

Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Baba Iorixá Joãozinho da Goméa

Andréa Nascimento

Licenciada em História pela Faculdade de Formação de Professores - UERJ
andreanascimento23@bol.com.br

Resumo

Este trabalho trata da trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméa, desde que foi intitulado “Rei do Candomblé” na década de 1940, pela Rainha Elisabeth da Inglaterra. A partir da compreensão de sua trajetória, demonstro as razões que levaram a proliferação de terreiros de candomblé e umbanda na Baixada Fluminense, desde a chegada do pai-de-santo no município de Duque de Caxias, em 1946, transformando a Baixada Fluminense na grande divulgadora e popularizadora dos cultos afro-brasileiros, apontando-nos a validade do candomblé como um produtor cultural brasileiro.

Palavras-Chave

Cultura Afro-Brasileira; Joãozinho da Goméa; Pai-de-santo

Abstract

This research shows the trajectory of the voodooist Joãozinho da Goméa, since was entitle “king of Candomblé”, in decade from 1940, by Queen Elisabeth England. Through the understanding of this trajectory, I show the reasons of the proliferation of candomble and umbanda yards, in Baixada Fluminense, since the arrived of the voodooist in municipality of the Duque by Caxias, in 1946. This situation, transformed the Baixada Fluminense as the biggest responsible for the vulgarization and popularization of the cult afro-brazilian, showing the candomble as a brazilian cultural producer.

Keywords

Afro-Brazilian Culture; Joãozinho da Goméa; Voodooist

" Se a Bahia é a sementeira dos cultos afro-brasileiros(1) a Baixada Fluminense é hoje em dia, o seu mais fértil terreno de cultivo, que a migração religiosa começada na segunda metade do século passado não cessou, podendo ser dividida em duas fases de maior intensidade, àquela primeira, canalizada principalmente para as áreas mais pobres do centro da cidade, como os municípios de Duque de Caxias, Nilópolis, São João de Meriti e Nova Iguaçu, que integraram-se à cidade para formar o Grande Rio, nos últimos trinta anos. As afinidades- sócio-culturais dos dois centros urbanos- núcleos originais de concentração negra- e o elo religioso já estabelecido antes, principalmente através das famosas tias, presentes também na formação da música urbana carioca, justificaram assim a nova corrente migratória religiosa, e o menor preço dos terrenos, com fixação na Baixada Fluminense, correspondendo à um valoroso movimento que teria Joãozinho da Goméa como pioneiro, em Duque de Caxias"(2).

O quadro das religiões negras no Brasil, ou mesmo das religiões afro-brasileiras é bastante complexo , pois estas poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas, ou simplesmente de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes, portanto as religiões mantinham vivas tradições africanas, diversas como o Candomblé na Bahia, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul e Macumba(3)e Umbanda no Rio de Janeiro. Os pesquisadores(4) seguiram a classificação inicialmente proposta por Nina Rodrigues, dividem os africanos chegados ao Brasil, em dois grandes grupos lingüísticos, os sudaneses (os da Guiné e da Costa da Mina) e bantos (Angola(5) e Moçambique).

Os da Costa da Mina desembarcavam na Bahia rumando daí para a zona da mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro, de onde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo (6). A partir desta variação de nações vindas da África e fincadas no Brasil, especificamente em Salvador, observamos uma distinção muito clara entre o culto das várias nações que vão caracterizar o Candomblé.

Segundo Verger,(7) muitos dos pretos vindos de Angola formavam a "Venerável Ordem Terceira do Rosário" de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho, já os negros nagôs , cuja maioria pertencia à nação kêtú,

formavam duas irmandades: uma das mulheres e da "Nossa Senhora da Boa Morte", e outra reservada aos homens, a de "Nosso Senhor dos Martírios". Esta separação por etnias caracterizada em cada associação ou mesmo confraria religiosa composta por negros escravos na Bahia, permitia desta forma a estes escravos libertos ou não, praticar juntos fora das igrejas, os Cultos de Kêtu. Antigas escravas libertas, pertencentes a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e da Igreja da Barroquinha, tiveram a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado "Iya Omi Axé Intilé", numa casa situada à ladeira do Berquó, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima a Igreja da Barroquinha.

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

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

Após a morte de Mãe Marcelina da Silva de Obatossí, quem assumiu seu posto foi Maria Júlia Figueiredo Omonikê, que se tornara a nova mãe- de -santo, provocando com isso sérias discussões entre os membros mais antigos do terreiro de Ilê Iyanassô, tendo como consequência a criação de dois novos terreiros, originários do primeiro, e a partir daí começaram a surgir diversos candomblés na Bahia como o "Centro Cruz Santa do Axé de Opô Afonjá" de origem Kêtu, instalado em 1910 em São Gonçalo do Retiro e mais tarde no Bairro do Rio Vermelho, administrado primeiramente por Maria da Purificação Lopez sucedido em 1938 por Mãe Aninha Obabiyi em 1941, e posteriormente a esta, por sua filha espiritual Mãe Senhora Oxunmiwá(9). Mãe Senhora(10) atingira sua fama em Salvador por ter se tornado espiritualmente fundadora de terreiros de candomblé da nação kêtu, em 1962, este é um dos mais importantes, contando com outros também igualmente importantes como o do Gantois de Mãe Menininha, do Alaketo de Dionísia e do Ogunjá de Procópio.

João Alves Torres se destacou como o chefe de culto mais novo da cidade de Salvador, nascido em Inhambupe, interior da Bahia, em março de 1914 quando desde cedo se fez coroinha do Padre Camilo Alves de Lima, portando uma doença que levou-o à Salvador, e em última instância aos terreiros, seu grande sonho quando criança era se tornar padre, não gostava do candomblé, tinha até medo, contudo sua avó materna, a ex-escrava Giocondina Maria do Espírito

Santo conhecida como Dona Neném (11) sempre conversava com seus orixás e estes garantiam que a hora de Joãozinho já estava chegando. Determinado dia Joãozinho começara a ter dores muito fortes de cabeça e uma pressão dentro do peito, médico algum conseguia diagnosticar o problema, a mãe de Joãozinho esperando já o momento da incorporação, levou seu filho ao Candomblé de Nazaré das Farinhas, onde era Jubiabá o pai-de-santo.

Seu primeiro guia nos mistérios do Candomblé após a morte de Jubiabá foi Mãe Menininha do Gantois ou Escolástica Maria de Nazaré, sendo ainda nessa época conhecido como Joãozinho da Goméa, pois o primeiro terreiro que fundou em Salvador ficava precisamente na Rua da Goméa, no bairro de São Caetano- periferia de Salvador. Aos 18 anos de idade Joãozinho, já possuía um terreiro que era por ele mesmo considerado o local mais apropriado de culto do candomblé em toda a Bahia, sendo também o mais moço pai de santo de todos os candomblés, seu terreiro era em um singelo galpão coberto de telhas, tendo por assoalho o chão batido coberto de areia sempre superlotado.

Segundo, uma filha de santo (12) de Joãozinho da Goméa:

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

Nas festas em seu Terreiro, antes de ter início o Candomblé, uma filha de santo trazia sempre uma botija de água e um prato com farofa de azeite, que era posto no chão no meio do terreiro, era o chamado despacho de Exu, ou o Padê de Exu, acompanhada de 3 ou 7 pontos, ritual indispensável para que o homem das encruzilhadas não atrapalhasse a festa. Na Bahia dos anos 50, através de uma imprensa (13) totalmente conscientizada e envolvida com as coisas do santo, divulgou-se um conhecimento importantíssimo de alguns jornalistas como foi o caso de Florêncio Santos que dedicara a partir de 1949 matérias quase que diárias ao culto afro-brasileiro. Estudiosos deste culto também escreviam para a imprensa baiana como Carneiro que antes mesmo do lançamento do clássico : Candomblés da Bahia, noticiava já capítulos de seu livro no jornal "A Manhã" com todas as matérias dedicadas ao Culto dos Orixás e a pais e mães-de-santo baianos, como Mãe Senhora, Menininha do Gantois e Mãe Aninha, importantes nomes do candomblé baiano da época.

Este artigo é uma releitura da monografia de graduação em história pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, quando na época estudava a trajetória de vida do pai-de-santo Joãosinho da Goméa, desde quando tinha seu terreiro no bairro de São Caetano, em Salvador. Meus interesses de pesquisa surgiram após pesquisas sobre o crescimento do candomblé na Baixada Fluminense, no curso de Antropologia da Religião oferecido no ano de 2002 pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, e também através de uma reportagem da " Revista Isto É" (14) onde noticiava que " apesar da fama de Salvador existem mais terreiros de candomblé na Baixada Fluminense do que na Bahia" .

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

Prandi,(15) discorda deste levantamento realizado no ano de 2002 pelo IBGE, argumentando que por serem religiões proibidas e perseguidas por órgãos oficiais, é muito incomum seguidores de religiões afro-brasileiras se declararem como tal, afirmando ser o catolicismo uma opção religiosa, dizendo ser "Até hoje o catolicismo uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, máscara que evidentemente as esconde também dos recenseamentos". Podemos considerar como verdadeiros os mesmos dados levantados pelo Censo de 2002, sobre a Baixada Fluminense, reconhecida como a Pequena África Brasileira, se muitos seguidores das religiões afro-brasileiras, não se declaram como adeptos destas religiões, sendo portanto os dados do censo analisados por Prandi como não fidedignos quanto a precisão da população afro-brasileira.

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

Podemos associar as definições de Prandi de vínculo do catolicismo à uma opção religiosa, e à uma máscara usada pelas religiões afro-brasileiras, como um desdobramento das concepções de Mello (17) que definiu a romaria dos filhos de santo à igreja católica durante o processo de feitura de cabeça, como um resultado do sincretismo religioso (18).

A feitura do filho-de-santo só era considerada completa depois que tivesse sido levado, com seus irmãos-de-barco, a uma igreja católica para assistir à missa. Esta obrigação da liturgia do candomblé dá origem a um cortejo misterioso, que os etnógrafos registraram sem surpresa aparente, e que, no entanto, nos pareceu um fato espantoso. O ciclo de feitura, no entanto, só se encerra com uma romaria, cujo momento culminante se dá quando o iaô, junto com os seus irmãos, e acompanhado por um mais velho, vai à igreja para assistir à missa. O enigma consiste no fato surpreendente, porém inequívoco e indisputado, de que o neófito de uma religião tenha de concluir o seu noviciado no templo e no rito de outra. A romaria, ao contrário, vai conduzir o iniciado para além das fronteiras do barracão, numa incursão aos espaços mais públicos da sociedade, e termina com a ida à missa. É este momento que nos parece conter a chave para uma compreensão mais nítida dos problemas suscitados pelo confronto de identidades sociais no domínio da religião. E isto se deve, precisamente, ao fato de estarmos diante de um autêntico desafio santuário, situação que graças à sua dramaticidade, expressa, na ordem direta, a qualidade conflitiva e complementar das relações entre candomblé e a igreja católica com pólos emblemáticos da estrutura social brasileira.(19)

Bahia,(20) em seu estudo sobre as relações de poder estabelecidas na Festa do Outeiro da Glória, entre as irmandades católicas e o povo-de-santo, demonstra que os adeptos do candomblé que:

"possuem uma ligação espiritual com Iemanjá compareciam ao templo católico e posteriormente comemoravam a data no terreiro, alguns vendiam comida baiana, como forma de devoção e de cumprimento de promessa feita à santa e para ajuda na aquisição do material necessário para feitura do santo (21)".

Breve histórico dos terreiros baiano e carioca: a compreensão da trajetória de Joãozinho da Goméa

A partir de um breve estudo sobre religiões afro-brasileiras no século XX, podemos encontrar o candomblé como uma religião que foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e com isto ampliando seu território, espalhando-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda (22)

Segundo, a historiografia afro-brasileira, o tráfico negreiro africano começou ainda no século XV tendo nas últimas décadas do século XVI, o comércio negreiro montado, de acordo com a sua rentabilidade, apresentando neste período, a região de Guiné Bissau, a da Costa da Mina e Daomé como grandes fornecedoras de um maior número de escravos para o Brasil, tendo seguidamente os portos de Luanda, Benguela e Cabinda adquirido uma importância bem maior que os anteriores. Os africanos que foram trazidos ao Brasil entre 1550 e 1855 na condição de escravos se dividiam em dois ramos étnicos: os sudaneses (África Ocidental), na costa do norte do Golfo da Guiné, do Congo, Angola e Moçambique, não esquecendo os negros que se dividiram

em tribos no Brasil como: os iorubás, jêjes, tapas, hauçás, angolas, benguelas, monjolos, moçambiques e bantos (23). Os principais centros compradores de escravos foram Salvador e Rio de Janeiro ambos com sua organização própria e forte concorrência. No século XVII, as regiões mais ao sul da Costa africana- Congo e Angola, tornavam-se os centros exportadores mais importantes, e os angolanos por exemplo foram trazidos em maior número no século XVIII correspondendo a 70% da massa de escravos trazidos para o Brasil.

Segundo Carneiro, os negros da Costa da Mina desembarcavam na Bahia, rumando daí para a zona de mineração, enquanto todos os demais foram trazidos para São Luís do Maranhão, Bahia, Recife e Rio de Janeiro (24), onde se redistribuíram para o litoral do Pará e o interior de Alagoas, Minas Gerais e São Paulo (25). Os traficantes baianos utilizaram como moeda de troca o fumo produzido no recôncavo baiano com escravos ligados à Costa da Mina, à Guiné e ao Golfo do Benin, já o Rio de Janeiro recebeu escravos em sua grande maioria provenientes de Angola.

Os navios negreiros transportaram através do atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no novo mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (26). Os crioulos africanos vinham geralmente de uma das colônias portuguesas na África, tais como Cabo Verde, Ilha do Príncipe, São Tomé, Angola ou Moçambique, portanto um escravo nascido em Luanda, capital de Angola, era chamado de " crioulo de Luanda".

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

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

Os candomblés de Salvador se localizavam em diversas áreas da cidade se fixando principalmente nos bairros pobres da cidade demonstrando uma clara preferência pelas localidades centrais de Salvador, os de maior importância eram os localizados no Rio Vermelho, na Mata Escura, na Vila América, na Federação, na Fazenda Garcia, nas Quintas da Barra, na Avenida Oceânica, em Brotas, na Goméa, em São Gonçalo e na Fazenda Grande do Retiro, no Beiru, no Bate-Folha, na Areia da Cruz do Cosme, na Cidade de Palha, na Quinta das Beatas, no

Engenho Velho, na Ilha Amarela, na Formiga, nos Fiéis, na Estrada da Liberdade, no Matatu Grande, no Bôgún, no Forno, na Calçada, Itapoã, Lobato, Parafuso, Plataforma, Peri-Peri e também nos municípios de Feira de Santana, Alagoinhas, Nazaré das Farinhas,(34) Amargosa, Cachoeira, Santo Amaro, São Félix, Castro Alves, Belmonte, Ilha de Itaparica, Gameleira, Bom Despacho, Amoreira, Ilhéus e Itabuna (27). A referência na Bahia de candomblé é o kêtú e os seus terreiros mais conhecidos são o da Casa Branca do Engenho Velho, Alaketo, Axé Opô Afonjá e o Gantois e suas Mães de Santo são ainda hoje a simbologia do Culto Afro- brasileiro.

As duas personalidades mais significativas do Candomblé de Salvador em 1930, foram Martiniano Eliseu do Bonfim e Eugênia Anna dos Santos do Centro Cruz Santa do Axé Opô Afonjá. Martiniano mais que Aninha transcendia os terreiros de candomblés de Salvador, sua imagem não estava vinculada a um barracão como a de Aninha que era líder do Axé Opô Afonjá, dando a Martiniano uma transitoriedade que poucos zeladores de santo possuem, podendo portanto pertencer a grande maioria dos candomblés de Salvador daquela época.

