese de Doutorado em Planejamento Urbano e Regional, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, ano: 2008. pp.198-201. Grifos meus.

Deste modo podemos encontrar vínculos entre a religiosidade negra reinventada pelo bloco Cacique de Ramos. Seus fundadores, ao compartilharem essa reelaboração sócio-recreativa e religiosa com a sociedade, recuperam e procuram ainda hoje manter um conjunto de experiências elaboradas por seus antepassados na cidade. E, junto com elas, o bloco recupera e transmite para as novas gerações um determinado jeito ou estilo de fazer samba - o partido do alto, os pagodes versados, os pontos religiosos -, bases do aprendizado oral ao qual cada geração de sambista imprimi as suas marcas. Décadas depois do sucesso daqueles que se iniciaram debaixo da tamarineira, outros galhos desse tipo de fazer samba e partido alto se fazem notar na cidade do Rio de Janeiro e em seu entorno - como o Candongueiro, o samba da Toca da Gambá, o da Amendoeira entre outros -, demonstrando que algumas práticas sócio- religiosas negras podem emergir em alguns lugares articuladas ao contexto social dos dias atuais.

3.5.1. Nas batidas das baterias, a religiosidade e a devoção aos orixás.

“Dentro das comunidades de terreiro sempre houve a louvação da vida e o momento do sagrado é aquele momento de estabelecer o contato com o mundo invisível. Mas terminado esse momento, o relacionamento das pessoas é um relacionamento de louvar a vida, e aí você tá no Samba e aí você está no profano, no batuque, na alegria e você vai encontrar *a coincidência das baterias serem constituídas pelos alabês, serem constituídas por aqueles elementos que são aqueles que cantam e que tocam nas comunidades de terreiro* e no momento de louvar a vida sem ser o momento do sagrado, de mostrar o prazer de estar vivo, fazem a batucada, fazem o samba de roda, jogam a capoeira”³⁷⁹

As palavras de Helena Teodoro, professora, advogada e pesquisadora de carnaval, me fazem lembrar que desde a minha infância ouço falar que as batidas das baterias das escolas de samba tocam para um determinado orixá. Essa reelaboração do toque de orixá levado para o desfile é sem dúvida uma das mais marcantes características dos cultos afro que estão presentes no cotidiano das escolas de samba. Outra característica marcante que cada escola de samba foi criada sob a invocação e proteção de um padroeiro, geralmente um santo católico e

³⁷⁸LEQUINHO, JUNIOR FIONDA, IGOR LEAL E PAULINHO CARVALHO. *Vou festejar, Sou cacique, sou Mangueira*. Samba-enredo do GRES Estação Primeira de Mangueira 2012. Enredo de autoria do carnavalesco Cid Carvalho.

³⁷⁹Helena Teodoro, em depoimento ao vídeo Mangueira 28. OTAVIANO, Luiz; BARRETO, Cristina, ARAUJO, Lula, RODRIGUES, João, VALENTE, Valeria e LUTHI, Beto. (Diretores). *Me dá o que é Meu - Mangueira 28 Homenagens aos fundadores do GRES Mangueira*. Rio de Janeiro, Documentário realizado em parceria com docentes da UERJ e com a Escola de Museologia da UNIRIO, 1995.

sincretizado com um determinado orixá, reverenciado em suas quadras por seus componentes, na maioria das quadras, existem a imagem do protetor, que é reverenciado e colocado em posição de destaque. Parte da experiência das Escolas de Samba, a relação com os orixás - expressa nos toques e reverências -, é mais facilmente reconhecida e preservada em escolas como: Mangueira, Portela, Império Serrano e Mocidade Independente, cujas diferenças na batida e percussão das baterias são perceptíveis mesmo para quem não conhece os cultos ou frequenta os ensaios. Mas também encontramos referências à relação entre santos e baterias em outras escolas, como a Grande Rio.

A explicação para essa relação somente pode ser elaborada se indagarmos quem são os sujeitos que compunham, e ainda compõem as baterias de escolas, particularmente nessas onde ainda percebemos com certa nitidez a batida para o orixá. No início das escolas de samba, o número de componentes era menor e, por conseguinte, as baterias saíam com cerca de 50 pessoas ou um pouco mais. Com o passar dos anos e o crescimento dos desfiles, o número de componentes nas baterias cresceu e hoje elas desfilam com um número que varia entre 250 a 300 componentes. Desde o início, como afirma Teodoro, os sujeitos que tocavam nas baterias eram os mesmos que batiam os atabaques e os instrumentos que reverenciam os orixás nos terreiros próximos na comunidade³⁸⁰. Os mais experientes, elaboraram e reinventaram, ainda entre 1915 e 1930, o gingado do samba que ficaria conhecido como carioca. Esse novo samba que teve como precursores Mano Elói, Alcebíades, Brancura e tantos outros, não apenas do Estácio, juntaram contribuições de harmonia e batidas de atabaques remanescentes dos cultos aos orixás, amalgamados com o jongo e os traços das batidas dos blocos carnavalescos. Bicho Novo, em depoimento ao MIS relata um fato interessante sobre como eram produzidos os primeiros instrumentos das escolas de samba:

“Os tamborins eram feitos com quatro pauzinhos e com as tachinhas pregadas depois. Depois curtíamos o couro do gato e botávamos cinza e cal. No dia seguinte botávamos no sol, para podermos dar os retoques finais. Os outros instrumentos eram feitos da mesma forma, a cuíca, o surdo. O surdo era feito de barril e a cuíca de barris de sardinha, menores. João Mina, um africano falecido, foi o primeiro que fez cuícas dessa forma. O trabalho continuou com o Oliveira, filho da Marcelina, que era dona de uma casa de prostituição, ali na zona”³⁸¹

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ Entrevista de Acelino dos Santos (Bicho Novo), concedida a Rubem Confete, Eli de Miranda, Cláudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992.

Segundo Arthur Loureiro de Oliveira Filho, todos os criadores do samba e das escolas de samba eram fiéis a esse credo afro-carioca, que ele chama de macumba, e que pelas descrições, corresponde ao Omolocô, entre eles Ismael Silva, Cartola, Alcebíades Barcellos, Heitor dos Prazeres e Paulo da Portela. Sambistas e compositores, eles pertenciam aos cultos e, alguns, como Mano Eloi, também era um conhecido pai de santo que gravou pontos de macumba, em louvor a Ogum e Iansã e, de modo geral, todas as escolas criadas entre os anos 1920 e 1930 estiveram ligadas a esses terreiros. Tanto que a primeira modalidade de samba, não foi o de enredo, criado apenas em finais dos anos 1930, e sim o de terreiro, marca desses sambistas desde a década de 1910³⁸².

Essa característica das baterias permanece de forma mais ou menos intensa até os dias atuais, ainda que não seja perceptível a qualquer pessoa, tanto que nem todos os instrumentistas que se candidatam conseguem vaga nas baterias, porque precisam ser aprovados dentro do fundamento de cada escola. Além disso, o cargo de mestre de bateria, assim como os responsáveis pelos principais instrumentos de cada bateria ainda são ocupados por pessoas ligadas aos cultos, ou que receberam os ensinamentos dos mestres que fizeram parte de terreiros. Vou analisar a seguir um pouco mais as características de algumas escolas como: Mangueira, Mocidade Independente de Padre Miguel, Salgueiro, Portela, Império Serrano, e Grande Rio.

3.5.2. Mangueira, Mocidade e Portela: os toques para Oxossi.

Sabemos que várias lideranças religiosas do Omolocô fizeram parte da fundação da Mangueira, jongueiros do morro e que cultuavam o Exu Cimembá. No Morro, mesmo antes do surgimento da escola, os terreiros de macumba realizavam grandes festas, sobretudo no dia 20 de Janeiro, dia de Oxossi. Esse orixá tem importância fundamental nos cultos de Omolocô, realizados na Casa de Tia Fé, um dos nomes importantes na ligação entre os orixás e o samba.

Zé Espinguela, morador do Morro de Mangueira na década de 1920 e depois morador do Engenho de Dentro também, reunia os primeiros confrontos entre as escolas ao final das sessões do ritual aos orixás, os participantes confraternizavam no ritmo da dança e no canto do samba³⁸³. Sobre a batida da

³⁸²FILHO, Arthur Loureiro de Oliveira. *Depoimento de Bicho Novo, Carlos Cachça, Ismael Silva*. Rio de Janeiro. MIS Editorial, 2002, p.45-48.

³⁸³REGO José Carlos. "Dos rituais para o samba, a empolgação das baterias." *O Globo, segundo caderno*. Rio de Janeiro, 3 de Fevereiro de 1985, p. 1.