Maggie (28) ao rever a obra de Rodrigues concebe que o feitiço deixaria de ser uma marca forte do atraso da sociedade brasileira da época, significando um símbolo marcante da cultura africana no Brasil, por esta considerava a crença na feitiçaria e o combate aos feiticeiros como um imperativo moral ou mesmo uma necessidade urgente da sociedade em destinar a estes "curandeiros ou feiticeiros" uma marginalização social.

Mãe Aninha (29)ou, foi um outro personagem significativo para o quadro das religiões afro-baianas . No ano de 1910, Aninha residia a ladeira do Pelourinho nº 77, próxima à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, ordenada por seu pai espiritual Xangô, comprou um terreno no alto de São Gonçalo do Retiro, fundando lá um terreiro originário do Ilê Iyanassô, nomeado logo em seguida por "Centro Cruz Santa do Axé de Opô Afonjá ", ou Ilê Axé Opô Afonjá (30).

Dentre as primeiras casas de santo do Rio de Janeiro uma das de maior importância foi a de Mãe Aninha de Xangô como era conhecida em Salvador, Aninha chegou à cidade do Rio de Janeiro, acompanhada por Bamboxê e Obá Saniá, fundando logo sua casa no bairro da Saúde em 1886, que logo em seguida se transferiu para o bairro de São Cristovão, se instalando finalmente no bairro de Coelho Rocha na Baixada Fluminense, graças ao movimento reformista de Pereira Passos nos primeiros anos do século XX (31).

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

nova e fundamental etapa para o Candomblé na cidade do Rio de Janeiro, que se inicia de fato na década de 40 . O Candomblé de Aninha, o Ilê Axé Opô Afonjá, foi o único que deixou sucessão na cidade do Rio de Janeiro, tendo os contemporâneos de Aninha, como João de Alabá, falecido em 1926, não deixando sucessores para a continuação do terreiro, resultando o surgimento de inúmeros terreiros na Baixada Fluminense, muito diferentes, das originais sendo a década de 1950 talvez a década mais importante do culto afro-brasileiro no Estado do Rio de Janeiro.

A Macumba Carioca (32)

Na cidade do Rio de Janeiro, os cultos de origem afro-brasileira eram usados popularmente pelo nome de Macumba , e os grandes responsáveis pelo culto da Macumba Carioca (33) eram os negros muçulmanos, haussas e malês (34) que se misturavam nos candomblés,

Conta-se, que os dois grandes nomes ligados as religiões de origem africana, na cidade do Rio de Janeiro, em fins do século XIX são o do babalaô João Alabá e a lendária Tia Ciata, também nesta época os bairros que tiveram grande incidência da presença africana foram a Praça Onze (35) e o bairro da Saúde, conhecido como um grande reduto de costumes vindos da Bahia, onde as famílias baianas trouxeram para o Rio de Janeiro as danças, músicas e crenças. A relação entre a música e o candomblé (36) nestes bairros era muito forte, e João Alabá era um dos grandes nomes do candomblé carioca residindo à Rua Barão Félix, 174, filho espiritual de Omulu, o seu candomblé nagô foi oficialmente o primeiro a se estabelecer como uma grande casa de culto carioca, fixada no bairro da Saúde(37).

Na Rua Visconde de Itaúna 117, vivia a baiana Hilária de Almeida, a Tia Ciata (38) , em sua residência se realizavam grandes festas e reuniões de compositores de maxixe, choro e samba, inclusive a história do samba têm muito haver com os encontros patrocinados pelas reuniões em sua casa (39).

Maggie, (40) relata que uma lei criada em 1934, enquadrava as religiões afro-brasileiras, a maçonaria, a umbanda e o kardecismo entre outras na " Seção Especial de Costumes e Divisões do Departamento de Tóxicos e Mistificações do Rio de Janeiro", (41) a polícia agia, violentamente de acordo com a justificativa de que a macumba tinha ligações com a subversão, até diziam alguns policiais que a macumba dava cobertura a grupos comunistas. Data também deste período o cadastro policial onde eram tiradas as licenças para as chamadas festas africanas na então

4ª Delegacia Auxiliar que também exigia licença para os incipientes terreiros de candomblé e umbanda.

O Estado tratou dessa forma os assuntos da magia e interveio no combate aos feiticeiros regulando acusações, criando juízos especiais e pessoal especializado. À medida que os anos se passavam, instituições iam sendo criadas na polícia para regular o combate, identificando e punindo os produtores de malefícios (42). Essa função do estado permanece até hoje no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros (43).

Segundo Rodrigues, são os "feiticeiros dos candomblés" verdadeiros charlatães que exploravam a credulidade pública e exerciam ilegalmente a medicina, considerando também ser culpada a clientela que freqüentava os feiticeiros, pois esta não é constituída de "menores e mentecaptos", nem os feiticeiros iriam arrancá-la às suas casas, contudo seria um erro da lei pretender proteger quem ciente se deixava explorar; mais do que isso, a feitiçaria assim organizada pressupõe a mesma participação, na responsabilidade social, dos feiticeiros e da sua clientela (44). Segundo Bastide (45), na cidade do Rio de Janeiro, a macumba carioca existiu de forma degenerada e esporádica onde em alguns bairros eram descritas cerimônias com sacrifícios animais, pontos riscados, presença de caboclos e outros encantados, emprego de velas, pólvora, cachaça e inúmeros outros elementos litúrgicos existentes na macumba carioca.(46)

João da Pedra Preta, “ o Rei do Candomblé ”

Havia em seu terreiro uma espécie de tribuna, destinada às pessoas importantes, militares, prefeitos, as recebendo com toda a pompa. Pratos típicos baianos, petit fours, doces, champanhe. Era um ponto de encontro social, cada convidado queria trazer o melhor presente para mostrar que era da casa, ele foi amigo do presidente Getúlio Vargas, que perseguiu o candomblé. O presidente Kubitschek, fundador de Brasília, mandou chamar Joãozinho da Goméa ao palácio presidencial. Joãozinho nunca disse o motivo de ter sido chamado. Kubitschek nunca esteve pessoalmente no terreiro de Joãozinho, as pessoas importantes nunca vêm pessoalmente, mandam suas sogras. Acho que Joãozinho iniciou a mãe de Kubitschek, na casa dela. Kubitschek sabia que a visita ao palácio de um mulato, um homossexual afeminado, um pai-de-santo do candomblé daria o que falar, os gestos de Kubitschek tinham sempre um longo alcance, ele precisava de Joãozinho. Visava, com isso, à simpatia da população negra do Brasil. Houve perseguição por parte da polícia até depois da guerra. Até 1950 a polícia destruiu os santuários do candomblé. Houveram vários pais-de-santo que foram até ele porque precisavam de alguém que tivesse uma força maior que a sua (47).

João Alves Torres Filho, nasceu em 27 de março de 1914, na cidade de Inhambupe, interior do Estado da Bahia, filho legítimo de Oxóssi e Iansã (48), foi um personagem polêmico no panteão das Religiões Afro-Brasileiras, sendo responsável por uma importante etapa de conhecimento, crítica e aceitação do Candomblé de Angola, primeiramente no Estado da Bahia, onde João fez sua fama perante as demais nações de candomblé como a kêtú de Mãe Menininha do Gantois.

Joãozinho saía (49) de sua cidadezinha Inhambupe, no interior da Bahia, para residir na capital onde começava a trabalhar em um pequeno comércio, contra a vontade de seus pais. Alguns filhos de santo do babalorixá contam que quando era muito pequeno resolveu residir em companhia de sua mãe, na capital baiana, e um ano após a sua fixação como empregado no comércio da capital, sua mãe sentiu a saúde de seu pequeno filho muito abalada, presenciando fortes crises ligadas a dores constantes de cabeça (50), com isto a mãe de Joãozinho iniciou incessantes buscas pela cura de seu filho através de soluções da medicina, enfim todas fracassadas. Desesperada, a mãe de João, chama a madrinha (51) de seu filho, para buscarem a cura para tais moléstias na casa de culto de Mestre Severiano Manuel de Abreu, famoso nome dentro do Candomblé baiano da época, graças a este, o pequeno João curou-se de suas graves moléstias, se conscientizando seguidamente que a razão de todas suas doenças, era como alguns do candomblé diziam na época: a cobrança de seus pais espirituais que exigiam que fosse a partir daquele momento iniciado no candomblé. Muitos membros do candomblé contemporâneos a Joãozinho da Goméa desmentem a versão acima de sua vinda para a capital baiana em busca de trabalho, e também a respeito da sua iniciação no candomblé:

Na verdade o pouco que sabemos sobre a iniciação de pai João no candomblé é que ele saiu do interior da Bahia com seus pais para que conseguissem se estabelecer na capital e arrumarem emprego, e Pai João trabalhava gratuitamente para o padre da paróquia da cidade, pois o sonho dele era ser padre, enfim nosso pai odiava e temia qualquer coisa relacionada ao Candomblé, achava coisa de gente doida e burra, até o dia em que os Orixás quiseram que ele trabalhasse para eles daí, Pai João ficou muito doente, até definhando por causa das dores de cabeça, à partir disto não tinha mais jeito, Pai João foi pego e feito no Candomblé de Caboclo para Oxóssi, Iansã, pelo Encantado Jubiabá que trabalhava na época com Mestre Severiano (52).

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

Vitimado por uma doença fatal, a mãe de Joãozinho buscou auxílio espiritual nos terreiros de Salvador onde com 16 anos de idade tornou-se filho-de-santo do Encantado Jubiabá. Foi após a morte de Severiano Manuel de Abreu,(53) que João passou a ser protegido e apadrinhado por Mãe Menininha do Gantois, da nação Kêtu, se sentindo seguro perante todo o conhecimento obtido pelos dois tipos de culto que aprendeu: No candomblé de caboclo e Kêtu, manifestou-se o questionamento em relação à estrutura do candomblé da Goméa, pois acusavam Joãozinho de misturar as várias nações em seu culto: Kêtu, Angola, Caboclo e Jêje .

Joãozinho, abriu sua casa de culto ainda muito jovem com apenas 18 anos de idade, dois anos após sua iniciação, mantendo em seu terreiro os padrões tradicionais do Candomblé de Caboclo e Angola, onde se cultuavam além dos Orixás e Encantados outros espíritos de ameríndios. Uma dentre as grandes críticas à Joãozinho da Goméa era o drama que envolvia a sua possível " não feitura do santo" (54), pois tinha sido feito no Candomblé de Caboclo com o auxílio do Encantado Jubiabá e após o falecimento de Mestre Severiano é refeito no terreiro do Gantois por Mãe Menininha.

Em Salvador, Joãozinho da Goméa, começou a construir sua fama com o auxílio da imprensa baiana da época, através de um importante movimento de popularização da Nação de Angola do Candomblé.

Lima (55) relata que o pai-de-santo foi um importante colaborador de Édison Carneiro no 2º Congresso Afro-Brasileiro, tendo sua participação marcada sucessivamente por três eventos, como : visitas constantes ao terreiro da Goméa, na cidade de Salvador, a realização de uma festa na cachoeira de São Bartolomeu, e uma exibição de um samba africano, conhecido pelo nome de "Samba de Roda". Segundo Carneiro, Joãozinho, tinha 24 anos de idade na época, emergindo, em meio a uma comunidade conservadora, tradicionalista e consciente do princípio da hierarquia,

impondo sua autoridade perante às comunidades afro-brasileiras, que se legitimava ao longo dos anos .

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

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

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

No carnaval de 1955, um ano antes de se travestir de Arlete, ele saiu com uma inacreditável fantasia de Associação Brasileira de Imprensa: uma mortalha estampada de letras, um cetro de microfone e uma maquete do prédio da ABI na cabeça! Um documento exemplar do prestígio de Joãozinho nos meios de comunicação é a revista, O Cruzeiro de 1967. Na capa colorida ele aparece de torço na cabeça, ladeado pelas filhas de santo. A novidade da matéria, que ocupou a maior parte de suas oito páginas, foram as fotos de pessoas vestidas de Orixás. Vestidas por quem ? Pelo pai de santo da Goméa, claro. Essa exibição de deuses em público, fotografados e reproduzidos aos milhares nas bancas de revistas, dá bem a mostra da ousadia de Joãozinho na divulgação de sua religião (56).

Dantas (57) afirma que em 1937, reunia-se em Salvador o segundo Congresso Afro-Brasileiro, tendo como preocupação a África, pela autenticidade, baseada na pureza da apresentação dos ritos e pela presença do popular, não só em termos de traços culturais ou raciais do povo serem dissecados, mas também pela presença física de pessoas do povo de santo entre os congressistas.

Desde muito os antropólogos trabalhavam no sentido de conseguir para o candomblé uma aceitação social, apresentando-o como religião. Mesmo admitindo-se que com o passar do tempo essas idéias trabalhadas pelos intelectuais, a nível de uma produção restrita inicialmente aos círculos acadêmicos ou mais intelectualizados, iriam difundindo-se e incorporando-se ao senso comum, era necessário alargá-las, desde logo, para setores mais amplos da sociedade, de modo a refletir uma imagem menos negativa do candomblé africano, então

identificado como bruxaria, feitiçaria, coisa do mal. No bojo geral do movimento que ressalta e valoriza a herança africana como importante fonte de identidade social e cultural do Brasil, tornava-se mister não só exaltar o africano mas popularizar a exaltação dessa herança. Os Congressos, parece-me teriam assim a função de mostrar publicamente as alianças entre os intelectuais e o povo, ou melhor, de conferir ao trabalho dos intelectuais o apoio popular, fazendo romper o estreito círculo a que, até então estivera circunscrito, divulgando-o entre as diferentes camadas sociais(58).

O processo de construção do campo religioso se legitima com a constante participação dos intelectuais, que segundo Maggie (59) se faz pela "necessidade da busca de africanismos, que colaborou com a opção dos intelectuais por um tipo de ritual, e por uma facção dos diversos segmentos que compunham esses grupos que constroem sua identidade através de uma oposição aos não autênticos, implicando, é claro, em uma participação na crença. Os intelectuais não só foram utilizados pelos pais de santo que aprenderam com eles sua africanidade, como também foram envolvidos pela lógica da acusação e segmentação dos terreiros por eles estudados. Na década de 30 é mais evidente essa participação dos intelectuais no processo de legitimação e controle dessas religiões".

Joãosinho da Goméa foi um grande mediador entre vários segmentos sociais, sua atuação no Panteão dos Cultos Afro-Brasileiros, foi a de um Exu Simbólico. De acordo com Chaia,(60) a figura de Exu, contém em si mesmo a dialética do "eu" social e individual, em seu aspecto coletivo, este representa o princípio dinâmico da existência individualizada e da comunicação entre os diversos seres ou categorias existentes, pois enquanto força que reside em cada ser humano, representa o elemento motor do destino pessoal, pois Chaia define que cada indivíduo traz consigo o seu Exu específico, que conduz sua existência e que lhe permite se desenvolver, reproduzir e cumprir o seu ciclo de vida.

Exu, ao mesmo tempo que permite estabelecer relações entre os homens à medida que representa a força comum compartilhada por todos, torna possível a existência diferenciada, traduzindo simultaneamente a autonomia individual, o equilíbrio e a dinâmica das relações sociais(61). Esta associação figurativa de Joãosinho da Goméa à Exu, serve para começarmos a entender as relações sociais estabelecidas em seu terreiro no município de Duque de Caxias, Joãosinho recebia de pessoas da comunidade à chefes de estado como Juscelino Kubitschek.