Mangueira, Homero dos Santos, o seu Tinguinha, que por 40 anos foi o mestre de bateria da escola, lembrou que os primeiros ritmistas da Mangueira eram ogãs no terreiro de Tia Fé; diz, também, que a origem das seis pancadas -, a passagem da primeira para a segunda -, que constituem a marca da bateria da Mangueira, é originária de um toque para Oxossi. Ele menciona igualmente que os componentes possuíam uma devoção grande a esse orixá e que essa devoção provocou a mudança de padroeiro da escola:

“Nossa senhora da Glória tinha sido escolhida madrinha da escola. A diretoria aprovou, sacramentou e tudo mais. Mas não pegou. Uma imposição aqui, um pedido ali, uma força de outra parte e quem acabou sendo o padroeiro da escola em nossa quadra foi São Sebastião, que no sincretismo vem ser Oxossi. É uma bateria bem peculiar. Nas outras enquanto um surdo de primeira bate o de segunda responde. Na Mangueira não. Quando a baqueta de um surdo estiver no alto, as de todos os outros também estarão levantadas. E elas descem juntas.”³⁸⁴

Essa reportagem foi publicada há 21 anos e mestre Tinguinha faleceu no ano 2000, mas o perfil da bateria Mangueirense, segue sem grandes alterações, tanto na escola grande quanto na Mangueira do Amanhã, sua escola mirim fundada na década de 1980. O ritmo da bateria, apelidada de bateria surdo um, justamente pelo toque diferencial, permanece como marca característica da escola.

Na Mocidade Independente de Padre Miguel, fundada em 1959, o padroeiro também é Oxossi, no entanto, a batida não guarda semelhanças com o surdo um de Mangueira. Tião Miquimba, talvez seja o membro mais antigo da bateria e afirma que a criação da escola de samba Mocidade estava ligada diretamente ao terreiro de Dona Chica, mãe de outro Tião, o Dengo, um dos fundadores da escola de Padre Miguel.³⁸⁵ Quem confirma essa ligação é o compositor e sambista Wilson Moreira, nascido em 1936, em depoimento ao MIS em 1993. Ele diz que o Dengo, tocador de atabaque, adaptou de alguma forma o toque dos terreiros e adequou-as à batida de repinique da escola. Ele identifica outros dois personagens - Tião Miquimba e outro, chamado Fumão - que faziam parte do 'time de macumbeiros'. Além do terreiro de Mãe Chica, Wilson Moreira se lembra de uma turma que se reunia na casa de uma senhora chamada Helena e que teria tido participação na fundação da escola.

³⁸⁴Entrevista de Homero Dos Santos, o Seu Tinguinha concedida a José Carlos Rego. In: REGO José Carlos. "Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola". *O Globo, segundo caderno*. Rio de Janeiro. 3 de fevereiro de 1985, p. 1.

³⁸⁵Entrevista de Sebastião Miquimba, concedida a José Carlos Rego. In: REGO José Carlos. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 3 de Fevereiro de 1985, p. 1.

Interessante perceber que Wilson deixa claro que no período de sua juventude na zona Oeste além de samba e macumbas, era muito forte a presença de rodas de capoeiras, partidos alto e as pernadas e batucada que existiam nos cordões de velho.³⁸⁶

Voltando às características da bateria da Mocidade, na paradinha todos os instrumentos silenciam e um solista, o repinicador, prossegue e depois ocorre a retomada geral. Outra característica dessa bateria: é que entre um som binário de um surdo que bate, o de primeira, e o surdo que responde, o de segunda, aparece um terceiro surdo dando três pancadas, ritmo criado por Miquimba. Em 1985, ele mesmo chamou a atenção para os chocalhos e agogôs que dão o chamado "molho" ao ritmo³⁸⁷. Em 06 Março de 2011, o atual mestre de bateria da escola, o Bereco, confirmou que utiliza as características na bateria da escola criadas por Miquimba e que ganhou notoriedade com o Mestre André nos anos 1960. Elas são preservadas, mesmo tendo sido elaboradas há cinquenta anos:

“Enquanto nas coirmãs o primeiro surdo de marcação é grave, o nosso é agudo, o segundo (surdo) é grave e o terceiro uma nota acima do primeiro, mais aguda. Na justificativa de um dos jurados perdemos ponto porque, em vez de voltarmos das paradinhas tocando como as outras escolas, voltamos tocando invertido. O toque invertido é uma característica da escola desde os tempos do mestre André”³⁸⁸.

Desse modo percebemos que também na Mocidade, os toques das baterias relacionadas aos orixás não marcam somente o momento da fundação da escola, são cultuados e praticados ainda hoje, pois fazem parte das tradições que seus componentes consideram importantes e que são ensinadas aos mais jovens, sendo praticados pelas novas gerações através dos ensinamentos de gerações de "mestres" de baterias. Em reconhecimento às suas contribuições ao ritmo da escola, atualmente Tião Miquimba desfila coroado como o Rei da bateria da escola.

O GRES Portela, antes chamada Conjunto de Osvaldo Cruz, foi fundada em 11 de Abril de 1923 e, segundo um dos seus fundadores, seu Antonio Bernardo da

³⁸⁶Depoimento de Wilson Moreira concedido a Delcio Carvalho, Arthur L. de Oliveira filho, Nei Lopes, Jaime Vignoli de Moraes Alexandre D’lapenha e Arthur Poerner, em 31 de Agosto de 1993. Acervo do Museu da Imagem e do Som, Série depoimentos para posteridade.

³⁸⁷Entrevista de Sebastião Miquimba, concedida a José Carlos Rego. In: REGO José Carlos. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 3 de Fevereiro de 1985, p. 1.

³⁸⁸MARIA, Eliane. Ritmo acelerado de baterias esconde toque para orixás. *Jornal Extra*, Ed. de 06 de Março de 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/ritmo-acelerado-de-baterias-esconde-toque-para-orixas-1222362.html>. Acesso em: 21.Jun.2011

Costa³⁸⁹, o fato ocorreu embaixo de uma Mangueira ao nascer do dia, após uma festa de santo, onde além dos bambas de Osvaldo Cruz participaram também Dona Benedita, líder religiosa famosa no Estácio e os sambistas desse bairro. Olívio Pereira de Almeida³⁹⁰, o Nô, membro da velha guarda, em 1985, lembrava que no sítio onde a Portela se formou, havia o Caxambu de um certo Vieira, os centros de macumba de Napoleão- pai de Natal-, e os de Dona Neném e Dona Esther, que também tiveram grande influência na fixação do estilo da bateria da azul e branca. Mas que estilo seria esse? Os toques se destinam para algum orixá em particular?

O estilo atual da Portela³⁹¹ é atribuído ao ritmista Sula, que inventou junto com os ritmistas de seu tempo, provavelmente entre os anos 1960 e 1970, a função de marcação do surdo de terceira para o samba e para a Portela. O corte de terceira representa um tipo de batida dominado somente por ogãs, aqueles que tocam atabaques em terreiros, ou por quem possui conhecimento de toque para os orixás. Esse surdo de terceira tem afinação do couro mais frouxa que os de primeira e segunda, sua batida é mais grave e se assemelha ao som das cuícas que na escola tocam no mesmo tempo que o surdo de terceira³⁹².

Os toques da bateria da Portela, segundo o atual mestre de bateria, Nilo Sergio, são igualmente destinados a Oxossi, os padroeiros da escola são os orixás Oxossi e Oxum, e ao que parece a homenagem à orixá feminina ficou restrita as cores da agremiação, o azul e branco, e as batidas ao orixá masculino. Perguntado se os toques se perderam no tempo, ou se estão mantidos nos dias de hoje, o mestre afirma que o toque não foi deixado de lado, mas a capacidade de percebê-lo diminuiu por conta da quantidade de ritmistas na escola. Ele diz:

“A maioria das escolas nasceu no morro e tinha essa ligação forte com o candomblé. Dizem os antigos que os surdos de terceira (marcação) eram tocados apenas por ogans. São Sebastião ou Oxossi é padrinho da escola e da nossa bateria. Antes, o toque para ele era percebido porque desfilavam 50, 70 ritmistas tocando 142, 143 bpm (batidas por minuto). Hoje em dia são 300 tocando a 146, 147 bpm³⁹³”

³⁸⁹Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira e publicada no Jornal *O Dia*, edição de 2 de fevereiro de 1997. In: VIEIRA, Cláudio. *A História e as histórias do carnaval*, op. cit., p.03.

³⁹⁰Entrevista de Olívio Pereira Almeida concedida a José Carlos Rego. In: REGO José Carlos. *Terreiros e quadras. Orixás e padroeiros. O Globo, segundo caderno*. Rio de Janeiro. 03de Fevereiro de 1985, p.1.

³⁹¹REGO José Carlos. *Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 3 de Fevereiro de 1985, p. 1.

³⁹²Idem.

Apesar da diminuição da percepção do toque, relatado pelo mestre, por conta do ritmo acelerado e do número de componentes na bateria, a essência do ritmo e o desenho dele se mantêm fieis à memória do grupo fundador e ao significado do orixá padroeiro, assim como a reverência dos membros da escola ao santo, e isso pode ser comprovado porque mesmo acelerado, o ritmo da escola permanece fiel ao estilo criado por Sula.

3.5.3. Salgueiro: Um corte rítmico e a homenagem a Xangô.

O Acadêmicos do Salgueiro, foi fundado em 1953, no morro de mesmo nome, e entre os seus fundadores encontramos um líder religioso de santo, seu Paulino de Oliveira. No morro era forte a presença do Caxambu, do jongo, de diversos blocos, pagodes, cabarés e os centros religiosos. Esses tipos de sociabilidades deram origem a algumas escolas de samba, entre elas a *Depois eu Digo* e a *Azul e Branco*, mas em 1953, ocorreu a união de algumas dessas lideranças que passaram a se organizar em torno da nova escola, fundada em cima de uma pedreira, não por acaso, o elemento do orixá Xangô. Outro fundador da escola foi o seu Iracy Serra, sambista que se casou com Dona Fia e com ela formou a sua família e teve filhos. Entre os filhos homens, pelo menos dois - Almir Guineto e Lourival Serra, ou simplesmente Mestre Louro -, seguiram as linhas do jongo, caxambu e do samba. O último, nascido em 1949, desde cedo aprendeu de perto o que era uma bateria de escola de samba e segundo o *site* do Salgueiro

“Começou ainda criança, aos 8 anos, desfilando pela ala mirim do Salgueiro. Foi lá, convivendo diariamente com os ritmistas, que aprendeu a tocar tamborim. Aos 17, já tocando todos os instrumentos de percussão, passou a desfilar na Furiosa. Não demorou muito para ter seu talento reconhecido e foi convidado para ser um dos diretores e braço direito do então Mestre de Bateria, Mané Perigoso. Em 1972 passou a comandar a bateria da escola, posto que ocupou por 31 carnavais.”³⁹⁴

Louro, ao longo da sua trajetória na escola sempre zelou pelo estilo salgueirense, com uma bateria diferente, cheia de suingue, marcando seu compasso no ritmo do coração como ele afirmou em diversas entrevistas na televisão. Segundo

³⁹³ Entrevista do atual Mestre de bateria da Portela Nilo Sérgio, Concedida a Eliane Maria. In: MARIA, Eliane. Ritmo acelerado de baterias esconde toque para orixás. *Jornal Extra*, Rio de Janeiro, de 06 de Março de 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/ritmo-acelerado-de-baterias-esconde-toque-para-orixas-1222362.html>. Acesso em: 21. Jun.2011. Grifos meus.

³⁹⁴ Biografia de Mestre Louro - Lourival de Souza Serra. Especial sobre a História de personalidades do Acadêmicos do Salgueiro. Disponível em: www.academicosdosalgueiro.com.br. Acesso em: 22. Ago.2011

reportagem de Rego³⁹⁵, no Salgueiro o surdo de primeira marca, o de segunda responde e um terceiro faz um corte rítmico. Em cada um dos demais instrumentos há um líder fazendo um mexidinho, um suingue que todos os liderados repetem de acordo com o que pedir a melodia do samba enredo. São desenhos rítmicos de saboroso resultado harmônico que devem ser dominados e seguidos por todos os ritmistas, quem não se enquadrar não poderá sair na bateria da escola. Tais características rítmicas teriam sido criadas para diferenciar a bateria da escola das demais e seu toque reverencia o padroeiro da escola, que também influenciou as cores da agremiação, o vermelho e branco. Mesmo após o falecimento de Louro em 2008, essa preocupação permanece na bateria da escola, que mantém a presença de tocadores, ou ogãs entre os seus batedores. Em 2009, vários ritmistas pediram licença aos santos para não incorporarem em pleno desfile, experiência que já teria ocorrido em anos anteriores, segundo relatou o mestre Marcão ao pesquisador Júlio Cesar Farias:

“Em 2009, com enredo sobre a história dos instrumentos de percussão, em especial o tambor, o Salgueiro trouxe seus ritmistas fantasiados de ogãs e o mestre de bateria de pai de santo. Segundo declarações de mestre Marcão aos jornais, os ritmistas, além de fazerem trabalhos nas casas de santo que frequentam, usavam aquela roupa de tocadores de atabaques para não incorporarem na Avenida, fato ocorrido no ano anterior com alguns elementos do grupo, que causou transtornos para a ala”³⁹⁶.

Deste modo também o Salgueiro mantém os vínculos entre o ritmo de sua bateria, “a furiosa” e as influências advindas dos cultos de orixás que marcaram muito a história da agremiação desde sua formação, quando os membros da Tenda Espírita Divino Espírito Santo participaram de sua criação. Em alguns anos seus enredos homenagearam a cultura negra como “Quilombo” (1960) e “Chica da Silva” (1963), além de várias reverências a Xangô que ocorreram em 1978, 1988 e 1989 e o enredo “Tambor” que lhe deu o último campeonato em 2009.

3.5.4. Império Serrano e Grande Rio: Batida para Ogum.

“Antes batia-se para os santos (*saudava-se os compadres exus, se cantava para os orixás*), rodas de samba e depois jazz band”³⁹⁷

³⁹⁵REGO José Carlos. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. *Jornal O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 3 de Fevereiro de 1985, p. 1.

³⁹⁶Entrevista de Mestre Marcão ao pesquisador Julio Cesar Farias. FARIAS, Julio Cesar. *Escola de samba e cultura afro-brasileira*. Disponível em www.papodesamba.com.br. Acesso em: 03. Set. 2011.

O GRES Império Serrano foi fundado em 1947 e da sua formação participaram nomes de peso da religiosidade negra em Madureira, entre eles Elói Antero Dias, Tia Martha do jongo, Vovó Maria Joana, entre outros. Entre seus componentes existiam trabalhadores da estiva e do santo, ligados ao sindicato de estivadores do porto que escolheram Ogum, o senhor dos caminhos, protetor do trabalho, da guerra e das armas como o patrono da escola. Martha Ferreira da Silva, mãe de santo residente na Rua Itaúba, numero 298, onde possuía o terreiro de Ogum³⁹⁸, lavadeira, participou de escolas de samba como *Rainha das Pretas* e *Unidos de Rocha Miranda*, migrando para o Império em 1947. Muito popular no bairro, no carnaval ela saía de índio pela comunidade e desfilava de baiana na escola.

Participantes de terreiros como o de Tia Martha e o de Vó Joana, os ogãs também faziam parte de escolas de samba e se inspiravam nos toques de santo para elaborar as batidas da escola. Segundo Alcides Gregório, diretor da bateria da escola da Serrinha em 1985, os sambistas freqüentavam bastante os terreiros: “Nós do Samba, vivíamos muito nesses terreiros. E foi o João Timbada quem definiu a marcação do nosso surdo de terceira, como ele era devoto de Ogum, ficou aquela batida, duas vezes repetida, da saudação a chegada do orixá. *Nossa bateria bate para Ogum*³⁹⁹”

O então diretor de bateria, Alcides Gregório, explicou igualmente a Rego a natureza do ritmo do Império: no meio da marcação do surdo de primeira, que pergunta e o surdo de segunda que responde, aparece o surdo de terceira; a diferença entre a bateria do Império e as das escolas que batem para outros orixás é que nela esse terceiro surdo não exerce a função de marcação ou corte, ele floreia o ritmo. Esse toque para ogum é tão presente e marcante na memória e no presente da verde e branca que o atual presidente da escola, Mestre Átila, que esteve afastado da escola de 2009 a 2011, chegou a incorporar o toque para Ogum na

³⁹⁷Depoimento de Wilson das Neves. Concedida a: Délcio Carvalho, Beth Carvalho, Paulo Cesar Pinheiro, Ernani Ferreira, Luiz Carlos Da Vila, Realizado em 11 de Julho de 2006. para o Museu da Imagem e do Som, série Depoimentos para a posteridade. Grifos meus. O artista explica que durante a infância, freqüentava as festas e antes de começar as rodas de samba, as lideranças faziam homenagens aos orixás e sobretudo aos exus, pedindo licença e proteção.

³⁹⁸VALENÇA, Rachel T, VALENÇA,, Suetônio. S. *Serra, Serrinha, Serrano: O Império do Samba*. Op. Cit., p.13.