Conforme, a formação e composição do campo religioso, Negrão (62) demonstra que o período do Estado Novo foi especialmente severo no que se refere à repressão aos terreiros, obrigando estes a se registrarem perante as delegacias de polícia, caso não efetuasse tais registros estes terreiros ficavam sujeitos a clandestinidade, sofrendo achques policiais. Graças a repressão à terreiros de umbanda e candomblé, que tem o seu período mais crítico na década de

30 à 40, não ocorre uma multiplicação considerável das casas de culto, pois o período marcado pela repressão policial legitimada pelo Estado Novo só terá fim em 1945 .

O período de 1946 à 1951 é politicamente marcado pela administração política do General Dutra, sendo também caracterizado pelo início de um novo período na história político-cultural brasileira, é o fim da Segunda Guerra Mundial, e início da Guerra Fria, apresentando a constituição de 1946 como o restabelecimento das práticas democráticas interrompidas pelo Estado Novo. O ano de 1946, também marcou o início da prática livre da umbanda " que agora poderia ser praticada livremente e esta liberdade recém-adquirida, resultou na eclosão de uma intensa atividade organizacional, com novos centros abertos, novas federações formadas, com a umbanda começando a aparecer nos meios de comunicação, em programas de rádio, em colunas semanais dos principais jornais do Rio"(63).

Segundo Brown(64) :

Uma lei datada de 1934 colocou todos esses grupos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da Polícia do Rio de Janeiro, na seção especial de Costumes e Diversões, que lidava com problemas relacionados com álcool, drogas, jogo ilegal e prostituição. Esses grupos religiosos, para poderem funcionar, eram obrigados a solicitar o registro especial dos departamentos de polícia locais, e a polícia fixava suas próprias taxas. Portanto, esta lei enquadrou, em termos sociais, as práticas desses grupos como atividades marginais, desviantes, e por extensão ou associação, como vícios que requeriam controles punitivos mais do que controles simplesmente reguladores, esta classificação continuou vigorando para os centros de Umbanda até a reorganização do Departamento de Polícia do Rio, em 1964. A lei de 1934 colocou os praticantes da Umbanda e das religiões afro-brasileiras numa situação dúbia: teoricamente, o registro lhes permitia a prática legal; concretamente, contudo, atraía a atenção da polícia, e aumentava a possibilidade de intimidação e extorsão. Registrados ou não, os umbandistas e seus correligionários afro-brasileiros ficaram expostos à severa perseguição policial do Rio, como aconteceu no nordeste, onde a polícia invadiu e fechou terreiros, confiscou objetos rituais, e muitas vezes prendeu os participantes.

Segundo Telles dos Santos,(65) a década de 60 apresentou uma valorização intensa da cultura afro-brasileira, ocorrendo uma efervescência de valorização da religiosidade popular, se desdobrando nas décadas seguintes, e artistas como Dorival Caymmi, Jorge Amado e Carybé, importantes colaboradores , tornaram as coisas do candomblé em símbolos de representação de uma nação mestiça .

Se antes autores como Freyre e Holanda(66) discutiam a mestiçagem, como a "causa principal de todos os males nacionais"(89) agora a mesma seria a legitimação da cultura e religiosidade afro-brasileira, (com lideranças religiosas como Mãe Menininha do Gantois e Joãozinho da Goméa) que necessitava ser conhecida por todos que ainda não conheciam esta cultura.

Houve um movimento interessante no início da década de 60 no Brasil, foi uma urgência na busca incansável por símbolos nacionais, e o que se desejava naquele momento eram símbolos afro-brasileiros, fazer santo tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro era moda, e não podia ser em qualquer bairro não, tinha de ser no centro da cidade de Salvador, por mães e pais de santos reconhecidos nacionalmente e na Baixada Fluminense, preferencialmente no terreiro de Joãozinho da Goméa em Duque de Caxias.

Agora o mais interessante nesta época foi a grande enxurrada de artistas cantando os pontos de candomblés e escrevendo cantigas como Caymmi, Vinícius de Moraes, Caetano e Gil, e também de narrativas sobre a cidade de Salvador como importante cenário para o reinado dos Orixás(90).Inclusive se algum político dissesse : Eu, que sou um homem do povo e beijo tanto a mão do padre da igreja quanto a dos pais de santo(...), ganhava aplausos de uma multidão enlouquecida pela necessidade da igualdade étnica, cultural e econômica.

De acordo, com Telles dos Santos,(67)a legislação específica que protege os candomblés da ação policial, só será criada à partir de janeiro de 1976, período em que ocorre uma relação estreita entre os terreiros e o poder público, tendo a legitimação do candomblé como uma de nossas representações nacionais: "ela é capaz de proporcionar a visão de que as instâncias públicas, paulatinamente, autonomizam o campo cultural, tornando-o não mais um espaço de poder simplesmente subordinado, mas lhe conferindo um estatuto de independência."

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

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

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

Quanto ao prestígio do candomblé da Goméa, este foi reconhecido quando o então Governador do Estado da Bahia, Roberto Santos assinou diante de 800 pais e mães de santo e de enorme multidão, o decreto que libertava finalmente o culto do registro obrigatório na Secretaria de Segurança Pública e do controle policial; segundo Lépine a multiplicação dos terreiros, se faz por um processo de segmentação (68),caracterizando a problemática da multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada Fluminense, que de acordo com o relato de Mãe Beata de Yemanjá " a multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada acabou favorecendo a atuação de muitas pessoas

despreparadas, que celebram o ritual sem seguir nenhum preceito, apenas com o intuito de ganhar dinheiro(69)."

Povo que Roda, povo que gira é o povo de santo do terreiro do Pedra Preta

Pai João era muito chamado por exemplo nos dias de festas de Oxóssi e Iansã, até por causa da sua ligação com estes santos, levava todas as filhas de santo para cantarem com coreografias próprias e muito ensaiadas, também éramos chamadas para festas de inauguração, chegadas de embaixadores, chefes de estado e até no dia em que a Rainha Elizabeth da Inglaterra esteve na cidade do Rio de Janeiro aqui no Brasil, ela ficou tão encantada com a nossa dança, e as nossas coreografias mais ligadas ao folclore negro do que ao candomblé propriamente, que logo assim que deixávamos as roupas de santo para lá e vestíamos belas roupas de baianas, todos presentes se deslumbravam, inclusive naquela ocasião a Rainha Elizabeth, proclamando que se houvesse um rei neste negócio de macumba seria Joãozinho da Goméa, daí nosso pai ganhou fama como Rei do Candomblé à nível internacional(70).

Lody, menciona que na cidade do Rio de Janeiro, o jornalista Orlando Pimentel, que incorporava o caboclo Cobra Coral se faz o introdutor de Joãozinho. O então milionário Joaquim Rolas o contrata como coreógrafo para o Cassino da Urca, onde ele assombra o país com exibições tão primorosas que muitos se admiraram que não se dedique unicamente à profissão de bailarino folclórico(71), tendo uma enorme participação nos desfiles de fantasias carnavalescas, mas não gostava muito que falassem de carnaval no terreiro, dizia sempre que festa era festa, e religião era religião(72). A relação de Joãozinho da Goméa com o carnaval era extremamente passional, e segundo uma reportagem noticiada pelo jornal Diário da Noite:

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

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

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

Menino, aquilo deu em nada não, e não poderia ser diferente. Brinco carnaval desde pequeno mas decentemente e sem maldade. Nas minhas fantasias uso sempre a imaginação; uns acham exóticas, outros belas e no final das contas que mal há nisso? Se eu quisesse brincar o carnaval com maldade, como muitos me atribuem, o dia era próprio e usaria uma máscara, não acha, o senhor que tenho razão?

Este ano não. Mas, quero de início deixar bem claro uma coisa: vou deixar de brincar não por causa da onda que fizeram no ano passado mas pelo fato de estar de luto. Perdi meu pai há poucos meses e não seria justo brincar no carnaval este ano. Muita gente vai sentir minha falta. Quero entretanto prevenir a meus inimigos que não pensem que é medo, já expliquei o motivo de minha ausência e no próximo ano voltarei à arena!

Contam os contemporâneos de Joãozinho da Goméa, que no ano de 1956, o pai-de-santo se apresentou no baile do Teatro João Caetano na cidade do Rio de Janeiro,

surpreenderam-se, com aquele que tinham reforçado a fama de Rei do Candomblé durante anos a fio, na imprensa brasileira desde a sua saída da cidade de Salvador.

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

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

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

A produção teórica brasileira nas ciências sociais apresenta um balanço com alguns argumentos sobre o homossexualismo no candomblé afirmando que a presença de homossexuais no candomblé se verifica tanto em terreiros kêtu, como nos terreiros de angola, caboclo e jêje, contrariando Landes que projetou a homossexualidade às lideranças masculinas, sendo o homossexualismo, como expõe Mott, (73) anterior a existência do mundo. Então como podemos relacionar o aumento de homossexuais no candomblé à existência ou mesmo ao crescimento das casas de culto!?(74)

Segundo Birman(75):

"o candomblé abriga homossexuais, em primeiro lugar graças ao matriarcado de origens históricas, que não admitia em suas formas passadas nenhuma intervenção masculina e com o passar do tempo, entretanto, o rigor dessa exigência primeira foi abandonando, sem que junto com este fossem abandonados os princípios que nutriam tal matriarcado".

Para Birman, a proibição da presença masculina no interior do culto não teria deixado de existir, seu afrouxamento teria indicado um ganho aparente: a inserção de novas formas de sexualidade, sendo notável expor aqui, os principais conceitos sobre a homossexualidade ritual, com os principais embasamentos teóricos (76) pois segundo alguns autores todos os terreiros absorvem homossexuais, ou seja, os homossexuais visualizam os candomblés como espaços de poder, que lhes possibilitam ser reconhecidos socialmente, e terem possibilidades de vir a ocupar o posto de líder de uma comunidade e terem proximidades e relações com personalidades do poder público(77), recrutando como ogãs ou ekédís antropólogos, médicos, advogados, artistas, psicólogos. Enfim todo espaço do mundo social(78).

Segundo Rocha(79), a homossexualidade é mais uma questão biológica do que meramente ligada ao mundo dos Orixás, os adeptos do candomblé acreditam que os próprios Orixás determinam seu caráter, personalidade, aspecto físico e opção sexual, considerando que a condição de homossexual é garantida à sua filiação espiritual, ou seja, ser filho de Iansã e Oxóssi, determinaria sua opção sexual.

A Baixada Fluminense “Como Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros”

Nos dias de grande festa toda uma multidão variada de negros, mulatos, caboclos, gente de pé descalço e gente bem vestida se desloca da cidade para a Roça da Goméa. ao crepúsculo, após o despacho de Exu e dos sacrifícios, a festa da macumba começa. A orquestra inicia suas músicas. Existem tanto mestres de toque, de atabaque, como existem mestres de berimbau para a dança e luta de capoeira. São negros jovens e fortes, que desde crianças se habituaram a ouvir esses cantos, a aprender esses ritmos. A música parte do candomblé para a cidade e muito longe é ouvida, extensa e profunda, apertando os corações descuidados dentro do mistério mestiço da cidade da Bahia(80).

Conforme já foi citado anteriormente, a chegada do Babalorixá Joãosinho da Goméa, representou grande importância para o crescimento repentino de terreiros de candomblé e umbanda na Baixada Fluminense, possibilitando renovação do culto afro-brasileiro, na cidade do Rio de Janeiro, criando uma territorialização de terreiros que vinham em sua maioria de Salvador, como foi o caso dos Axé Opô Afonjá (Coelho da Rocha) e Ilê Omulu e Oxum (São João de Meriti) (81).

Rocha, contou-me certa vez histórias das comunidades afro-descendentes de meados do século XX(82), relatando um episódio isolado que envolveu alguns chefes do culto baiano que almejavam, a saída de Joãosinho da cidade de Salvador, por causa de sua fama como "Rei do Candomblé".

Joãosinho da Goméa começou a implicar com um grande feiteiro que tinha aí de angola, e em determinado dia resolveram render-lhe uma homenagem, daí prepararam um tabuleiro com comidas contra a lansã, por pura maldade, o babalorixá pegou este, dançou e no dia seguinte foi preso, ao desembarcar na cidade do Rio de Janeiro, apenas pelo fato de ter João ter sido aclamado “Rei do Candomblé”, causou grande revolta entre as comunidades de terreiro, daí mães e pais de santo todos se reuniram e fizeram um feitiço contra ele, eram pais de santo cariocas, baianos e de todos os cantos, alguns até falavam à imprensa da época que Joãosinho foi preso porque estava dizendo que era o melhor de todos, e o que mais conhecia sobre o candomblé, daí foi preso acusado de feitiçaria. Então logo em seguida duas filhas-de-santo de Joãosinho me procuraram e eu fiz um “negócio” para que ajudasse Joãosinho, mandei entregar pra ele, e ele saiu do xadrez na mesma hora. E foi devido à este feitiço feito contra Joãosinho que ele veio de mudança para a cidade do Rio de Janeiro se instalando em Duque de Caxias(83).

A mãe criadeira do terreiro da Goméa, em Duque de Caxias, comentou que nesta festa onde foi realizado o feitiço, estavam muitos chefes de culto de diversas nações, inclusive Mãe Menininha do Gantois (84) que marcou presença marcante, e em determinado momento, entregou o tabuleiro de Oiá(lansã) ao pai-de-santo, que dançou a noite quase toda.

Uma de suas filhas de santo comentou que, no percurso da viagem de Salvador para Duque de Caxias, o carro em que estava sofreu um acidente, foi quando este se feriu gravemente, batendo com a cabeça no vidro do carro, levado em seguida à pressas ao hospital mais próximo. Ao sair do hospital, após fazer uma cuidadosa bateria de exames, em companhia de algumas filhas-de-santo, Joãosinho recebe voz de prisão, graças à denúncias anônimas de práticas de feitiçaria.

“A Lenda do Feitiço do tabuleiro de Oiá”, serve como pressuposto compreensão da vinda de Joãosinho da Goméa para a cidade do Rio de Janeiro, tendo o Jornal Correio da Bahia(85) apresentado a sua versão para o acontecimento:

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

Segundo o jornal Correio da Bahia(86):

Joãosinho da Goméa, chega aos 32 anos de idade, no ano de 1946 ao município de Duque de Caxias, na Rua General Rondon, bairro Copacabana(111), acompanhado de sua mãe de sangue e algumas filhas de santo, Joãosinho da Goméa, começa a investigar a viabilidade de instalação de uma nova Roça da Goméa naquele bairro. Joãosinho estava desacreditado com a sua atuação como pai-de-santo em Salvador, pois sabia que lá o campo religioso era tomado pela nação kêtú, não que a Roça da Goméa, tenha obtido fracasso, nada disso, é que apesar de já ter a roça do Axé Opô Afonjá também, esta não tinha grandes pretensões, o negócio do Axé Opô Afonjá era mesmo em Salvador, aqui no Rio de Janeiro, o campo já estava naturalmente aberto para a macumba, umbanda e kardecismo, pois aqui no Rio de Janeiro não tinha tradição de grandes nomes do candomblé, e Pai João encontrava a segurança de um território parcialmente virgem e de grande projeção. A chegada da Roça da Goméa não foi somente importante para a ampliação do espaço do culto afro-brasileiro,

mais também para o aumento de recursos financeiros para a Baixada Fluminense, pois na década de 1950, esta região estava se estruturando social, cultural e economicamente.

Lody(87) afirma que no ano de 1946, Joãozinho da Goméa, transferiu-se para o Rio de Janeiro, refazendo um caminho percorrido, desde o final do século XIX, por religiosos baianos como Tia Ciata, que ajudaram a implantar nesta cidade as religiões de origem africana, e sua vinda foi o resultado da expansão de sua família de santo e de suas atividades religiosas para além do circuito baiano, o que obrigava à freqüentes viagens a outros estados.