³⁹⁹Entrevista de Alcides Gregório, concedida a José Carlos Rego. In: REGO José Carlos. “Terreiros e quadras. Orixás e padroeiros”. *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 03 de Fevereiro de 1985. p.1 grifos meus

*Unidos de Vila Isabel*⁴⁰⁰, durante o período em que lá esteve. Gilmar, o substituto do mestre de bateria no Império, não abre mão da característica da bateria da escola que, em 2006, levou para o desfile o enredo que reverenciou o seu orixá.

Outra escola que bate para Ogum é a *Grande Rio*, fundada em 1988, a partir da fusão de antigas escolhas de Duque de Caxias, entre elas a *Cartolinha de Caxias*. Não localizei referências sobre ligações diretas entre a escola e terreiros de Umbanda, Omolocô ou Candomblé, mas, segundo o mestre de bateria Ciça, que migrou da *Viradouro* para a escola em 2009, existe na bateria da escola um grupo de componentes que tocam para o orixá Ogum. Segundo ele: “Não tenho muito isso comigo, não. Meu estilo é muita caixa. Mas tem um grupo que toca para Ogum, sim, no surdo da Grande Rio - confirma o mestre de bateria”⁴⁰¹.

Ogum é o patrono da tricolor de Caxias, e foi tema de sua volta ao grupo especial em 1993⁴⁰², com o enredo “No Mundo da Lua”, cuja letra homenageava seu orixá: “Salve Ogum de Ilê, na devoção o guardião, é lindo ver a sua imagem encantando a multidão.”⁴⁰³

No ano seguinte, a escola foi a primeira a levar para a Sapucaí, um enredo cuja temática foi a Umbanda, “Os santos que a África não viu”, no qual contou a história da constituição dos cultos que reverenciam exus, pretos velhos, caboclos e os orixás e mais uma vez, Ogum ganhou destaque nos versos: “Da terra negra, veio o meu negro Rei, Ogum de Fé que nesse solo se plantou, correu gira pelo norte, capoeira, azar ou sorte, o nordeste conheceu, quem viveu na boemia, malandragem e valentia até hoje não morreu”⁴⁰⁴

Deste modo, percebemos que também na escola de Caxias, apesar de seus poucos anos de existência, existe um conjunto de experiências partilhadas entre a escola e os terreiros, isto ocorre por conta da presença de ritmistas que são ogãs

⁴⁰⁰MARIA, Eliane. Ritmo acelerado de baterias esconde toque para orixás. Jornal *Extra*, Ed. de 06 de Março de 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/ritmo-acelerado-de-baterias-esconde-toque-para-orixas-1222362.html>. Acesso em: 21.Jun.2011.

⁴⁰¹Idem.

⁴⁰²A escola subiu pela primeira vez em 1990, estreando no grupo especial em 1991, e foi rebaixada. Em 1992 ganhou o desfile do grupo de Acesso com um enredo afro: *Águas claras para um rei negro*.

⁴⁰³Ala de Compositores do Acadêmicos do Grande Rio em 1993. Nesse ano ocorreram junções entre quatro sambas e a assinatura foi compartilhada pela ala. Enredo: No mundo da Lua, do carnavalesco Alexandre Louzada.

⁴⁰⁴Helinho107, Rocco Filho, Roxidie e Mais Velho- Compositores do Samba: *Os santos que a África não viu*. Carnavalesco: Lucas Pinto.

que tocam no ritmo da batida do santo, como forma de reverenciar e conseguir proteção para o desfile. Interessante também é que apesar de seu mestre de bateria não compartilhar essa prática ele não a proíbe, o que demonstra que esses ritmistas e suas crenças possuem reconhecimento e legitimidade perante a escola. Assim, a Grande Rio pode ser incluída entre as escolas que mantêm, reinventam ou ressignificam os saberes sócios religiosos oriundos das matrizes africanas.

Considerações finais

Após investir na investigação e análise da História das práticas sócio-religiosas afro-brasileiras, assim como as relações delas com o samba na cidade do Rio de Janeiro e seus subúrbios, Niterói e Baixada Fluminense e observar com mais acuidade os sinais e as experiências vividas por seus praticantes, em sua maioria trabalhadores informais, estivadores do porto, empregadas domésticas e pessoas pobres,- pudemos demonstrar ao longo deste trabalho que mesmo enfrentando inúmeras pressões, perseguições, tentativas de disciplinarização, estes trabalhadores partilhavam estratégias por meio das quais organizavam e (re)organizavam o seu viver, lazer e trabalho.

Compartilhando experiências trazidas não só da Bahia e da África, mas também de Minas Gerais e Vale do Paraíba, negros e brancos, em geral trabalhadores pobres, trocavam saberes sobre a vida e os orixás, assim como (re)criavam práticas de sociabilidades e solidariedades por onde teciam o seu viver, morar, trabalhar e divertimento. Desta forma, estes trabalhadores travavam embates com as pressões do Estado e das elites que o apoiava e que buscavam disciplinarizar e transformar os hábitos culturais da cidade visando europeizá-la, mas também entre si, quando ocorriam divergências por ocasião de sucessão de lideranças em torno dos rumos dos rituais e terreiros.

Ao (re) visitar a cidade e a chamada “Pequena África” e lançando o olhar e a análise para além do centro, encontramos trabalhadores pobres tecendo a vida no asfalto e nos morros, realizando sambas, batuques, festas, gurufins, jongos em diferentes pontos da cidade do Rio de Janeiro e também nas suas redondezas. Foi possível deste modo, questionar a memória de uma ocupação espacial e cultural por etapas e acompanhar o movimento de expansão geográfica dos terreiros de forma simultânea e a partir de laços de solidariedade e de pertencimento constituídos por sambistas e filhos-de-santos de diferentes filiações e matrizes.

Assim, os trabalhadores- sambistas e devotos dos orixás emergem para a História a partir do movimento que imprimiram para às suas vidas, deixando de ser apenas coadjuvantes na história da cidade. As bagagens culturais que traziam e o aprendizado experimentado na cidade não são “legados” fixos, mas um repertório compartilhado a partir do qual reelaboram práticas, abrindo caminho para o

surgimento de outras. É neste movimento de tensões e arrumações que esses trabalhadores, com participação ativa, reinventaram as suas culturas e tradições⁴⁰⁵, através da luta cotidiana, repleta de muitas dificuldades e desafios. Considerando que os preconceitos ainda não são coisa do passado, busquei trazer estes trabalhadores para este trabalho dando visibilidade às suas ações, tensões e projetos para contestar a existência de uma história linear.

Ao partilhar esse entendimento e utilizá-lo na prática de pesquisa, busquei ir além do das memórias hegemônicas defendidas e preservadas para localizar lugares e praticas religiosas afro-brasileiras nos diferentes pontos da cidade e seu entorno e não como uma religião fossilizada, pura e imutável⁴⁰⁶ como a literatura sobre o tema em geral propõe. Sobre o Candomblé pudemos mostrá-lo como religião plural e diversa e que esta memória pouco aparece nos depoimentos e nos projetos do IPHAN e do MIS. Além de plural, o que tonifica o Candomblé é justamente sua capacidade de dialogar com os diferentes processos e em diferentes tempos.

Entre 1905 e 1950 encontramos terreiros constituídos em diferentes pontos da cidade e entorno e as motivações para estes deslocamentos não se explicam apenas por causa da expulsão promovida pelas Reformas Urbanas. Podemos concluir que o que orientou a mudança de terreiros foi a lógica interna dos mesmos, configurada pelas necessidades cotidianas, vivenciadas a partir das experiências do grupo de cada grupo. Migrar ou permanecer em determinado lugar depende de necessidades específicas: fugir da perseguição policial, buscar melhores terrenos para cultivar as folhas dos rituais, necessidade de ampliar o terreiro ou por conta de dissensões internas ao grupo. E isto não ocorreu em etapas específicas, de forma linear e seguindo uma cronologia, mas de acordo com as necessidades vividas.

Assim, pudemos verificar e localizar na área central da cidade, grupos religiosos negros do Candomblé que se diferenciavam dos demais por defenderem a busca da pureza dos seus cultos, perseguindo a preservação dos rituais aos orixás,

⁴⁰⁵Concordo com Stuart Hall que alerta para o fato que as tradições não se fixam para sempre, certamente não em uma posição universal em relação a uma única classe. As culturas, concebidas não como “formas de vida”, mas como “formas de luta” constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção. HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do popular. In: *Da diáspora Identidades e mediações culturais*. Org Liv Sovic. Belo Horizonte, UFMG, 2006.