Ah! O negócio foi assim: fui convidado para dar "comida ao santo" numa tenda das minhas filhas residentes em Duque de Caxias, depois de concluído o ritual, voltei para a Bahia mas lá chegando, não tive sossego: os amigos insistiam para que eu voltasse e não tive outro remédio senão pegar um Ita no Norte e ficar em Caxias, cheguei, gostei e fui ficando(88).

Sobre sua saída definitiva da cidade de Salvador, o Correio da Bahia(89) noticiou que:

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

No Jornal "A Manhã"(90) o jornalista Florêncio Santos, lança uma série de reportagens em 1949, quando o babalorixá, já instalado com grande sucesso, em Duque de Caxias, reforçou a sua fama de Rei do Candomblé, só alcançado pelo próprio Joãozinho quando este fixa sua roça em Duque de Caxias. As Festas da Roça de Duque de Caxias eram as mais freqüentadas principalmente nos dias das festas de Iansã, Obaluaê, Oxóssi e do Caboclo Pedra Preta, esta última, constantemente realizada fora do terreiro perto da árvore ofertada ao Caboclo.

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

O Município de Duque de Caxias, foi um importante cenário para o reinado do babalorixá(91), que alcançou grande fama, onde já tinha o espaço ocupado pela Umbanda e pela Macumba Carioca. Quando a imprensa carioca tomou conhecimento da presença de Joãozinho da Goméa, no município de Duque de Caxias, intensificou-se na imprensa como um todo, uma verdadeira promoção do candomblé angoleiro e da Baixada Fluminense como um grande centro

de convergência da religiosidade afro-brasileira, identificada como sementeira do culto afro-brasileiro .

O Diário da Noite(92) noticiou que :

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

As Festas da Goméa Carioca, tinham uma freqüência maior que no terreiro de São Caetano, em Salvador, graças a atuação do babalorixá como um representante das tradições afro-brasileiras. O Babalorixá João da Goméa, quando tinha sua Roça em São Caetano, representou significativamente as tradições afro-folkloricas, como noticiou a reportagem do Diário da Noite intitulada: "Ekedes Baianas : Mostrarão a Riqueza do Ritual Negro".

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

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

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

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

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

fama é por todos proclamada não se tratando de possível canastrão. Tendo em vista que o ritual que executa é originário do Dahomé (não praticado no Recife), é possível que Joãozinho da Goméa se faça acompanhar de duas Ekedes ou yabás além de tocadores de ilús ekedes ou yabás, para lhe acompanharem nas suas demonstrações coreográficas. Vale ressaltar que Joãozinho da Goméa conta no Recife com vasto lastro de simpatia pois durante sua permanência nesta capital teve oportunidade de visitar os principais terreiros e participar de suas festas deixando magnífica impressão

O Jornal Correio da Manhã, (93)no ano de 1954, lançou uma série de reportagens durante uma semana, sobre as festas(94) ocorridas no dia 19 de março em homenagem ao Caboclo Pedra Preta ,a série de reportagens recebeu o nome de " A Guerra dos Orixás do Candomblé(95) ”:

Antes da festa do Caboclo Pedra Preta, que protege Joãosinho da Goméa, no dia 19 de março, o babalorixá realizou uma cerimônia em seu terreiro na tumultuosa Caxias. Era dia de São José(122), festa diferente das muitas que levam gente de todas as camadas sociais, porque neste dia era fechado o seu terreiro, como homenagem a guerra que naquele mesmo dia, seria iniciada pelos Orixás do candomblé, essa guerra, constitui um dos tantos capítulos da lendária macumba africana, hoje tanto divulgada no Brasil principalmente na velha Bahia. Joãosinho diz que esta guerra havia sido sangrenta pois em esquecida época os Orixás ficaram aborrecidos e enciumados entre si no Reino dos Encantados, onde viviam sob a ordem de Oxalá, e cada um queria a supremacia sobre as forças da natureza, a guerra portanto seria inevitável.

Segundo Lody, o terreiro da Goméa representou a promoção de um espaço de encontro dos diferentes segmentos sociais, no ano de 1948, quando João da Goméa finalmente instala o seu terreiro no município de Duque de Caxias, o presidente Getúlio Vargas, ganha enorme afeição pelo pai-de-santo, recorrendo as suas habilidades artísticas inúmeras vezes.

João apresentava à chefes de estado, políticos e turistas, a cultura brasileira, com mostra de danças afro-folclóricas, seguida por banquetes com comidas e bebidas afro-baianas, e graças a estas manifestações culturais que o terreiro da Goméa passou a ser conhecido e aceito por estrangeiros que não conheciam a cultura afro-brasileira. Na década de 50, Joãosinho assume uma postura que começa a incomodar os adeptos do candomblé, quando resolve expor o seu culto como um grande espetáculo, e uma grande apoteose, quando seus Orixás dançavam para a exibição do luxo de suas roupas e adereços.

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

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

A Baixada Fluminense, depois do processo de remodelação espacial, proposto pela Reforma Pereira Passos, conferiu o título de "área reserva"(96) a Baixada era considerada preciosa demais para adquirir o puro e simples papel de zona rural, a cidade do Rio de Janeiro, necessitava dessa área para instalar sua população, proporcionando um rápido crescimento. Segundo Abreu,(97) o crescimento populacional das áreas periféricas da cidade está intimamente ligado a quatro fatores determinantes : as obras de saneamento realizadas na década de 30 pelo DNOS [125] (Serviço de Saneamento da Baixada Fluminense); a eletrificação da Central do Brasil, a partir de 1935; a instituição da tarifa ferroviária única em todo o Grande Rio (que beneficiou sobretudo os subúrbios afastados e os municípios da Baixada); e a abertura da Avenida Brasil, em 1946, aumentou sobremaneira a acessibilidade dos municípios periféricos.

A partir da década de 30,(98) houve um grande crescimento da população urbana do Rio de Janeiro, ocasionado pelo crescimento do fluxo migratório em direção à capital da república, que de

acordo com Abreu, (99) apesar da inexistência de dados estatísticos que falem sobre o crescimento populacional carioca das primeiras décadas do século XX, estima-se que " se situa em torno de 1.400.000 pessoas, e no final do período, entretanto essa mesma população havia quase que dobrado de tamanho, passando a totalizar aproximadamente 2.500.000 habitantes". As intervenções urbanas após 1930 acompanham as modificações política, econômica, social e cultural do país. A cidade do Rio de Janeiro, sofreu nesta época transformações no setor industrial, a nível de "sua composição setorial, e nas relações do Estado com a população brasileira"(100).

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

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

Quadro I: População dos municípios e distritos periféricos segundo a localização nos quadros urbano/suburbano e rural (1940 e 1950)[101]

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

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

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

Analisando os dois quadros que mostram a população dos municípios e distritos periféricos, segundo a localização dos quadros urbanos e o número de loteamentos situados entre 1940 e 1950,

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

O crescimento repentino da população de Duque de Caxias, é considerado satisfatório graças a identificação deste município como um importante referencial da cultura e religiosidade afro-brasileira, da primeira metade do século XX. Uma das contribuições além das inter-urbanas já citadas anteriormente(131) foram as de caráter religioso, ressaltando a importância dos cultos afro-brasileiros como uma expressão significativa do papel de lideranças religiosas neste campo como foi o caso de Joãozinho da Goméia.

Segundo, Mãe Beata de Iemanjá,(133) o crescimento de terreiros de candomblés baiano, pode ser comparado à proliferação de terreiros de candomblés da Baixada Fluminense, segundo a inexistência de escritores de peso e de compositores que traduzam seus rituais para os acordes musicais.

Os adeptos do candomblé e da umbanda na Baixada Fluminense professam a sua fé sem os alardes dos baianos . Na Bahia, o controle sobre a criação de novos terreiros é maior. Por isso o número é menor, mas muitos terreiros seguem a tradição centenária e alguns ainda cumprem seus rituais de acordo com os costumes do continente de origem, as datas de festas em meu terreiro são marcadas de acordo com o período de colheita na África . Aqui, as pessoas seguem a religião em silêncio, mas com sinceridade, em Salvador muita gente frequenta os terreiros apenas com olhos de turista. O problema é que a multiplicação silenciosa de terreiros na Baixada acabou favorecendo a atuação de muitas pessoas despreparadas que celebram o ritual sem seguir nenhum preceito, apenas com intuito de ganhar dinheiro(102).

A cultura na Baixada Fluminense sempre se instalou de forma irregular, desde o início do século XX, com a vinda dos primeiros terreiros de candomblé da cidade de Salvador, que se instalaram em um primeiro momento no centro urbano carioca, e conforme a Reforma Urbana Pereira Passos foi se afirmando como um projeto de revigoramento estético da cidade do Rio de Janeiro. A vivência e sobrevivência no centro do Rio de Janeiro , torna-se difícil fazendo com que a população se embrenhasse pela periferia fundando os bairros e até alguns municípios próximos ao centro do Rio de Janeiro. Segundo Mendonça,(103) pessoas de baixo poder aquisitivo, que vivem nos municípios da Baixada Fluminense, se agregaram formando verdadeiras comunidades com constantes trocas de experiências culturais e sociais .

Conclusão

Encanto, mistério e magia, um canto, um ponto de luz ilumina um sonho na escuridão, transformando em cores um imenso salão.
Salve! O Rei do Candomblé.
João da Goméia, a imagem da fé nos olhos se misturam, momentos de esplendor, rufam os atabaques.
Ogans, labás, laôs. Vem a mãe guerreira vem dançar Epa-hei lansã: abre o caminho para um novo amanhã.

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

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

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

Viva! O Rei do Carnaval. De João à João a ilha é pura emoção. Haja coração(104).

No carnaval de 2002, o enredo do Grêmio Recreativo Escola de Samba União da Ilha do Governador homenageou o babalorixá Joãozinho da Goméa, com o Samba-Enredo "Folia de Caxias: De João a João... É o Carnaval da União ", primeira homenagem realizada ao nome do Rei do Candomblé. Ceci Caxi,(105) a herdeira espiritual do babalorixá foi convidada através de ofício formal, pelo presidente do Grêmio Recreativo, Alfredo Fernando da Silva, para participar da apresentação na Marques de Sapucaí. Esta homenagem representou um marco simbólico para a comunidade de santo da Goméa, dispersa desde a fragmentação do terreiro de Joãozinho na década de 70, após o seu falecimento. Desde então, a trajetória do babalorixá, foi revisitada por antropólogos, historiadores e pesquisadores das cultura e religiosidade afro-brasileira, que por muito tempo consideravam os terreiros de candomblés da Bahia, São Paulo e Recife, como importantes referenciais da religiosidade afro-brasileira .

Quando assisti ao desfile do Grêmio Recreativo, percebi a importância das minhas pesquisas sobre a trajetória de Joãozinho, de acordo com a perspectiva de um rápido crescimento dos terreiros de candomblé na Baixada Fluminense à partir do falecimento do babalorixá, em 1971. Iniciou-se o período de comemorações aos 90 anos do babalorixá João da Goméa, com a uma importante discussão sobre a necessidade de tombamento de seu terreiro de candomblé, situado na Rua General Rondon, 360, no bairro de Copacabana (106). O bairro Copacabana, em Duque de Caxias, foi frequentado muito tempo por grandes personalidades do meio artístico e político, inclusive o ônibus da Viação União, que fazia a linha Caxias-Copacabana, mostrava no para-brisa :Via Joãozinho da Goméa.

O terreno em que funcionava o barracão de candomblé, foi desapropriado pela prefeitura de Duque de Caxias, para construção de uma creche, em que as crianças carentes do bairro, e redondezas seriam assistidas, enquanto seus pais trabalhavam. Alegando que os filhos-de-santo de Joãozinho não tiveram a preocupação de pagar os impostos do terreno, para a preservação da memória do babalorixá a prefeitura duque-caxiense, se acha no direito de dispor do terreno. A idéia inicial do povo-de-santo é a reativação do terreiro de candomblé, para continuar a obra de Joãozinho, com a sua herdeira espiritual Ceci Caxi como a ialorixá da Goméa .

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

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

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

No ano de 1974, Maggie inicia seus contatos com um grupo de pessoas de um terreiro na Baixada Fluminense, sendo aprofundados de 1977 em diante, percebendo de uma certa forma que o terreiro estava " profundamente relacionado com o cotidiano do bairro e dos freqüentadores, existindo uma profunda e estreita relação entre o cotidiano e o universo ou o domínio religioso"(107). Cabe ressaltar a importância deste trabalho para a compreensão da relação entre terreiro e cotidiano, especialmente no que se refere ao papel de suas lideranças.

Maggie, entretanto, nos define as limitações apresentadas no decorrer do trabalho de campo, especialmente daqueles pesquisadores que não constituem parte deste campo religioso. Já, Matta (108) evidencia a importância do sentimento e da emoção no trabalho de campo para demonstrar que são nas situações cotidianas que melhor percebemos as estruturas sociais.

Quando resolvi ir à Baixada Fluminense, estava influenciada pelas visões acadêmicas clássicas e também fascinada pela opinião da imprensa contemporânea,(109) em detrimento a trajetória dos terreiros de candomblé e umbanda da Baixada Fluminense, que principalmente de 1940 à 1980 apresentaram diversas versões sobre histórias do povo-de-santo e dos terreiros (110). Precisava recolher os dados orais,(111) e através dos depoimentos das filhas-de-santo, pude comparar as reportagens dos jornais contemporâneos à época estudada, com as diversas pesquisas elaboradas por especialistas de religiões afro-brasileiras. As principais responsáveis da minha ida à terreiros de candomblés da Baixada Fluminense foram as fontes impressas que encontrei na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivos do Jornal do Brasil e do Museu do Folclore Édison Carneiro.

Os jornais "A Manhã, Correio da Bahia, e Diário da Noite" (112) relataram a trajetória de Joãosinho da Goméa como um dos mais importantes chefes de culto brasileiros, afinal a sua fama, foi reforçada em parte pelo jornalista Florêncio Santos, do jornal "A Manhã" desde 1948, período em que o babalorixá já estava com seu terreiro instalado na Baixada Fluminense.

Em entrevista à antropóloga, hoje mãe-de-santo(113), perguntei-lhe se tinha em seu poder fotografias do terreiro da Goméa, na época em que era filha-de-santo do babalorixá:

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

sentíamos um conforto muito bom, uma alegria interna, ele realmente era divino. A senhora tirava muitas fotos do barracão?

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

Conforme, depoimento de um neto da Goméa, quando o Babalorixá Joãozinho chega aqui em 1948 vai morar na Avenida Paris, 55 em Bonsucesso, onde hoje funciona o estacionamento de uma faculdade. Quase ninguém fala sobre como Joãozinho conseguiu adquirir o grandioso terreno onde funcionava o terreiro. Bem sei que foi assim: Joãozinho tinha muitas filhas-de-santo aqui no Rio de Janeiro, feitas por ele em Salvador, trazidas pela grande migração de baianos da campanha de Canudos, estas vieram morar na Baixada Fluminense, atraídas pelos preços baixíssimos dos terrenos. Muitas filhas de Joãozinho eram quituteiras,(114) trabalhavam nas áreas da Praça Onze, Largo da Carioca e Praça Onze e Praça da Bandeira, por ordem mais uma vez do Caboclo Pedra Preta , Joãozinho pede à suas filhas que parte do dinheiro da venda de seus acarajés, açaçás, vatapás. Com algum tempo João juntou o dinheiro para compra do terreno no bairro Copacabana, e proclamou a todos seus filhos e filhas-de-santo que a Goméa não pertencia a ele e sim à todo seu povo. E acredito que foi por isso que foi tão freqüentada por toda a gente.

Joãozinho da Goméa, sempre que almejava adquirir prestígio perante a sociedade e as inúmeras casas de umbanda e candomblé barganhava. A troca é portanto fundamental para a compreensão da trajetória do babalorixá da Goméa. Já havia comentado anteriormente que João tinha sido um importante colaborador de Édison Carneiro no 2º Congresso Afro-Brasileiro, a partir daí Édison Carneiro, projetou o nome do pai-de-santo. A troca, neste episódio pode ser enfim compreendida como uma incansável permuta de favores, muito comum às casas de culto tradicionais baianas, sendo em troca de uma entrada fácil e uma conscientização clara das coisas do candomblé que Édison Carneiro se interessava em se aproximar dos babalorixás e ialorixás baianos, para desta forma compreender a estrutura destes terreiros e o funcionamento das festas e rituais secretos.

Com a aproximação do terreiro da Goméa, ainda em Salvador, Édison Carneiro decidiu que atuaria como jornalista, etnólogo e pesquisador dos cultos afro-brasileiros, em favor da divulgação do "bom nome" de Joãozinho da Goméa, tornando sua casa de culto conhecida entre os intelectuais, estrangeiros e povo de santo, e a partir de então o nome de Joãozinho começou a ser realmente conhecido, divulgado e bem quisto perante todos que faziam parte de grande panteão afro-brasileiro(116).

O texto "Ensaio Sobre a Dádiva" de Mauss analisa como fio condutor de sua obra, a noção de aliança, como característica fundamental da Antropologia francesa, " Considera-se que a dádiva produza aliança, tanto as alianças matrimoniais como as políticas (troca entre chefes ou diferentes camadas sociais) e também as alianças religiosas (como nos sacrifícios, entendidos como um modo de relacionamento entre os deuses)"(117) Mauss, considera que os atos de dar e retribuir são obrigações , e que é importante entendermos as trocas no interior de uma sociedade como prerrogativas de chefias. Dar e receber para Mauss, implica não só em uma troca material, mais também em uma troca espiritual .

É nesse sentido que a antropologia de Mauss é uma sociologia do símbolo, da comunicação; é ainda nesse sentido que toda troca pressupõe, em maior ou menor grau, certa alienabilidade. Ao dar, dou sempre algo de mim mesmo. Ao aceitar, o receptor aceita algo do doador. Ele deixa, ainda que momentaneamente, de ser um outro; a dádiva aproxima-os, torna-os semelhantes. A etnografia da troca dá ainda um novo sentido às etiquetas sociais. Por mais que variem, elas sempre reiteram que, para dar algo adequadamente, devo colocar-me um pouco no lugar do outro, entender em maior ou menor grau, como este, recebendo algo de mim, recebe a mim mesmo, como seu anfitrião. Note-se que as trocas não são só materiais: a circulação pode implicar prestações de valores espirituais, assim como maior ou menor alienabilidade do que é trocado. Há entretanto outras dádivas que devem necessariamente circular muito, para gerar cada vez mais valor, como os objetos kula descritos por Malinowski (118).

É de acordo com a noção de troca de Mauss, que podemos finalmente compreender a transitoriedade de Joãozinho da Goméa nos diversos segmentos sociais, atuando como um mediador dos cultos afro-brasileiros, e incorporando a função social de um Exu Simbólico (119). Exu, permite estabelecer relações entre os homens, à medida que representa a força comum compartilhada por todos, permitindo uma transitoriedade e dinâmica nas relações sociais (120).

A expectativa da retribuição é a condição de existência da Dádiva para Mauss, e também pode ser reconhecida como uma característica comum nas relações sociais estabelecidas entre Joãozinho da Goméa, intelectuais e políticos. Esta retribuição pode ser observada nas relações estabelecidas entre o babalorixá e os presidentes Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, pois tanto na época de Getúlio como na de Juscelino, sempre que um chefe de estado chegava na cidade do Rio de Janeiro, Joãozinho era nomeado para ciceronear e apresentá-los à cultura brasileira com exibições de danças folclóricas. Quanto a colaboração de Joãozinho da Goméa na organização do Segundo Congresso Afro-Brasileiro, que o babalorixá observou uma valiosa projeção de seu nome, perante a sociedade brasileira(121).

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

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

Mas se o ato de doar deve ser entendido interessadamente como um dever, ele igualmente implica numa outra obrigação: a de receber. Toda dádiva só se cumpre com a aceitação do que é dado. Sua lógica é bilateral, e assim como aquele que dá o faz também por necessidade, aquele que recebe precisa aceitar o benefício. A recusa de uma dádiva é o descumprimento de uma obrigação social. É um ato egoísta que pode acarretar conseqüências funestas imprevisíveis, já que rompe uma cadeia de articulações mutualmente definidora. Assim, receber benefícios é um direito, mas é igualmente um dever (122).

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

Segundo Teixeira(123):

"A partir das décadas de 1950 e 1960, os grupos de candomblé organizados, no contexto carioca e fluminense, passam a contar em seu quadro de iniciados com número significativo de adeptos das camadas médias da população: profissionais liberais e intelectuais das mais variadas cores e níveis socioeconômicos que aderiram a um estilo de vida bastante diferenciado dos dominantes na sociedade hegemônica regida por ótica e ética judaico-cristãs, sendo evidente a contribuição dessa presença para a adaptação e inclusão de alguns hábitos e idéias estranhas até então ao mundo dos terreiros".

Muitos dizem que Joãosinho chegou ao Rio de Janeiro curioso em conhecer a Umbanda e o Angu à baiana, que não existiam na Bahia e apesar de seu terreiro ser sediado em Duque de Caxias, preferia residir em Bonsucesso . Contaram-me que à frente do terreiro da Goméa foi construída uma casa pra João morar, mas o babalorixá não queria, dizendo à seus amigos que não ia morar numa gaiola. Hoje em dia Oyá Guerê, filho-de-santo feito pelo próprio Joãosinho da Goméa em 1948, reside nesta casa, à frente do terreno onde funcionou o grande barracão .

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

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

A atuação de Joãosinho na formação do candomblé de angola e de caboclo no Rio de Janeiro e em outras cidades do Sudeste foi muito significativa. Na formação do candomblé paulista, por exemplo, o rito angola foi um dos primeiros a se fixar e entre os nomes dos sacerdotes mais lembrados pelo povo de santo encontra-se o de Joãosinho que, por meio de freqüentes visitas a São Paulo, sobretudo a partir dos anos 60, iniciou grande quantidade de filhos, raspando e/ou dando obrigações a pessoas já iniciadas no candomblé ou, principalmente, provenientes da umbanda (124).

Ao término deste trabalho achei necessário demonstrar a Baixada Fluminense como "Sementeira dos Cultos Afro-Brasileiros"(125), qualifando-a como manutentora das tradições afro-brasileiras.

Para Bastide, (126) "Duque de Caxias é um dos centros mais importantes desse tipo de seitas africanas, que sempre constituem centros de cura dos males do corpo ou da alma, ao mesmo tempo que centros recreativos gratuitos", sendo também comparada à uma espécie de aldeia exposição(127) onde sociólogos, antropólogos e psicanalistas interessados no candomblé, tratam os terreiros da Baixada Fluminense como um objeto passível de investigações.

Uma Reportagem da " Revista Isto É"(128) contribuiu com a delimitação do objeto inserido na discussão sobre o crescimento de terreiros de candomblé na Baixada Fluminense, equívulendo a cansativa missão de relacionar estes dados contemporâneos à chegada de Joãosinho da Goméa em

Duque de Caxias. Os primeiros resultados de pesquisas sobre religiões no Censo Demográfico de 2002 (129) expõem uma população de maioria católica, sem religião e não-declarantes, resultando em uma enorme diversidade cultural em alguns estados específicos como Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Bahia e Minas Gerais, aspectos estes só mencionados na Tabulação Avançada do Censo Demográfico de 2000 (130). Nos censos brasileiros, existe uma referência clara quanto ao conhecimento das questões religiosas, implicando na análise da evolução da proporção de católicos, a partir de meados do século XX, observando-se que o declínio foi aumentando ao longo dos períodos intercensitários.

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

Segundo Prandi (131):

Os afro-brasileiros estão em declínio, mas não é simplesmente isso o que os dados do censo mostram, se interrompêssemos aqui a análise, da dinâmica das religiões afro-brasileiras deixaria de ser entendido., para os censos de 1991 e 2000, podemos contar com dados que separam o candomblé e a umbanda, sendo que a classificação "candomblé" reúne as chamadas religiões afro-brasileiras tradicionais, isto é, as formadas no século XIX (candomblé, xangô, tambor-de-mina, batuque), pelo menos desde a década de 1950, a umbanda tem sido majoritária no conjunto afro-brasileiro, estando formada no Rio de Janeiro nos anos 20 e 30 do século XX, logo se espalhou pelo Brasil todo como religião universal sem limites de raça ou etnia, geografia e classe social. Até essa época, o candomblé e as demais denominações tradicionais continuavam circunscritas àquelas áreas urbanas em que se formaram em razão da concentração de populações negras, isto é, aglutinação de descendentes dos antigos escravos africanos. Continuavam a ser religiões de negros. A umbanda não: ela já nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e características africanas, propondo-se como uma religião para todos, capaz mesmo de se mostrar como símbolo de identidade de um País mestiço que então se forjava no Brasil das primeiras décadas do século XX. Alastrou-se rapidamente. Parecia que a umbanda seria a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País. E de fato não tardou a se espalhar também por países do Cone Sul e depois mais além. A umbanda é chamada de "a religião brasileira" por excelência, num sincretismo que reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço. Mas, a partir da década de 1960 muita coisa mudou nas religiões afro-brasileiras. O candomblé foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e ampliando seu território. Espalhou-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda.

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

A morte de Joãozinho da Goméa em 19 de março de 1971, criou uma cisão entre os terreiros de candomblé da Baixada Fluminense, Joãozinho ainda no hospital, recomendava a suas filhas-de-santo que se morresse, desejava que o candomblé fosse encarado socialmente por todo o mundo (132). Lody, comenta que dez anos após a morte de Joãozinho, no Encontro de Nações de Candomblé ocorrido em Salvador, um representante da nação de angola, ao citar os nomes dos grandes sacerdotes, fosse incluído o de João da Goméa, com algumas ressalvas: poderia ser classificado como um dos grandes, muito embora não pudesse ser diminuído depois de morto, ainda mais porque para a verdadeira seita o babalorixá não representava nada para o candomblé, porque não tinha a cabeça feita. Considera-se então que Joãozinho apenas popularizou o candomblé de

angola fora do circuito Bahia-Rio de Janeiro, sendo lembrado apenas como um dos grandes babalorixás da nação de angola (133).

Esta "popularização do candomblé de angola fora do circuito Bahia-Rio", representou o status de reconhecimento do povo-de-santo, às bem-feitorias de Joãozinho da Goméa, que segundo reportagem do Correio da Bahia (134) :

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

O status de reconhecimento do povo-de-santo da Goméa, foi adquirido pela popularização do terreiro, antecedendo a legislação que protegia os terreiros de candomblé à partir de 1976 (135). A lei de proteção aos terreiros, criada cinco anos após o falecimento de Joãozinho da Goméa,(136) iniciou uma etapa de estreitamento das relações entre o poder público e os terreiros.

Graças a legitimação do candomblé, como um representante da cultura nacional, criou-se uma autonomização do campo cultural e um rápido processo de independência do candomblé em detrimento aos demais setores sociais. Com o falecimento de Joãozinho da Goméa em 1971, uma séria disputa pela sucessão ao posto de "Rei do Candomblé" é vista como um drama social (137) e uma cisão da família de santo da Goméa.

O que percebe-se hoje em dia no antigo terreno onde funcionava o terreiro do meu pai João é uma cena caótica, nada sobrou, mintu, sobrou sim a árvore onde mora até hoje o Caboclo Pedra Preta, é a única lembrança do que era o grandioso barracão da Goméa, depois da morte de Pai João lembro vagamente que um jornal carioca da época, dizia que ninguém sabia exatamente o rumo que o corpo iria tomar, mais para nós do candomblé existe o axexê, que é feito logo após o falecimento para que o Egum não se perca por aí, e no caso só com o axexê do pai de santo, que pode ser indicada a sucessão.
Ninguém estava interessado com a conservação da memória do candomblé de angola, e muito menos em atender ao pedido dele, que era dar continuidade ao culto, todos estavam somente interessados com a fama de Rei, eles mal sabiam que Rei do candomblé só existiu e existirá um, e eu estou aqui com a minha casa à frente do antigo barracão, e daqui ninguém me tira, aliás estamos todos aqui, todos aqueles que quiseram um dia dar continuidade à Goméa e também estão aqui os que quiseram usurpar o posto do meu Pai, conta-se uma lenda criada pelas crianças da rua que o espírito de Pai João está lá perto da árvore onde está assentado o Caboclo Pedra Preta, e que elas nem tem mais coragem de jogar bola na frente do terreno, e que se alguma criança se aproxima, entoa-se a cantiga do Caboclo Pedra Preta. Bem é mais uma história que o povo conta né!(138)

Bibliografia

- ABREU, Maurício de A . Evolução Urbana do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.
AMADO, Jorge. Bahia de Todos os Santos: Guia de ruas e mistérios. Rio de Janeiro, Editora Record, 1986.

- BAHIA, Joana D'Arc do Valle. Subir o Outeiro pra ser feliz o ano inteiro: Uma análise das relações de poder no campo religioso. Rio de Janeiro: Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. Rio de Janeiro : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. RJ: Relume Dumará, 1995.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. IN: Cadernos do ISER. Umbanda & Política. Volume 18, Editora Marco Zero.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros com a Indicação da Origem das Palavras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CARNEIRO, Édison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo: Ediouro, 1985.
- . Procedência Africana dos Candomblés. IN: Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- CHAIA, Maria Lucia Michalany. Exu, Função e Símbolo. Dissertação de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1978.
- CONTINS, Márcia. O Caso Pomba-Gira: Reflexões Sobre Crime, Possessão e Imagem Feminina. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro. Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DANTAS, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Graal, 1988.
- GARDEL, André. O Encontro entre Bandeira e Sinhô. Rio de Janeiro : Prêmio Carioca de Monografia. Coleção Biblioteca Carioca, 1995.
- GOMES, Angela de Castro. Dar, Receber e Retribuir: A política brasileira fora do mercado. IN: A Invenção do Trabalho, Rio de Janeiro: Vértice, 1988.
- GONÇALVES, Maria Alice Rezende. A brincadeira no terreiro de Oxossi: Um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio. Rio de Janeiro: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1990.
- JÚNIOR, Eduardo Fonseca .Dicionário Antológico Da Cultura Afro-Brasileira: Português, Yorubá, Nagô, Angola e Gêge. Brasília : Maltese, 1993.
- KARASCH, Mary C. A Vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo :Companhia das Letras, 2000 .
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. Curitiba: Revista de Sociologia e Política, 2000.
- LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LÉPINE, Claude. Os Esteriótipos da Personalidade no Candomblé Nagô. IN: Marcondes, Carlos Eugênio Marcondes de. Candomblé: Religião do Corpo e da Alma- Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000

- LIMA, Vivaldo Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de Janeiro de 1936 a 6 de Dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 .
------. O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Yvonne e CONTINS, Márcia. Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. IN: Velho, Gilberto. O Desafio da Cidade: Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MALINOWSKI, Bronilaw. Tema, Método e Objetivo desta pesquisa. IN: Os Pensadores. Malinowski. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1980.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedade arcaicas. IN: Sociologia e Antropologia, São Paulo, Edusp, 1974.
- MATTA, Roberto Da. O Ofício de Etnólogo , ou como ter "Anthropological Blues". IN: Edson de Oliveira Nunes (org.), A aventura sociológica. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MELLO, Marco Antônio da Silva, Barros, José Flávio Pessoa de e VOGEL, Arno. Romaria: Porque o iaô tem de ir à missa. IN: Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro- Secretaria Municipal de Cultura : Departamento Geral de Documentação e Informação, 1995. Coleção Biblioteca Carioca.
- NASCIMENTO, Andréa dos Santos. Nenhuma Comunidade Pode Comparar-se com a nossa Praça Onze. Trabalho Apresentado na Semana de Iniciação Científica da Universidade Estadual do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2001.
------. SAARA: Uma vitrine étnica. Trabalho apresentado na Semana de Iniciação Científica da UERJ: Rio de Janeiro, 2001.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira e Concone, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da repressão à cooptação- o envolvimento paulista nas eleições de 1982. IN: Cadernos do ISER. Umbanda & Política, volume 18. Editora Marco Zero, 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Mauss: Antropologia. São Paulo: Coleção Grandes Cientistas Sociais, Editora Ática, 1983
- PRANDI, Reginaldo. Mitologia Dos Orixás. São Paulo :Companhia Das Letras, 2001.
------. Simpósio " País passa por mutação religiosa" O futuro será sincrético? Candomblé e Umbanda na cena religiosa brasileira. 54ª Reunião Anual da SBPC. Goiânia, UFG.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". RJ: Série Ensaios da Revista Ciência e Cultura 39 (3), 1986.
- ROCHA, Oswaldo Porto. A Era das Demolições : Cidade do Rio de Janeiro: 1870-1920. Biblioteca Carioca : Rio de Janeiro, 1995.
- RODRIGUES, Nina. Os Africanos No Brasil .Companhia Editora Nacional, 1945.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder . IN: SILVA, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

- SILVA, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.
- , Orixás da Metrópole. Petrópolis, RJ. Vozes 1995.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE) Invenção de Tradições. IN: Caroso, Carlos & Bacelar, Jeferson. Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafirmação, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, 1999.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. As tradições populares na " belle époque " carioca. Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1988.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Primeiros Terreiros de Candomblé. IN: Orixás, Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador : Corrupio, 1997.
- , Saída de Iaô: Cinco Ensaios Sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.
- VIANNA, Hermano. O Mistério do Samba. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editores .UFRJ, 1995.