⁴⁰⁶DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Introdução. Op. Cit., p.19-30.

como é o caso dos terreiros de Mãe Aninha e Pequena. Estes difundiram o jeito baiano de praticar o candomblé e se diferenciaram dos demais da nação Ketu porque optaram por evitar as “infiltrações” de outras contribuições afro-brasileiras e também por manter o segredo dos rituais e a necessidade de separar os festejos de orixá dos festejos de carnaval. Também percebemos que outros se remetem a uma memória africana, como no caso dos herdeiros do culto de Guaiaku Rozena. Estes dois grupos, em geral foram considerados tanto pelo senso comum quanto pelos estudos como os únicos referenciais tanto de memória quanto de pureza cultural religiosa de matriz negra no Brasil. No entanto, vimos que Ciata e Carmem mesmo pertencendo à nação Ketu, optaram junto com sua família de santo por trilhar o caminho do sincretismo e que além dos Ketu e dos Jejes na área portuária, existiam práticas afro-brasileiras diversas como os canjerês, omolocô e alufás mulçumanos. Deste modo, rompemos com a idéia de “Pequena África” afro-baiana constituída por um único grupo.

Encontramos outros grupos sócio-religiosos afro-brasileiros constituindo territórios na cidade e em seu entorno responsáveis por criar laços de pertencimento, sociabilidade e solidariedade em torno de religiosidade e música negras (Omolocô, cordões e samba). Estes constituíram territórios no Estácio, Mangueira, em subúrbios da Central do Brasil, chegando até Madureira e Oswaldo Cruz, interconectando-se entre si. Para esses grupos, nos quais pudemos verificar também ramificações e filiações com os frequentadores da famosa casa de Tia Ciata, a religiosidade negra e o recreativismo cultural andavam lado a lado, se complementavam, pois não separavam o sagrado do lazer e da distração. Nesse sentido, podemos perceber que a rede de sociabilidade e solidariedade ganhou força através dessa não separação. Vimos que esse grupo é formado em sua maioria por negros bantos, oriundos das fazendas de café do vale do Paraíba, de Minas Gerais, Espírito Santo e em menor número por pernambucanos e baianos. O samba carioca, que anos depois formaria as escolas de samba, faz parte das experiências partilhadas por estas comunidades organizadas nessas múltiplas territorialidades e que travaram relações sociais, principalmente sincretizando-as, motivo pelos quais seus cultos religiosos ganharam o adjetivo de “macumbas”, ou “baixo espiritismo”, enfrentando perseguições policiais em maior intensidade se comparado aos praticantes dos cultos africanos ou de afro-baianos que possuíam contatos com políticos e pessoas influentes na cidade. Ao investir na contramão do

senso comum, pudemos mostrar as experiências dos praticantes do Omolocô na cidade e a partir dessa análise concluir que esta prática sócio-religiosa afro-brasileira era forte na cidade do Rio de Janeiro e esteve mais presente nos morros e nos subúrbios do que costuma aparecer nos livros e nas memórias sobre as experiências dos afro-brasileiros. No geral, as histórias e experiências do Omolocô acabaram silenciadas também porque o candomblé foi eleito como o símbolo de uma tradição pura da cultura negra brasileira⁴⁰⁷, e Omolocô e Umbanda sofreram o preconceito de serem “misturadas”. Outro motivo que ajuda a explicar esse silenciamento é o fato de o samba ter sido eleito como expressão da cultura nacional, fazendo com que muitos dos seus praticantes adotassem o perfil de sambista e se esquivando da imagem associada aos cultos religiosos.

Ao resgatar essas memórias espero ter contribuído para fazer emergir outros pontos de vista sobre o tema e demonstrar o quanto essas pessoas viveram as suas experiências, não apenas como idéia daquilo que poderia ser e não foi. O conjunto de experiências vivenciadas por negros e descendentes no Rio de Janeiro após a abolição foi marcada por embates e se eram o lado mais frágil da luta, arquitetaram e executaram alternativas para fazer valer e compartilhar sua cultura. Como agentes e sujeitos da história lutaram, construíram modos e hábitos de viver, morar e de lazer, dialogando com as experiências vividas e reinventando nas novas práticas os referenciais aprendidos e compartilhados nos terreiros, nas conversas, nas festas com os mais velhos, os seus ancestrais. Assim, levaram adiante os terreiros, as rodas, os batuques, sambas, pagodes, fundaram blocos e escolas de samba. A busca de outras histórias e memórias acerca das experiências destes sujeitos é árdua, mas é um percurso que ajuda a História Social recuperar muitas outras experiências históricas silenciadas.

⁴⁰⁷DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Usos e abusos da África no Brasil. Introdução. Op. Cit., p.19-30.

FONTES:

1. FONTES ORAIS E ACERVOS CONSULTADOS:

Fonte oral produzida durante a pesquisa:

Rubem dos Santos, (Confete). Entrevista concedida a Leandro Manhães Silveira no auditório Paulo Tapajós da Rádio Nacional do Rio de Janeiro, no dia 25 de abril de 2011.

MIS - Série Pioneiros do Samba:

Acelino dos Santos (Bicho Novo). Entrevista concedida a Rubem Confete, Eli de Miranda, Claudio Vieira, Xangô do Estácio e Nilo Braga, em 04 de Abril de 1992.

Carlos Moreira de Castro (Carlos Cachaça). Entrevista concedida a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner - Museu da Imagem e do Som, em 26 de Fevereiro de 1992.

Ismael Silva (sambista e compositor) Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim, em 16 de Julho de 1969, para o Museu da Imagem e do Som.

Valdomiro José Rocha, o Babaú da Mangueira. (compositor e músico e um dos importantes tocadores de atabaques nos terreiros de Omolocô na Mangueira). Participação durante entrevista concedida por Carlos Cachaça a Marília Trindade Barboza, Arthur Loureiro de Oliveira Filho, Paulo Douglas, José Ramos, Valdomiro José Rocha (Babaú), compositores da velha guarda da Mangueira e Arthur Poerner - Museu da Imagem e do Som, em 26 de Fevereiro de 1992.

MIS - Depoimentos para a posteridade:

Aniceto Menezes, “Aniceto do Império”, jongueiro, sambista, compositor e fundador do GRES Império Serrano. Entrevista concedida a Dulce Tupy, Nei Lopes, Jose Carlos Rego, Otavio Brandão, Edialeida Nascimento, Adélia Azevedo, Professor Messias em 10 de Outubro de 1991.

Armando Passos, Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim, Sérgio Cabral e Sebastiana Arruda em 16 de dezembro de 1967.

Clementina de Jesus, cantora. Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim, Mário Cabral e Hermínio Bello de Carvalho em 25 de setembro de 1967.

Darcy Monteiro, o Darcy do Jongo. Entrevista concedida a Ângela Nenzy, Eva Emily, Edir Gandra, Messias Santos, Dejanira Cruz e Arthur Poerner, em 05 de setembro de 1992, em sua casa na Rua da Balaiada na Serrinha, no antigo terreiro da Vovó Maria Joana.

João da Baiana. Entrevista concedida a: Ricardo Cravo Albim e Hermínio Bello de Carvalho, em 1970.

Ernesto Joaquim Maia dos Santos. (Donga). Concedida a Jota Efegê, Ilmar Carvalho, Mozart Carvalho, Aloysio de Alencar Pinto e Braga Filho, em 02 de Abril de 1969.

Alfredo Vianna da Costa Junior (Pixinguinha), Entrevista concedida a: Ricardo Cravo Albim e Hermínio Bello de Carvalho, em 1966.

Sebastião Molequinho, sambista e fundador do GRES Império Serrano. Entrevista concedida a Ricardo Cravo Albim e Haroldo Bonifacio em 20 de Janeiro de 1968. Participaram da entrevista Ribamar de Souza, Mano Décio da Viola, Sebastião Molequinho e Ulysses dos Santos.

Wilson das Neves. Entrevista concedida a: Délcio Carvalho, Beth Carvalho, Paulo Cesar Pinheiro, Ernani Ferreira, Luiz Carlos Da Vila, em 11 de Julho de 2006.

Wilson Moreira. Entrevista concedida a: Delcio Carvalho, Arthur L. de Oliveira filho, Nei Lopes, Jaime Vignoli de Moraes Alexandre D'lapenha e Arthur Poerner em 31 de Agosto de 1993.

MIS Projetos Especiais – “A voz do povo do santo”

Antenor Pereira Palma-Pai Ninô de Ogum. Entrevista concedida a Meninazinha de Oxum- Mãe de santo, Célia Lourenço- Ekedí, Jose Jesus- ogã e Raul Lody- antropólogo. Realizada em 07 de Fevereiro de 1994.

Depoimento de Beatriz Moreira da Costa (Beata de Yemanjá). Entrevista concedida a Cristina Fernandes Horta, Marcelo Fritz, José Marmo da Silva, Adailton Costa e Luis Bambala e realizada em 08 de Junho de 2002.

Depoimento de Maria de Xangô. Entrevista concedida a Maria Edith, Maria José Lopes dos Anjos, Ogã Bento de Oliveira Silva, Altair Luiz Borges, Luiz Beniste e Marcelo Fritz e realizada em 14 de Setembro de 2002.

Depoimento de Pai Joaquim Motta. Entrevista concedida a Maria Augusta Rodrigues- (Carnavalesca) Mãe Meninazinha (Mãe de santo), Edir Diegues (Professora de Dança), Raul Lody (antropólogo) e Arthur Poerner- (Diretor do MIS no período). Realizada em: 30 de Junho de 1993.

Depoimento de Mãe Regina de Iemanjá. Entrevista concedida a: Jobi Costa- pai de santo, Maria Brandão -irmã de santo da entrevistada e Raul Lody- antropólogo e realizada em 10 de Março de 1994.

IPHAN – Setor de Cultura Imaterial- Mapeamento de terreiros de Candomblé no Rio de Janeiro:

Antenor Pereira Palma-Pai Ninô de Ogum. Entrevista concedida a Márcia Netto em 10 de Abril de 2007.

Helena Batista de Araujo, a Mãe Helena de Dan. Entrevista concedida a Márcia Netto em 06 de Março de 2007.

José Miguel Gonçalves. Entrevista concedida a Márcia Netto, Leandro M. Silveira e Flávia Figueiredo e realizada em 04 de Janeiro de 2008.

Janaina Gonçalves, esposa de Pai Miguel e uma das responsáveis pela a Memória do Terreiro Ilê Asé Baba Olwô Omim. Entrevista concedida a Márcia Netto, Leandro M. Silveira e Flávia Figueiredo e realizada em 04 de Janeiro de 2008.

Maria Luz do Nascimento, Mãe Meninazinha de Oxum. Entrevista concedida a Márcia Netto em 08 de Fevereiro de 2007.

Depoimento de Regina Lúcia Fortes dos Santos, Mãe Regina Lucia de Yemanjá, herdeira do Ilê Asé Opó Afonjá, do Rio de Janeiro. Entrevista concedida a Márcia Netto em 23 de Novembro de 2007.

UFF- Instituto Osvaldo Cruz - Projeto Saberes e práticas de Cura no Rio de Janeiro, século XX- Pequena África.

Depoimento de Rubem dos Santos, o Confete. Concedida a Fernando Dumas e Agnes Nogueira Serafim Realizada em 02 de Março de 2010 no escritório do Centro Cultural Pequena África no Rio de Janeiro.

LABHOI-UFF

Ney Ferreira, sambista e fundador do GRES Acadêmicos do Cubango. Entrevista concedida a Iris Delmar de Souza, vice presidente de Cultura do GRES Acadêmicos do Cubango, a Leandro M. Silveira, Historiador e a Professora Dra Hebe Mattos em Outubro de 2005. *Pesquisa sobre o Bairro do Cubango*. Acervo: LABHOI-UFF.

Trechos de entrevistas orais produzidas por diferentes pesquisadores e consultadas em publicações:

Aniceto Menezes, o Aniceto do Império. Reproduzido de: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*: Rio de Janeiro, FUNARTE, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1983. p.138.

Heitor dos Prazeres. Reproduzido de: MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*: Op. Cit., p.69

Aniceto Menezes. Concedida a Adriana Magalhães Bevilaqua em 23 de Julho de 1987. Reproduzido de: BEVILAQUA, Adriana Magalhães. *Clementina, Cadê Você?* Rio de Janeiro, LBA/ Funarte, 1998.

Depoimento de Claudio Bernardo da Costa. Concedido a Marília T. Barbosa e Lygia Santos. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989. p. 40.

Depoimento de Doca da Portela, pastora da Velha Guarda da Escola em 1980. Reproduzido de: SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.26.

Depoimento de Martinho José Ferreira em 1980. Reproduzido de: SILVA, Marília T Barboza e MACIEL, Lygia Santos. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Op.Cit., p.29.

Depoimento de Devanir Ferreira, O Tatinho da Mangueira, compositor e sambista. Concedida a Cristiane e Ricardo Cotrim. Reproduzido de: COTRIM, Cristiane e Ricardo (org). *Xangô da Mangueira- Recordações de um velho batuqueiro*. Projeto Petrobrás Cultural, 2003.

Entrevista de Dona Neuma da Mangueira à Laurinda Rosa Maciel, bolsista CNPq-1993, membro da pesquisa realizada por Rachel Soihet. Reproduzido de: SOIHET, Rachel. "A subversão pelo riso. Estudos sobre o Carnaval carioca da Belle Epoque ao tempo de Vargas" Segunda Ed. revisada. Eduff, 2008.p.162.

Entrevista de Euzébia Silva do Nascimento, a Dona Zica da Mangueira a Monica Velloso em 1989. Reproduzido de: VELLOSO, Mônica Pimenta. "As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro." *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, 1989, p. 09.

Depoimento de Clovis Scarpino, sambista e morador do Morro de Mangueira a Marília Trindade e Arthur Oliveira na década de 1970. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Livraria Olympio Editora, 1980. Anexo III. p.154.

Depoimento de Sinhozinho, morador da Mangueira na década de 1970, concedido a Marília Barbosa, Carlos Cachaça e Arthur Filho. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.59.

Depoimento de Nelson Sargento. Concedido a Marília Trindade Barbosa e Arthur Filho. Reproduzido de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da e CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Op. Cit., p.32.

Entrevista de Maria Joana Monteiro, a Vó Maria Joana Reproduzido de: SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989. p.18.

2. ENTREVISTAS CONSULTADAS EM PERIÓDICOS E SÍTIOS ELETRÔNICOS.

Entrevista de Alcides Gregório, concedida a José Carlos Rego. REGO José Carlos. "Terreiros e quadras. Orixás e padroeiros". *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 03 de Fevereiro de 1985. p.1.

Entrevista de Homero Dos Santos o Seu Tinguinha. Concedida a José Carlos Rego. REGO José Carlos. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 03 de fevereiro de 1985, p. 1.

Entrevista de Olívio Pereira Almeida. Concedida a José Carlos Rego. REGO José Carlos. Terreiros e quadras. Orixás e padroeiros. *O Globo segundo caderno* Rio de Janeiro. 03de Fevereiro de 1985. p.1.

Entrevista de Sebastião Miquimba, concedida a José Carlos Rego. REGO José Carlos. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. *O Globo segundo caderno*. Rio de Janeiro. 03 de Fevereiro de 1985, p. 1.

Entrevista de Cláudio Bernardo da Costa, fundador da Portela ao Jornalista Cláudio Vieira. VIEIRA, Cláudio. "A História e as histórias do carnaval". *O Dia*, Rio de Janeiro, 02 de fevereiro de 1997.

Entrevista de Mestre Marcão ao pesquisador Julio Cesar Farias. FARIAS, Julio Cesar. *Escola de samba e cultura afro-brasileira*. Disponível em: www.papodesamba.com.br. Acesso em: 03. Set. 2011

Entrevista do atual Mestre de bateria da Portela Nilo Sérgio, Concedida a Eliane Maria. In: MARIA, Eliane. Ritmo acelerado de baterias esconde toque para orixás. Jornal *Extra*, Rio de Janeiro, de 06 de Março de 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/ritmo-acelerado-de-baterias-esconde-toque-para-orixas-1222362.html>. Acesso em: 21. Jun.2011.

Entrevista de Paulo Miranda, sambista da Portela concedida a Rede Globo de Televisão, durante a transmissão dos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro em 1996. Acervo pessoal.

3. MEMORIALISTAS, CRONISTAS E SINOPSES:

ALENCAR, Edigar de. *Nosso Senhor do Samba*. 2ª edição, revisada e ampliada. Rio de Janeiro. Funarte, 1981.

BARBOSA, Orestes. *Samba*. Sua História, seus poetas, seus músicos e seus cantores. 2ª edição, Rio de Janeiro. Funarte, 1978.

COTRIM, Cristiane e Ricardo (org). *Xangô da Mangueira- Recordações de um velho batuqueiro*. Rio de Janeiro, Projeto Petrobrás Cultural, 2003.

GUIMARÃES, Francisco. *Na roda do samba*. Rio de Janeiro, Funarte, 1978.

BARRETO, Paulo (João do Rio). *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Editor, 1910.