Bibliografia sobre Religiões Afro-brasileiras

Artigos

- AMARAL, Rita de Cássia. A Morte do Pai-de-Santo: Implicações e Dificuldades dos Terreiros de Candomblé. Florianópolis IN: Boletim da Associação Brasileira de Antropologia, ABA. 1994.
- , Rita de Cássia. Notas sobre o Processo transformativo da cultura material dos cultos afro-brasileiro. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. IN: Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia del Equipo NAYA, 1996.
- , Rita de Cássia. O Tombamento de um Terreiro de Candomblé em São Paulo. Rio de Janeiro IN: Comunicação do ISER, 1991.
- , Rita de Cássia. A Cor do Axé: Brancos e Negros no Candomblé de São Paulo. Rio de Janeiro : Estudos Afro-Asiáticos, número 25, 1993.
- ARCHANJO, Marcelo Vidaure. Umbanda, Macumba e Candomblé: O Feitiço de " O Dia " na década de 50, 1995. Série de Iniciação Científica nº5, do Departamento de Ciências Sociais do Laboratório de Pesquisa Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- AUGRAS, Monique e Santos, J. Batista. Uma Casa de Xangô no Rio de Janeiro. São Paulo: IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia. 1985.
- BARROS, José Flávio Pessoa de, Mello ,Marco Antônio da Silva . A Moeda dos Orixás. Rio de Janeiro IN: Religião e Sociedade 14/2, 1988.
- , José Flávio Pessoa de e Teixeira, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos Orixás. IN: Candomblé: religião do corpo e da alma- tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

- BIRMAN, Patrícia. Identidade Social e Homossexualismo no Candomblé. Trabalho Apresentado no 8º Encontro Anual da ANPOCS. Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade". Águas de São Pedro, São Paulo. 1984.
- BOYER, Véronique. O Pajé e o Caboclo : De Homem a Entidade. Revista de Antropologia Mana, número 5. São Paulo, 1999.
- BRÁZIL, Étienne. O Fetichismo dos negros no Brasil. Separata da Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, n.74, p. 2, 1912.
- CAPINAN. Bernadete. A coroa de Xangô no terreiro da Casagrande. Rio de Janeiro: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.21, p.165-171, 1986.
- CARNEIRO, Caroso, Carlos e Rodrigues, Núbia. Candomblés de caboclos no Litoral Norte da Bahia: A virada para a banda das esquerdas. Trabalho apresentado no simpósio de pesquisas conjuntas pela VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 1998 .
- CARNEIRO, Edison. Linhas Gerais de uma casa de Candomblé. Especial para a Revista de Arquivo Municipal de São Paulo, 1978.
- , Édson. Ritos africanos cresceram na Bahia. Salvador: Revista Cultura Contemporânea. V.12, n.1 /80, p.50-53, jan/fev, 1968.
- CARVALHO, José Jorge. A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-brasileiros Tradicionais. Rio de Janeiro: IN Religião e Sociedade 14/2, 1987.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. " A Sobrevivência das línguas africanas no Brasil", Afro-Ásia, CEAO, N° s, 4-5, UFBa, 1967.
- " Etnônimos Africanos e formas ocorrentes no Brasil", ", Afro-Ásia, CEAO, N° s, 6-7, UFBa, 1968.
- CONTINS, Márcia e Goldman, Márcio. O Caso da Pomba-Gira: Religião e Violência: Uma Análise do Jogo Discursivo Entre Umbanda e Sociedade . Rio de Janeiro: IN Religião e Sociedade 11/1 , 1998.
- COSTA, Lima V. da . Uma Festa de Xangô no Opô Afonjá, Salvador, UFBa- UNESCO, 1959.
- " Some Patterns of Yoruba Social Organization in the Orisha Cult-Associations in Bahia, Brazil", ensaio apresentado à S.O.A.S., Seminário de Antropologia, Londres, 1965.
- " Os Obás de Xangô", Afro-Ásia, CEAO, n° s 2-3, 1966.
- COSTA, Valdeli Carvalho. Alguns marcos na evolução histórica e situação social do Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. Salvador: Revista Afro-Ásia. N.13, 87-105.
- CUNHA, Mariano Carneiro. A Feitiçaria entre os Nagô-Yorubás. IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia, São Paulo número 23. 1984.
- DANTAS, Beatriz Gois. A organização econômica de um terreiro de Xangô. Rio de Janeiro: Revista Religião e Sociedade. Editora Vozes, 1986.
- De Feiticeiros a Comunistas: Acusação sobre o Candomblé. IN: Décalo Revista de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 1984.
- Pureza e poder no mundo dos Candomblés. Trabalho apresentado no Seminário : Religião e Negritude: identidade e resistência cultural do negro brasileiro, São Luis, 1985.
- Repensando a Pureza Nagô. IN: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 1982 .

- . Repensando a Pureza Nagô. Trabalho apresentado na mesa redonda " A política do significado da África no Brasil e do Brasil na África no Simpósio "Antropologia e movimentos sociais", pela Universidade Estadual de Campinas. Universidade Federal de Sergipe, 1981.
- DOUGLAS, Mary. Os Lele Revisitados, 1987: Acusações de Feitiçaria à solta (versão de 1999), Rio de Janeiro: Revista Mana 5(2): 7-30, 1999.
- . Racionalismo e Crença (Entrevista). Revista de Antropologia Mana, número 5, 1999.
- EPEGA, Sandra Medeiros. De pai-de-santo a obá: a trajetória da ambição. São Paulo: Trabalho apresentado no seminário temático ST03 "Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.
- FERRETTI, Mundicarmo. A Representação do Índio em Terreiros de São Luís- Maranhão. Pesquisa em Foco. Volume 5, n.5, p. 47-57. 1997.
- . Homossexualidade: um olhar antropológico. Pesquisa em foco: Universidade Federal do Maranhão, v.6, n.8, 1998.
- . Pureza Nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão, 1985.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. La Fête du divin chez le Tambor de Mina: Une étude des rites et symboles dans la religion et culture populaire. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão, 1985.
- . Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações, possibilidades. Maranhão : Universidade Estadual do Maranhão ,1985.
- . Transe nas Religiões Afro-Brasileiras do Maranhão. Trabalho apresentado na IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- FONSECA, Eduardo P. de Aquino. As Funções e os Significados das Festas nas Religiões Afro-Brasileiras. IN: Candomblé é a Dança da Vida: Aflição, Cura e Afiliação Religiosa ao Palácio de Yemanjá. Universidade Federal de Pernambuco, 1995 .
- FREITAS, Ricardo de Oliveira. Terreiros d'além-mar: globalização e cultura afro-brasileira- Diáspora africana no Brasil ou o Brasil africano em diáspora. São Paulo: Trabalho apresentado no Seminário temático "os afro-brasileiros": VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.
- FRY, Peter. Mediunidade e Sexualidade. Rio de Janeiro, Religião e Sociedade, número 1. 1998.
- . O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: "Civilização" e "Tradição" em Moçambique. Rio de Janeiro, Revista Mana 6(2): 65-95, 2000.
- . Reflexões sobre o crescimento da conversão à umbanda. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, número 1, 1974 .
- GREEN, Maia. Práticas e Movimentos de Supressão de Feitiçaria: Processos Públicos e a Lógica da Purificação. Religião e Sociedade volume 19 número 2, 1998 .
- GIACOMINI, Sônia Maria. Uma Dupla Leitura: Macumba, Cultura Negra e Ideologia do Recalque. Comunicação do ISER, ano 7, número 28: Rio de Janeiro, 1988.
- GINWAY, Libby. Péret no Brasil: suas observações sobre candomblé e macumba. Rio de Janeiro: Revista Religião e Sociedade, 13/2, 1986.

- GOLDMAN, Marcio. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião . Religião e Sociedade .Volume 19, número 2. 1998.
- GUSMÃO, Marilu. Umbanda e Marginalidade. Boletim Alagoano de Folclore, ano 30-38: n° 11, p.41-72, 1987. Herskovits, Meville J. Importância Social do Candomblé. IN: Carneiro, Edison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo : Ediouro, 1985.
- JÚNIOR, Vilson Caetano de Sousa. A cozinha, os Orixás e os truques: Entre a invenção e a recriação onde o tempo não pára. Trabalho apresentado no seminário temático ST03" Os afro-brasileiros". VIII Jornadas sobre Alternativas religiosas na América Latina. São Paulo, 1998.
- LANDES, Ruth. Mães e Filhas-de-Santo na Bahia. IN: Carneiro, Edison. Antologia do Negro Brasileiro. Ediouro, 1985.
- LIMA, Vivaldo da Costa. Liderança e Sucessão, coerência e norma no grupo de candomblé. IN: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Leopardo dos Olhos de Fogo: Escritos sobre a Religião dos Orixás- VI, SP. Ateliê Editorial, 1998.
- LODY, Raul. Axé na boca: temas de antropologia da alimentação. Rio de Janeiro: ISER, 1992.
- Cultura Material dos Xangôs e Candomblés : Em torno da Etnografia Religiosa do Nordeste. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1995.
- Ferreiro Obáogunté: Seita Africana Obaoumim .IN: Patrimônio Cultural de Pernambuco, Recife. 1984 .
- Uma missa para Oxóssi: O Rei Kêtu visita o Rosário dos Pretos. Rio de Janeiro
- Uma Festa Pública de Candomblé. IN: Centro de Estudos Afro-Orientais. 1984.
- LÜHNING, Ângela. Acabe com este Santo, Pedrito vem aí. Trabalho apresentado em Seminário sobre Negritude e Religião Afro-Brasileira. Bahia, 1997 .
- MAGGIE, Yvonne. Fetiche, Feitiço, Magia e Religião. IN: Fazendo Antropologia no Brasil. DP & A Editora Macedo,
- O Medo do Feitiço: é crime trabalhar no santo ? Verdades e Mentiras Sobre a Repressão as Religiões Mediúnicas. Texto apresentado no Seminário " Crime e Castigo . estudos sobre aspectos da Criminalidade na República" , Fundação Casa Rui Barbosa e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ. 1985.
- Religiões Mediúnicas e a Cor de seus Participantes. Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos, n°15, 1988.
- MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márcia. Gueto Cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. IN: VELHO, Gilberto. O Desafio da Cidade: novas perspectivas da Antropologia Brasileira da Antropologia Brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- MAIA, Yves; MOREIRA, Roberto. A derrubada do governo e as quebradas dos terreiros, Maceió: Folha de letras, 1985.
- MATORY, J. Homens Montados: Homossexualidade e Simbolismo da Possessão nas Religiões Afro-brasileiras IN: Reis ,João José. Escravidão e Invenção da Liberdade. São Paulo :Brasiliense, 1988.
- MOTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantus. Revista do Arquivo Público, Recife: v.30, n° 32, p. 58-68, dezembro de 1976.

- . Tempo e Milênio nas Religiões Afro-Brasileiras. Petrópolis: XXIV Encontro Anual da ANPOCS, Grupo de Trabalho Religião e Sociedade, 2000.
- MONTEIRO, Paula. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. São Paulo: Revista Ciência e Cultura, v.28, n.4, p.407-416, abril de 1976.
- MOTT, Luís Roberto de Barros. Candomblés da Bahia: Catálogo de 500 casas de culto afro-brasileiras de Salvador. Salvador: Centro Baiano Anti-Aids, 1998.
- NASCIMENTO, Haydee. Pesquisa de Umbanda e Candomblé na cidade de São Paulo. São Paulo: Cultura Brasília, v.6, n.23, p. 102-109, 1976.
- ORO, Ari Pedro. O feiticeiro recorre ao judiciário: os limites do multiculturalismo. Rio de Janeiro: IX Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa -Redonda, n° 07: Multiculturalismo e Diversidade Religiosa, 1999.
- PORTUGAL, Fernandes. Candomblé no Brasil, rural e urbano. Centro de Estudos de Pesquisa e Cultura Yorubana (Apostila), 1987.
- . Magia Africana, Ritual e Poder do povo yorubá. Centro de Estudo de Pesquisa Yorubana, Rio de Janeiro, 1978.
- . Mística no Brasil, contratação dos ritos. Centro de Estudos de Pesquisa e Cultura Yorubana, Rio de Janeiro, 1978.
- PRANDI, Reginaldo. As Religiões afro-brasileiras e seus seguidores. Porto Alegre: Civitas, Revista de Ciências Sociais da PUC, 2003.
- . As Religiões Negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. São Paulo: Revista da Universidade de São Paulo, n° 28, 2001.
- . Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: Tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé. IN: LODY, Raul; MARTINS, Cléo. Faraimará- o caçador traz alegria. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- . Dança dos Caboclos: Uma Síntese do Brasil segundo os Terreiros Afro-Brasileiros. Universidade de São Paulo, 1995.
- . De africano a afro-brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. Texto publicado em Revista da Universidade de São Paulo, São Paulo, n° 46, pp. 52-65, junho- agosto 2000.
- . Deuses africanos no Brasil. IN: Herdeiras do Axé. São Paulo, Hucitec, 1997.
- . Entidades Espirituais Não Africanas na Religião Afro-Brasileira e Sincretismo Afro-Ameríndio. Texto apresentado no Simpósio "Revitalizations and Syncretism in Africa and America". Washington, 1995.
- . Exu de Mensageiro a Diabo: Sincretismo Católico e Demonização do Orixá Exu. USP, 1995.
- . Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. Texto publicado em Novos Estudos Cebrap, pp. 77-88, número 56. Universidade de São Paulo, 1995.
- . Os Orixás e a Natureza. Universidade de São Paulo, 1999
- . Candomblé e Umbanda na cena religiosa brasileira. IN: 54° Reunião Anual da SBPC. Goiânia, UFG, 2002.
- , Perto da magia, longe da política. Novos Estudos, CEBRAP, São Paulo: n° 34, pp. 81-91, novembro de 1992.