_____. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 2006. [1ª. Ed. 1904]

MAGALHÃES JÚNIOR, Raymundo. “A vida vertiginosa de João do Rio”. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LIMA BARRETO, Afonso Henriques de. “*Feiras e Mafuás*”. Obras de Lima Barreto. São Paulo: Brasiliense, 1956.

MAGALHÃES, Rosa. “*João das ruas do Rio*”- sinopse do enredo do GRES Império Serrano para o carnaval 2010. Disponível em: www.galeriadosamba.com.br. Acesso: 30. Set.2009.

4. JORNAIS:

DUARTE, Francisco. Carnaval, primeiro grito: Vida e morte do deixa Falar, o bloco que virou escola. Rio de Janeiro, *Jornal do Brasil*, Caderno B, 12 de fevereiro de 1979.

REGO José Carlos. Dos rituais para o samba, a empolgação das baterias. Rio de Janeiro, *O Globo segundo caderno*. 03 de Fevereiro de 1985, p. 1.

_____. Batida, virada, paradinha: a marca de cada escola. Rio de Janeiro. *O Globo segundo caderno*. 03 de Fevereiro de 1985, p. 1.

_____. Terreiros e quadras. Orixás e padroeiros. Rio de Janeiro, *O Globo segundo caderno*. 03 de Fevereiro de 1985. p.1

VIEIRA, Cláudio. A História e as histórias do carnaval. Rio de Janeiro, *O Dia*, 02 de fevereiro de 1997.

5. Músicas:

DA VILA, Martinho. *Gurufim, Gurufim*. Música gravada pelo artista em 1996 no Cd "Tá delícia, tá Gostoso". Gravadora Sony-BMG, 1996.

DOCA e ARGEMIRO. *Vou pedir proteção*. Reproduzida de: SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Cartola, os tempos idos*. 2ª Ed. revista e atualizada- Rio de Janeiro, Gryphus Editora. 2008.

GUINETO, Almir. *Caxambu*. Música gravada pelo artista no álbum "Almir Guineto". Gravadora RGE, 1986.

Helinho107, Rocco Filho, Roxidie e Mais Velho- Compositores do Samba: *Os santos que a África não viu*. Carnavalesco: Lucas Pinto. LP Sambas enredos 1994, ed. Gravasamba.

Lequinho, Junior Fionda, Igor Leal e Paulinho Carvalho. *Vou festejar-Sou cacique, sou Mangueira*. Samba-enredo do GRES Estação Primeira de Mangueira 2012. Enredo de autoria do carnavalesco Cid Carvalho. Cd Sambas enredos 2012, ed. Gravasamba.

TAVARES, Telma e FEITAL, Paulo Cesar. *Nair Grande*. Canção gravada por Alcione e Telma Tavares em 2011 CD Acesa.

SILVA, Trancredo e MARQUES, Raul. Velório no Morro originalmente lançada por Jorge Veiga no álbum "Samba e ginga", de 1963.

6. VÍDEO

Me dá o que é Meu- Mangueira 28- Homenagens aos fundadores do GRES Mangueira. 1995. Roteiro e produção de: OTAVIANO, Luiz. BARRETO, Cristina. ARAUJO, Lula. RODRIGUES, João. VALENTE, Valeria. Valente, LUTHI, Beto. Realizado em parceria entre docentes da UERJ e da Escola de Museologia da UNIRIO. Acervo MIS-RJ.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Mauricio de. *A evolução Urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: IPLAN, 2008.

ANDRADE, Carlos Fernandes de Souza Leão. Texto de apresentação do relatório final da primeira parte do mapeamento em concluída em 2009. In: *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. CD Room distribuído pelo IPHAN durante o Encontro do Setor Imaterial, ocorrido na 6ª Superintendência do IPHAN-RJ- Abril 2010.

ARANTES, Erika Arantes. Negros do Porto. Trabalho, Cultura e repressão no Rio de Janeiro, 1900-1910. AZEVEDO, Elciene... (et al) *Trabahadores na Cidade- Cotidiano e cultura no Rio de janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2009.

O porto negro: cultura e trabalho no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XX / Erika Bastos Arantes. -Campinas, SP: [s.n.], 2005.

BARBOSA, M. E. J. *Imprensa e fotografia: imagens de pobreza no Ceará entre o final do século XIX e o início do século XX*. Projeto História, São Paulo, v. 24, p. 421-429, 2002.

Famintos do Ceará. Imprensa e fotografia entre o final do século XIX e o início do século XX. Tese de Doutorado em História, São Paulo, PUC/SP, 2004.

BARROS, José Flavio Pessoa de. As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro De suas origens à atualidade. Revista *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 22, n.2, p. 121-130, jul/dez 2009.

BEVILAQUA, Adriana Magalhães e outros. *Clementina, cadê você?* Rio de Janeiro, LBA- Funarte, 1988.

Biografia de Mestre Louro - Lourival de Souza Serra. Especial sobre a História de personalidades do Acadêmicos do Salgueiro. Disponível em: www.academicosdosalgueiro.com.br. Acesso em: 22. Ago.2011.

BOY, Dione Chaves. *A Construção do Centro de Memória da Serrinha*. TCC apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História Política e Bens Culturais (PPHPBC)– CPDOC. RJ. Setembro/2006

CABRAL, Sergio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Lumiar editora, 1996.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local*. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación, 1997.

CAPUTO, Stela Guedes, PASSOS, Mailsa. Cultura e conhecimento em terreiros de Candomblé- Lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Currículo sem Fronteiras*, v.7, n.2, pp.93-111, Jul/Dez 2007.

CHAUÍ, Marilena. Introdução como de Praxe. In: *Conformismo e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim. O cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da Belle Epoque*. São Paulo, Brasiliense. 1986.

Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

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

COSTA, Haroldo. “*Salgueiro 50 anos de glórias*” Editora Record, 2003.

COSTA, Mônica da. Segundo texto do CD ROOM que compôs a finalização da primeira parte do mapeamento em 2009. In: *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. CD Room distribuído pelo IPHAN durante o Encontro do Setor Imaterial, ocorrido na 6a Superintendência do IPHAN-RJ- Abril 2010.

CRUZ, Aline Torres Dias da. *Suburbanização e racismo no Rio de Janeiro: uma leitura de Madureira e Dona Clara no contexto pós-emancipação (1901-1920)*. 2007. 164 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional –Instituto de

Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CRUZ, Heloisa Faria, PEIXOTO, Maria do Rosário, KHOURY, Yara Aun. Introdução. In: MACIEL, Laura Antunes, ALMEIDA Paulo Roberto de, KHOURY, Yara Aun (org.) *Outras Memórias, outras linguagens*. Ed Olho d água, 2006.

CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. Não me ponha no xadrez com esse malandrão. Conflitos e identidades entre sambistas no Rio de Janeiro do início do século XX. *Afro- Ásia* 38, p.179-210.

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

EDMUNDO, Luiz. *O Rio de Janeiro do meu tempo*- Luiz Edmundo. - Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

FARIAS, Juliana B, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flavio dos Santos. *No labirinto das nações. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

FENELON, Déa Ribeiro. Cultura e História Social: historiografia e pesquisa. *Projeto História*, São Paulo, Educ, nº10, dez. 1993.

FERNANDES, Antônio Barroso (Org.) *Vozes desassombradas do Museu 1-Pixinguinha, Donga e João da Baiana*- Serie Ciclo de Ouro de Musica Popular Brasileira- Secretaria de Educação e Cultura. MIS, 1970.

FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *Escolas de Samba: Sujeitos Celebrantes e Objetos Celebrados* 1a. Ed. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1999.

FERREIRA, Felipe. *O livro de Ouro do Carnaval Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FILHO, Arthur de Oliveira. *Pioneiros do Samba. Bicho Novo, Carlos Cachaça e Ismael Silva*. Rio de Janeiro. MIS Editorial, 2002.

FRIDMAN, Fania. *Paisagem Estrangeira: Memórias de um bairro judeu no Rio de Janeiro*- Rio de Janeiro; Casa da Palavra, 2007.

GAMA, Elizabeth Castelhana. *Memórias do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no Século XX*. 2009. Monografia de Conclusão do Curso de Graduação em História, UFF

GARZONI, Leriche de Castro. *Raparigas e meganhas em Santana- (Rio de Janeiro-1905)* In: AZEVEDO, Elciene... (et al) *Trabalhadores na Cidade- Cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX*. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2009.

GOMES, Tiago de Mello. Para além da casa da Tia Ciata. Outras experiências no universo cultural carioca. 1830-1930 *Afro- Ásia* n. 29, 2003, pp.175-198.

Grupo Memoria Popular. *Memoria popular: teoria, política, método*. In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto & KHOURY, Yara

Aun. (Orgs.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo, Olho D'Água, 2004, pp. 282-295.

HOBBSAWN, E. *Sobre História*. tradução Cid Kumpel Moreira-São Paulo; Companhia das letras, 1998.

JOTA EFEGÊ. *Figuras e coisas do Carnaval*. Rio de Janeiro, Funarte, 1982.

LIMA, Vivaldo da Costa. Nações de Candomblé. In: Encontro de Nações de Candomblé. Salvador: Inamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, 1981.

LOPES, Antônio Herculano (org.), *Entre Europa e África. A invenção do carioca*. RJ: Topbooks – Casa de Rui Barbosa, 2000.

MALAMUD, Samuel. *Recordando a Praça 11*, Rio de Janeiro: Kosmos, 1998.

MARIA, Eliane. Ritmo acelerado de baterias esconde toque para orixás. *Jornal Extra*, Ed. de 06 de Março de 2011. Disponível em: <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/ritmo-acelerado-de-baterias-esconde-toque-para-orixas-1222362.html>. Acesso em: 21.Jun.2011.

MENDONÇA, Leandro Clímaco. *Nas Margens: Experiências de suburbanos com periodismo no Rio de Janeiro (1880-1920)*. 2011-Dissertação de Mestrado em História, Niterói, PPGH/UFF

MONTEIRO, Marcelo. *O berço do samba* Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br> acesso em 05.05.2012.

_____. *Chorar pra quê* In: <http://www.favelatemmemoria.com.br/publicue/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=7&inford=13>. Acesso em: 31-05-2012.

MORAES, Renata Oliveira. *Terreiros de candomblés no Rio de Janeiro: Territórios e estratégias identitárias nas práticas simbólicas e sociais*. Artigo apresentado durante o Encontro Nacional de Geógrafos. Crise, Práxis e autonomia: Espaço de Resistências e Esperanças, realizado de 25 a 31 de julho de 2010. Porto Alegre - RS, 2010. Publicado nos anais do Encontro. Disponível em: www.agb.org.br/evento/download.php?idTrabalho=3722. Acesso em: 20. Out.2011.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro* Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

MUSEU DA PESSOA- Coleção Bairros do Rio de Janeiro. *Madureira e Osvaldo Cruz* Rio de Janeiro. Editora Fraiha 2011. Disponível em: http://www.museudapessoa.net/sescrrio/artigos_madureira.shtml > Acesso em: 15 ago 2011.

NAVES, Santuza Cambraia. Almofadinhas e Malandros. *Revista da Biblioteca Nacional*- ano 1-n. 8. p.22-27. Fevereiro- Março 2006.

NETTO, Márcia Ferreira. Terceiro artigo do CD ROOM que compôs a finalização da primeira parte do mapeamento em 2009. In: *Mapeamento de terreiros de Candomblé do Rio de Janeiro*. CD Room distribuído pelo IPHAN durante o Encontro do Setor Imaterial, ocorrido na 6a Superintendência do IPHAN-RJ- Abril 2010.

O Morro do Salgueiro Disponível em: <http://www.salgueiro.com.br/s2008/TX.asp?T1=OT572&T2=OT1606>. Acesso em:02. Jun.2012.

Os velhos Jongueiros in: <http://www.ivtrj.net/cultural/variedades/anteriores/jongo/link12.htm>. Acesso em: 07. Jun. 2012.

PACHECO, Gustavo. Memória por um fio: As gravações históricas de Stanley Stein. In: LARA, Silvia Hunold e PACHECO, Gustavo. *Memória do Jongo: As gravações históricas de Stanley Stein*. Rio de Janeiro: Folha Seca, Campinas, SP: Cecult, 2007.

PAOLI, Célia. Memória, história e cidadania. In: Departamento do Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: SMC, 1992.

PEREIRA, Leonardo Miranda Pereira. E o Rio dançou - Identidade e tensões nos clubes recreativos cariocas (1912 - 1922). IN: CUNHA, Maria Clementina P.,(org.) *Carnavais e outras f(r)estas*. Campinas, Editora da Unicamp/Cecult, 2001.

PORTELA, Thais de Bhanthunchinda. *O urbanismo e o candomblé: sobre cultura e produção do espaço público urbano contemporâneo*. Tese de Doutorado em Planejamento Urbano e Regional, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, ano: 2008

REIS, José de Oliveira. *O Rio de Janeiro e seus prefeitos: evolução urbanística da cidade*. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1977.

RESENDE, Beatriz (org.); *Cronistas do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

ROCHA, Agenor Miranda. *As nações Kêtu,-origens, ritos, crenças dos candombles no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed Mauad, 2ª ed, 2000.

ROCHA, Oswaldo Porto. *A era das demolições: cidade do Rio de Janeiro, 1870-1920*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1986.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo- 2ª Ed-* São Paulo: Studio Nobel: Fapesp, 1999- (Coleção cidade aberta).

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *A historia do Feiticeiro Juca Rosa Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro*. 2000. Tese Doutorado Unicamp. Banco de teses da Unicamp.

SANTOS, Fernando Sergio Dumas dos. (Coord.) *Práticas terapêuticas da Comunidade portuária do século XX-* Auxílio à Pesquisa APQ1 - 2009/2.

SANTOS; João Batista dos. 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. *Afro - Ásia*, 36 (2007), 265- 310.

SERAFIM, Agnes. *Saberes e Práticas de Cura da sociedade Carioca ao longo do século XX-* Monografia de final de curso- História UFF-2011.

SILVA, Beatriz Coelho. *A bênção Samba*. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/na-rhbn/abencao-samba>. Acesso em: 30 de Abril de 2012.

SILVA, Eduardo. *As queixas do povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SILVA, Yara da. *Tia Carmem Negra Tradição da Praça Onze-* Rio de Janeiro- Garamond, 2009.

SILVA, Marília Trindade Barbosa da, CACHAÇA, Carlos, FILHO, Arthur L de Oliveira. *Fala Mangueira*. Livraria Olympio Editora, 1980.

_____*Cartola, os tempos idos*. 2ª Ed. revista e atualizada- Rio de Janeiro, Gryphus Editora. 2008.

SILVA, Marília Trindade Barbosa da e SANTOS, Lygia. *Paulo da Portela: Traço de união entre duas culturas*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989.

SILVA, Marília T. B da, MACIEL, Lygia dos Santos. *Silas de Oliveira- Do jongo ao samba enredo*. Rio de Janeiro, Funarte, 1989

SILVA, Ornato José da. *Culto omoloko: os filhos do terreiro*. Rio de Janeiro, Rabaço editora. s/d.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *A negregada instituição. Os capoeiras no Rio de Janeiro 1850-1890*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1994.

_____*Zungu: Rumor de muitas vozes*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado Do Rio de Janeiro, 1998.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro, Codecri, 1983.

_____*O terreiro e a cidade; a forma social negro religiosa*. Secretaria da cultura e do turismo-IMAGO. Salvador, 2002.

_____*Samba, dono do corpo*. Rio de Janeiro, Codecri, 1979.

SOIHET, Rachel. "A subversão pelo riso. Estudos sobre o Carnaval carioca da Belle Epoque ao tempo de Vargas" Segunda Ed. revisada. Eduff, 2008.

SOUZA, Rafael Pereira. *Batuque na cozinha, sinhá num quer! Resistência e repressão cultural dos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro (1870-1890)*. 2010, 145f, Dissertação em História (Mestrado) PPGH- UFF.

TINHORÃO, JOSÉ Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo, Art Editora, 1988.

THOMPSON, Edward P. *A peculiaridade dos ingleses e outros artigos* Campinas. Ed. Unicamp, 2001.

_____*Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. Revisão técnica: Antonio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes- SP, Cia das Letras, 4ª reimpressão, 2010.

TURMA DO ESTÁCIO. *O Estácio dos Bambas e dos Sambas*. Grupo de sambistas "Bambas do Estácio", pertencentes ao GRES Estácio de Sá (Coord). Disponível em: <http://www.turmadoestacio.com.br/estacio.htm>. Acesso em 31 Out 2011.

VALENÇA, Rachel T, VALENÇA, Suetônio. S. *Serra, Serrinha, Serrano: O Império do Samba*. Rio de Janeiro. Jose Olympio, 1981.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As Tias Baianas Tomam Conta do Pedaco: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3.ano:1989.

_____*As tradições populares na Belle Époque carioca*. Rio de Janeiro, Funarte, 1988. Vozes, 1988.

VIANNA, Letícia C. R e TRAVASSOS, Elizabeth (coord.) *Inventário Nacional de Referências Culturais e Elaboração do Dossiê para Registro do Jongo no Sudeste*. CD ROOM produzido pelo Departamento de Cultura Imaterial – IPHAN, Brasília, 2005.