- RAMOS, Arthur. As práticas de feitiçaria entre os negros e os mestiços brasileiros. Arquivos de medicina legal e identificação, v.11: 31-45, 1935.
- RIOS, Luis Felipe. A fluxização da umbanda carioca e do candomblé baiano em terras brasílicas e a reconfiguração dos campos afro-religiosos locais. Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. IN: Revista Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología da NAYA, 1996.
- RIVERA, Dario Paulo Barrera. Tradição, memória e modernidade: a precariedade da memória religiosa contemporânea. São Paulo: trabalho apresentado no seminário temático ST07 " Secularização e pluralismo" VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 1998.
- SANTOS, Deoscóredes dos. Por que Oxalá usa ekodilé. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1966.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra: O Caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Sarah Letras, 1995.
- SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes dos. Seu Bara, principle of individual life in the nágó system. (Trabalho apresentado no Colloque Internacional Sur la notion de persone em Afrique Noire). Paris: CNRS, 1971.
- . A Religião Nágo geradora e reserva de valores culturais no Brasil. Revista Análise & Dados: O Negro. Salvador, v.3, n.4, 1994.
- SEGATO, Rita Laura. Inventando a Natureza: Família , Sexo, Gênero no Xangô do Recife. IN: Candomblé : religião do corpo e da alma- tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- SILVA, Denize Ferreira da. A morte de Mãe Menininha: cooptação ou resistência? Comunicações do ISER, Rio de Janeiro: p.70-73, outubro de 1986.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. " Ago Ago Lonan": Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé na Bahia. Revista Análise & Dados : O Negro . Salvador, v.3, n.4, 1994.
- SIQUEIRA, Paulo. Vida e morte de Joãozinho da Goméia. Rio de Janeiro, Editora Nautilus, 1971.
- SOMETTI, José. Feitiço e Contra-feitiço: despachos, sapos de bocas costuradas e com fotografias da vítima visada, bonecos espetados, mau olhado à luz da parapsicologia. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1984.
- TEIXEIRA, Maria Lina leão. Lorigum : identidades sexuais e poder no Candomblé. IN: Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- TEIXEIRA, Maria Lina leão e Jr., Ismael A. Pordeus. Candomblé / Umbanda: Tradições e Memória em Questão. IN: Faraimará: O Caçador traz alegria- Mãe Stella, 60 anos de iniciação. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- TRAMONTE, Cristiana. O Candomblé em Florianópolis: reflexões sobre meio ambiente, espiritualidade e cultura nas representações sociais da população afro-brasileira. Florianópolis, 2001.
- TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. IN: Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 1982 .
- VALLADO. Armando. Religião e identidade: a nominação do iniciado no candomblé de nação queto. Trabalho apresentado na IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- VERGER, Pierre. A sociedade Egbé ódun dos abíkus: as crianças nascem pra morrer, várias vezes. Revista Afro-Ásia(Salvador), 14:138-160, Dezembro, 1983.

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

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

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

Dissertações e Teses

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- BRANDÃO, Maria do Carmo. Xangôs tradicionais e Xangôs umbandizados do Recife: organização econômica, 1986. Tese de Doutorado em Antropologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- CAMPELO, Marilu Márcia. Crianças no Céu, anjinhos na terra, 1991. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- CHAIA, Maria Lúcia Michalany. Exu, Função e Símbolo, 1978. Dissertação de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CONTINS, Márcia de Vasconcelos. O Caso da Pomba-Gira: Reflexões sobre Crime, Possessão e Imagem Feminina, 1983. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- CRUZ, Robson Rogério. Carrego de Egum: Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- ENNE, Ana Lúcia da Silva. Umbanda e Assistencialismo: um estudo sobre representação e identidade em uma instituição da Baixada Fluminense, 1995. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- FREITAS, Ricardo Oliveira de. Dia do Nome: Por um Conceito de Afro-Brasildade, 1995. Dissertação de Mestrado apresentada ao Curso de Mestrado em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro- ECO- UFRJ, Rio de Janeiro.
- GOLDMAN, Márcio. A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 1984.
- , Márcio. A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984.
- GONÇALVES, Maria Alice Rezende. A Brincadeira no Terreiro de Oxóssi: Um Estudo sobre a Vida Lúdica de uma Comunidade de Candomblé do Grande Rio. Dissertação apresentada ao Mestrado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro , 1990.
- GUIMARÃES, Marco Antônio Chagas. É um umbigo, não é? A mãe criadeira: um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidade de terreiro, 1990. Dissertação de Mestrado em Psicologia pelo Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. A "lua branca" de seu Tupinambá e de mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda, 1992. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- LÉPINE, Claude. Contribuição ao Estudo do Sistema de Classificação dos Tipos Psicológicos do Candomblé Kêtu de Salvador, 1978. Tese de Doutorado em Psicologia pelo Departamento de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

- LIMA, Vivaldo da Costa. A Família de Santo nos Candomblés Jeje -Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais. Dissertação de Mestrado: Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1977.
- MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa. O Mercado dos Orixás: Uma Etnografia do Mercadão de Madureira no Rio de Janeiro, 2003. Dissertação de Mestrado em Antropologia apresentada à Universidade Federal Fluminense: Niterói, Rio de Janeiro.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirosa. De entre as almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro, 1995. Tese de Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- MENDONÇA, Cleonice Pitangui. Santos, orixás e caboclos: uma introdução ao mundo do candomblé, 1982. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.
- MOTT, Yoshiko Tanabe. Caridade e Demanda: Um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília, 1976. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Hhumanas da Universidade Estadual de Campinas.
- NASCIMENTO, Andréa dos Santos. De São Caetano à Caxias: Um Estudo de Caso sobre a expansão dos Cultos Afro-Brasileiros- Sobre a Trajetória do Rei do Candomblé Joãozinho da Goméia, na Baixada Fluminense, 2003. Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo, Rio de Janeiro.
- PERALTA, Antônio Carlos Lopes. Um Vento de Fogo: João da Goméia -O Homem de seu Tempo. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em História pela Universidade Severino Sombra, 2000. Vassouras, Rio de Janeiro.
- POLLATO, Silvana. O fascínio do candomblé paulista: seus clientes e um olo, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia do Departamento de Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- RAMOS, Marcia Alves. A Magia do Cemitério: O Ritual dos Mortos na Quimbanda, 1992. Dissertação de Mestrado em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro
- SERRA, Ordep José Trindade. Na Trilha Das Crianças: Os Erês num Terreiro Angola. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília, 1978.
- SOARES, Jacqueline Nogueira. Se tem mironga Tia Chica tem gongar: Umbanda e destino: um estudo de caso, 1993. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- SOARES, Mariza de. O medo da vida e o medo da morte: um estudo sobre a religiosidade brasileira, 1990. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional, Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- TEIXEIRA, Maria Lina leão. A Encruzilhada do Ser: Representações da (Lou)cura em terreiros de Candomblé, 1994. Tese de Doutorado de Antropologia da Faculdade de Filosofia de Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

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

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

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

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

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

Livros

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Religiões Africanas no Brasil. Rio de Janeiro : Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971.
- Estudos Afro-brasileiros. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco. Rio de Janeiro, Edições Cruzeiro, 1945.
- Sociologia do Folclore Brasileiro, São Paulo, Anhembi, 1959.
- O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. Brancos e Negros em São Paulo: Ensaio Sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.
- BENISTE, José. Òrun Áiyé: O Encontro de dois mundos- O Sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BIRMAN, Patrícia. Fazer Estilos Criando Gêneros: Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará- EdUERJ, 1995.
- Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. Reunião da ANPPOCIS, Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1980.
- BRAGA, Júlio Santana. A Cadeira de Ogã e Outros Ensaio. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- Fuxico de Candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: Publicação da Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.
- Na Gamela do Feitiço : Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.
- O culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica. IN: Escravidão & Invenção da Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- O Jogo de Búzios: Um Estudo da Advinhação no Candomblé. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1988.
- BRAGA, Lourenço. Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra). Rio de Janeiro: Editora Companhia Nacional, 1957.
- BROWN, Diana. Umbanda & Política: Cadernos do ISER nº 18. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros com a Indicação da Origem das Palavras. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e Umbanda: Uma Interpretação Sociológica. São Paulo :Livraria Pioneira Editora, 1971.
- CARNEIRO, Édison. Antologia do Negro Brasileiro. São Paulo: Ediouro, 1985
- Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- Negros Bantus, Rio de Janeiro, Biblioteca de Divulgação Científica, XIV. Civilização brasileira, 1937.
- Ladinos e Crioulos, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1964.
- Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa; Negros Bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

- CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson. Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etbotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador; Bahia: CEAO, 1999.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. o mundo invisível: cosmologia; sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- CONTINS, Márcia e GOLDMAN, Márcio. " O caso da Pomba-Gira": Religião e Violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade. Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Revista Religião & Sociedade 11/1.
- CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DAMATTA, Roberto. The ethnic of umbanda and the spirit of messianism: reflection on the brazilian model. In: BRUNEAU, T(org). authoritarian capitalism. Boulder: West View Press, 1981.
- DANTAS, Beatriz Gois. Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- EVANS-PRITCHARD, Sir Edward. Bruxaria, oráculos e magia entre os azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa de Minas. São Paulo: EDUSP/ Fapema, 1985.
- FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- . Cafundó: a África no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIUMBELLI, Emerson. O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- JÚNIOR, Eduardo Fonseca .Dicionário Antológico Da Cultura Afro-Brasileira: Português, Yorubá, Nagô, Angola e Gêge. Brasília : Maltese, 1993.
- KARASCHI, Mary C. A Vida dos escravos no Rio de Janeiro. São Paulo : Companhia das Letras, 2000 .
- LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LAPASSADE, Georges E Luz, Marco Aurélio. O Segredo Da Macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- LIMA, José. A Festa de Egun e outros ensaios: rezas, mesinhas, mandingas, mandigueiros da Bahia e vendedores ambulantes da Bahia. Bahia: Oficina Tipográfica Manú, 1952.
- LIMA, Vivaldo Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de Janeiro de 1936 a 6 de Dezembro de 1938. São Paulo: Corrupio, 1987.
- LODY, Raul. O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995 .
- . Faraimará- O Caçador traz Alegria: Mãe Stella- 60 anos de Iniciação. Rio de Janeiro : Pallas, 2000.
- . Santo também come: estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros. Recife : Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/ Artenova, 1979.
- LUZ , Marco Aurélio. Do Tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro : Pallas, 2002.
- LUZ, Marco Aurélio e LAPASSADE, Georges. O segredo da macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

- MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 .
------. O Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcelos. Raça como Retórica: A construção da diferença. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- MELLO, Marco Antônio da Silva e Barros, José Flávio de. A Galinha d'angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira. Rio de Janeiro : Pallas ,2001.
- MESTRE DIDI. História de um Terreiro Nagô. São Paulo: Editora espiritualista, 1998.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo,1994.
------.Bandeira De Alairá: Outros escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Nobel, 1982.
------. Candomblé, desvendando identidades: novos escritos sobre a religião dos Orixás. EMW , 1987.
------. Leopardo dos Olhos de Fogo: Escritos sobre a Religião dos Orixás- VI. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.
------. Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Edicon/ Edusp, 1989.
------. Olóòrisá: Escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Ágora, 1981.
- MOURA, Roberto. Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro- Secretaria Municipal de Cultura / Departamento Geral de Documentação e Informação, 1995. Coleção Biblioteca Carioca.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: Formação do campo umbandista. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de Marca: As relações raciais em Itapetininga . São Paulo: Edusp, 1998.
- ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PIERSON, Donald. Brancos e Prêtos na Bahia: Estudo de contacto racial. São Paulo, Editora Nacional, 1971.
- PRANDI, Reginaldo. Encantaria Brasileira: O Livro dos Mestres,Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
------. Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.
------. Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia Na Metrópole Nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
------. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RIBEIRO, René. Cultos Afro-Brasileiros do Recife: Um estudo de ajustamento social. MEC: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- RIO, João do. As Religiões no Rio. Rio de Janeiro : Edição da Organização Simões, 1951.
- RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

- ROCHA, Agenor Miranda da. As Nações Kêtu: Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: Origens, Ritos e Crenças. Rio de Janeiro Mauad, 2000.
- Caminhos de Odu: Os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- RODRIGUES, Nina. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Civilização Brasileira, 1935.
- Os Africanos no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia. Salvador : SarahLetras, 1995.
- SANSONE, Lívio. Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos. Universidade Cândido Mendes, 2000.
- SILVA, Wagner Gonçalves da . Orixás da Metrópole. Petrópolis, RJ. Vozes 1995.
- Caminhos da Alma: Memória Afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.
- O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SODRÉ, Muniz e Lima, Luís Felipe de . Um Vento Sagrado : História de vida de um advinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro: Mauad, 1996.
- SOMMETTI, José. Feitiço e Contra-Feitiço: Petrópolis, Editora vozes. 1984.
- VERGER, Pierre Fatumbi. Fluxo e Refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, 1987.
- Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador : Corrupio, 1997.
- Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.
- O Mensageiro: The Go-Between, Fotografias de 1932 à 1962. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002.
- Saída de Iaô: Cinco Ensaios Sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.

PERIÓDICOS

- A Manhã, 14 de dezembro de 1948.
- A Manhã, 26 de junho de 1949 .
- A Noite, 20 de agosto de 1952 .
- Correio da Bahia, 19 de março de 2003.
- Correio da Manhã, 26 de março à 1º de abril de 1954.
- Correio da Manhã, 31 de março de 2003.
- Diário da Noite , 20 de agosto de 1952.
- Jornal da Tarde, 2 de outubro de 1970.
- Jornal do Brasil, 21 de março de 1971.

Revista Isto É, 10 de dezembro de 1997.

NOTAS

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

² Texto de Ivana Stolze Lima, Abiã do Ilê Omulu Oxum e Docente do Departamento de História da PUC/RJ

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

³ Macumba, segundo definições lingüísticas, seria um antigo instrumento musical de origem africana, usado outrora nos terreiros afro-brasileiros semelhante ao canzã, ou também, termo genérico para os cultos afro-brasileiros derivados do nagô, mas modificados por influências Angola- Congo e ameríndias, católicas, espíritas e ocultistas que se desenvolveram, a princípio no Rio de Janeiro e talvez em Minas Gerais, podendo ser também um termo usado pelos leigos, empregado à magia negra, e que os adeptos da umbanda de linha branca chamam Quimbanda e sinônimo também para os leigos de feitiçaria e de despachos de ruas.¹

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

⁵ O candomblé da nação de angola é um conjunto de crenças, ritos, práticas recriadas e reorganizadas onde predominam traços culturais de negros trazidos sobretudo de regiões africanas que nos séculos XV e XVI integravam o Reino Kongo formado por negros do grupo Bantu, em função de seu grupo lingüístico¹.

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

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

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

⁹ Informações em Folheto do Terreiro Alaketo em Salvador

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

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

¹² Depoimento de uma filha de santo da Goméia.

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

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

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

¹⁶ Íden

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

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

¹⁹ Íden, pp.128.

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

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

²² Prandi, Reginaldo. Simpósio país passa por mutação religiosa. Pp 2

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

²⁴ Estas regiões são comprovadamente àquelas que apresentam uma maior concentração de comunidades afro-descendentes e de terreiros de candomblé, sendo Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Maranhão, Bahia, Recife, Minas Gerais e São Paulo como localidades que apresentam mais estudos sobre a questão do negro e da religiosidade e cultura afro-brasileira, com atenção especial para autores como Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger, Nina Rodrigues, Luís Câmara Cascudo, Edson Carneiro, Ruth Landes e Heskovits.

²⁵ Carneiro, Edison. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; 1978

²⁶ Verger, Pierre Fatumbi. Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo mundo. Editora Corrupio pp. 23

²⁷ O candomblé banto é cultuado no Recôncavo da Bahia, em Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré das Farinhas, Ilha de Itaparica.

²⁸ Ilhéus e Itabuna são municípios onde os candomblés são dedicados ao culto de eguns sob a chefia de Alibá, Edison Carneiro noticia a presença de aproximadamente 30 candomblés.

²⁹ Martiniano Eliseu do Bonfim teria sido um informante remunerado de Nina Rodrigues e quando Nina faleceu ficou sem um emprego regular.

³⁰ Nina Rodrigues

³¹ Cunha, Manuela Carneiro. Negros, Estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África. pp. 101-111. Cunha fala que "até 1850, o comércio em toda a costa dos escravos consistia essencialmente na importação do fumo e aguardente e na exportação de escravos. Alguns brasileiros, brancos ou mulatos, dominaram esse negócio particularmente lucrativo, mas que exigia capital de giro importante, além de sólidos apoios políticos junto às realezas locais, fornecedoras de escravos".

³² Segundo Contins, a macumba é uma categoria de acusação, e o termo macumba aparece em várias fases da produção bibliográfica, sendo definida como essencialmente urbana, pois é a expressão daquilo em que se tornam as religiões africanas no período de perda dos valores tradicionais; o espiritismo de Umbanda, ao contrário, refletiria o momento da reorganização de novas bases, de acordo com os novos sentimentos dos negros proletarizados, daquilo que a macumba ainda deixou subsistir da África nativa, desta maneira a macumba, é reconhecida como essencialmente urbana e individualista, esta que já é retida por uma memória coletiva estruturada, embora, permanecendo em grupo se individualiza. Quanto à Macumba Carioca, esta começa a perder espaço de culto quando a Reforma Urbanística Pereira Passos auxiliada pelo Estado Novo, se implementa com vigor no estado do Rio de Janeiro. E com o movimento de deslocamento das casas de culto do centro urbano carioca para as áreas periféricas da Baixada Fluminense, mais precisamente na década de 40, passou-se a serem reconhecidas como terreiros de candomblé que iniciam um processo de reorganização do culto, e com a chegada do Ilê do Axé Opô Afonjá à Coelho da Rocha, localidade da Baixada Fluminense, isto ocorre de forma mais acelerada tendo em 1946, com a chegada de Joãozinho da Goméia em Duque de Caxias, a reafirmação de um culto afro-brasileiro associado às sobrevivências culturais baianas. O que deve-se compreender é que houve um mapeamento cultural e étnico da Baixada Fluminense à partir do crescimento dos terreiros de candomblé.

³³ Gardel, André. O Encontro entre Bandeira e Sinhô. RJ: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral De Documentação e Informação Cultural, Divisão Editorial, 1996

³⁴ Os negros malês e muçulmanos haussas são grandes guerreiros exterminados em Salvador por suas revoltas urbanas e constantes.

³⁵ Segundo Nascimento, a Praça Onze do início do século XX, é a fronteira entre a cultura negra e a branco-européia, uma fronteira sem limites precisos, onde se interpenetram instituições e se revezam culturas, representando, o símbolo de todas as praças disseminadas pelos focos de cultura negra no Brasil. A representação simbólica não somente para a comunidade judaica mas também para todos que habitavam a área central do Rio de Janeiro, representando o porto seguro dos que ali habitavam. Dentro desta praça eram criados espaços delimitados pela comunidade, mas o que nos resta entender é que esta seria esta um aglomerado de espaços de representatividade delimitados de acordo com cada componente da comunidade que habitava a Praça Onze. IN: Nenhuma Comunidade do Mundo pode comparar-se com a nossa Praça Onze, pp. 8.

³⁶ De acordo com Bahia, a relação entre samba e candomblé pode ser vista nos sambas de roda e de caboclo, " o samba de roda ou samba de caboclo como pode ser visto no estudo feito por José Flávio Pessoa de Barros e Maria Alice Gonçalves, ocorre usualmente após a saída da roda de santo do candomblé. O espaço de ludicidade e brincadeira do samba de roda invade o espaço religioso, de trabalho e vida. Segundo Gonçalves, a roda é uma atividade que visa o entretenimento da comunidade do terreiro e geralmente acontece após o término da roda de santo, quando a comunidade canta, come, dança. A roda de samba visa a necessidade de um espaço lúdico no terreiro, procurando discutir a realidade social de seus integrantes tanto no terreiro quanto na sociedade abrangente, com símbolos tanto no domínio do sagrado quanto no domínio do profano, podendo eventualmente resgatar o lado sagrado do candomblé ". IN: Subir o Outeiro e ser feliz o ano inteiro, pp. 129-133

³⁷ Na verdade a casa de culto de João Alabá e Tia Ciata foram casas que se estabeleceram antes mesmo do início da Reforma Pereira Passos, não eram terreiros de candomblé e sim lugares onde se dançava o jongo e outras danças afro-brasileiras e também se praticava o culto afro mais não com o compromisso que tinham terreiros como o de Aninha e de Joãozinho da Goméia em 1950, portanto, estas casas de culto situadas no centro da cidade vão assumir uma identificação mais próxima à encontros de sambistas, poetas, políticos e capoeiristas.

³⁸ Segundo Mônica Pimenta Vellozo, o que facilitava a circularidade das festas na casa de Tia Ciata e também uma baixa perseguição policial ao seu candomblé era por esta ser esposa de um alto funcionário público ligado a polícia garantindo com isto uma liberação das batidas policiais.

³⁹ Vianna, Hermano. O Mistério do Samba. RJ: Jorge Zahar, Ed. UFRJ, 1995 pp. 51

⁴⁰ Maggie, Yvonne. O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. Fundação Arquivo Nacional, pp. 20

⁴¹ Ídem

⁴² Ídem [página 23]

⁴³ Ídem

⁴⁴ Rodrigues, Nina. Os Africanos No Brasil .Companhia Editora Nacional, 1945. Pp. 397

⁴⁵ Bastide, Roger . O Candomblé da Bahia, pp. 189

⁴⁶ Roger Bastide usa a mesma definição da macumba carioca para definir a macumba paulista considerando que as duas são pautadas no domínio do curandeirismo e da magia

⁴⁷ Lody, Raul e Silva, Wagner Gonçalves da .Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé .IN: Memória Afro-Brasileira- Caminhos da Alma .Edições Selo Negro, SP. Pp 171-72

⁴⁸ Segundo uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, o babalorixá era filho legítimo de Obaluaê e Oxóssi com Oxum, a lansã foi herdada espiritualmente por Joãozinho, ofertada por sua madrinha que era filha legítima da lansã. Sabe-se que quem levou o babalorixá à casa de Jubiabá (pai-de-santo que o iniciou no candomblé), foi sua madrinha, adepta do candomblé de caboclo do Encantado Jubiabá.

⁴⁹ Joãozinho da Goméia saiu de sua cidadezinha Inhambupe, para a capital baiana, como a maioria dos migrantes nordestinos fazem que para conseguir melhorar suas condições de vida e de toda sua família se instalam nas grandes capitais, e com Joãozinho não era diferente.

⁵⁰ De acordo, com o relato de uma filha de santo de Joãozinho da Goméia, as fortes dores de cabeça que Joãozinho sofre na infância, que levou o babalorixá a ser iniciado no candomblé de caboclo pelo Encantado Jubiabá será a causa do tumor cerebral que leva este a falecer em 1971, no Estado de São Paulo. E também segundo esta, Mãe Menininha do Gantois, célebre ialorixá baiana após um baile de carnaval onde Joãozinho da Goméia se traja de Carmem Miranda (causando escândalo perante o povo de santo), a ialorixá vai as rádios falar mal de Joãozinho, quando o babalorixá fica sabendo do ocorrido comenta nos jornais cariocas que no terreiro de Menininha todas as mulheres eram "moçonas", ou seja , homossexuais. Em contrapartida, Menininha chama Joãozinho após o ocorrido para fazer um jogo de búzios em seu terreiro, e

neste jogo faz um trabalho pra Joãozinho em vingança à ofensa. De acordo com este relato supõe-se que Menininha teria participação indireta no falecimento do pai-de-santo.

⁵¹ A madrinha de Joãozinho era iniciada no candomblé à lansã

⁵² Depoimento da Mãe Criadeira do terreiro de Joãozinho da Goméia.

⁵³ Severiano Manuel de Abreu era o nome do homem que era incorporado pelo Encantado Jubiabá

⁵⁴ De acordo com Olga Gudolle Cacciatore a Feitura de Santo significa iniciação, ou mesmo uma preparação ritual para servir de suporte ao orixá, para ser sacerdote ou sacerdotisa da divindade. Também é conhecido como uma obrigação de cabeça, consta de várias fases, entre as quais um rigoroso aprendizado de tudo que se refere às crenças e rituais de sua nação: cantos, danças, toques de atabaques, preparo dos alimentos votivos, jogo de búzios, matança de animais, colheita e preparo das ervas sagradas. Então podemos concluir ser a feitura de santo, feitura da cabeça, ou a consagração da cabeça de uma pessoa a seu Orixá, como uma característica fundamental do ritual de iniciação dentro do candomblé, sendo através desta feitura o início da construção da identidade do iniciado, e somente através da identificação do iniciado como filho de um determinado Orixá que poderemos entender certas características psicológicas e físicas daquele que irá se iniciar no Candomblé.

⁵⁵ Ver Lima, Vivaldo da Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos

⁵⁶ Ídem pp.47

⁵⁷ Reportagem do Correio da Bahia: Babalorixá Superstar: No Rio, o baiano Joãozinho se tornou o pai-de-santo mais famoso. 31-03-2003

⁵⁸ Dantas, Beatriz Góis. Vovó Nagô e Papai Branco, pp. 192-194.

⁵⁹ íden

⁶⁰ Maggie escreve esta relação entre os intelectuais e o povo-do-santo com base no livro de Beatriz Góis Dantas : Vovó Nagô e Papai Branco. IN: Maggie, Yvonne. O medo do feitiço: é crime trabalhar no santo? Verdades e mentiras sobre a repressão as religiões mediúnicas. Pp. 5-6

⁶¹ Chaia, Maria Lucia Michalany. Exu, Função e Símbolo pp. 77-79.

⁶² íden

⁶³ Depoimento da Mãe Criadeira

⁶⁴ Negrão, Lísias Nogueira e Concone, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da repressão à cooptação- o envolvimento paulista nas eleições de 1982. IN: Umbanda & Política

⁶⁵ Segundo Negrão, a antiga macumba de fins do século XIX e inícios do século XX, contou com a Umbanda Paulista sua sucessora, no que se refere à repressão policial. Até meados da década de 1940, a umbanda, foi presença constante nos noticiários policiais, sendo severamente reprimida pela polícia de costumes entre inícios da década de 1930 e meados da de 1940, com freqüentes invasões de terreiros, prisões de pais e filhos-de-santo e apreensão de objetos de culto. IN: Umbanda & Política pp. 44

⁶⁶ Brown, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. IN: Umbanda & Política, pp. 18.

⁶⁷ 5 de agosto de 1946 IN: Verger, Pierre. Saída de laô, pp. 37-38.

⁶⁸ Ídem , pp. 14-17

⁶⁹ Santos, Jocélio Teles. Menininha do Gantois: A Sacralização do Poder. IN: Silva, Vagner Gonçalves da. Caminhos da Alma: memória afro-brasileira, SP: Summus, 2002.

⁷⁰ Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda

⁷¹ Vianna, Hermano. O Mistério do Samba, pp. 31

⁷² Depoimento de Agenor Miranda Rocha

⁷³ Santos, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder . IN: Caminhos da alma, pp. 142-43

⁷⁴ Lépine, Claude. Os Esteriótipos da personalidade no candomblé nagô. IN: Candomblé , religião de corpo e alma, pp.153-55

⁷⁵ Depoimento de Mãe Beata de Iemanjá. Revista Isto É.

⁷⁶ Depoimento da mãe criadeira da Goméia.

⁷⁷ íden pp. 164

⁷⁸ Jornal da Tarde, 2 de outubro de 1970.

⁷⁹ Depoimento de Agenor Miranda Rocha.

⁸⁰ Amado, Jorge. Bahia de Todos os Santos pp. 160-61

⁸¹ Os terreiros de João Alabá e Tia Ciata não deixaram sucessores terminando com seu terreiro aos poucos.

⁸² Este relato de Agenor Miranda Rocha é a primeira versão sobre os motivos que trouxeram Joãozinho da Goméia ao município de Duque de Caxias, na Baixada Fluminense.

⁸³ As filhas-de-santo de Joãozinho da Goméia que entrevistei, quando falaram sobre esta festa de Iansã, na qual Joãozinho dançou com o "tabuleiro com feitiço de Oiá" deixaram no ar a hipótese de Mãe Menininha, juntamente com os demais chefes de culto que convidaram-no para a festa, ser a responsável direta pelo acidente de carro onde Joãozinho se acidentou e este acidente ser o possível causador do tumor que matará Joãozinho da Goméia em 1971.

⁸⁴ O Jornal Correio da Bahia oferece a segunda versão da chegada de Joãozinho da Goméia à cidade do Rio de Janeiro. Reportagem de 31 de março de 2003.

⁸⁵ Jornal Correio da Bahia de 31 de março de 2003.

⁸⁶ A versão de Raul Lody é referente ao depoimento de Joãozinho da Goméia às imprensas baiana e carioca da época. IN: Lody, Raul e Silva, Vagner Gonçalves. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé

⁸⁷ Jornal "A Noite" de 20 de agosto de 1952

⁸⁸ A Manhã, 26 de junho de 1949 noticia Candomblé num terreiro de Caxias

⁸⁹ Em depoimento de uma de suas filhas-de-santo, que reside atualmente no bairro de Copacabana, onde ainda existe o grande terreno onde foi um dia a Roça da Goméia

⁹⁰ Diário da Noite, 20 de agosto de 1952

¹⁰⁰ Ferreira qualifica uma festa de candomblé como um ritual metódico, onde se inicia de manhã bem cedo, com a matança de animais em oferenda aos Orixás, sendo uma cerimônia de caráter privado, sem a presença de estranhos, somente pela tarde quando cai o dia a festa se torna pública, celebrada no barracão enfeitado para a festa. Para Ferreira a festa de candomblé acontece em dois ambientes o privado e o público, e que cada um destes corresponde a uma estrutura própria do candomblé.

¹⁰¹ O ano de 1954 é um importante período de afirmação do candomblé na região sudeste, principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo. IN: Jornal Correio da Manhã. Rio de Janeiro, 26-03-1954 p.4-5

¹⁰² Como as festas de Iansã, Oxóssi, de iniciação das iaôs, do Caboclo Pedra Preta outra também muito freqüentada era a de Obaluaê, foi como mencionou o Jornal Imparcial, o que a festa de Obaluaê constituía um grande acontecimento social, comparecendo ao terreiro figuras de preeminência na sociedade local, com destaque para generais, chefes de polícia, embaixadores, cónsules, deputados, jornalistas e amigos íntimos de Joãozinho da Goméia. "Começa a macumba ministrada por Joãozinho da Goméia, começavam a tocar os atabaques para Oxossi, Ogum e Iemanjá, de vez em quando um cavalo tomado, caía pelo seu Orixá, e a grã-fina que não conhece o candomblé grita lá da assistência: Chegou, Obaluaê! Não, não é verdade, Obaluaê está ainda no seu reinado, porque quando baixar quererá ficar sozinho, sem sentir perfumes, nem ver muita alegria. O silêncio acompanhado de pipocas e mãos para o alto em sinal de respeito é exigido pelo sábio. Joãozinho da Goméia puxa o ponto: Xarará, nalê. Fu aó, balê, balê. Xarará, balê. Fuaô. É preciso se cantar um ponto mais forte para que Obaluaê chegue: é o convite à entidade, e lá no meio das filhas de santo das dezenas de crioulas, mulatas e morenas que estão paramentadas, caem duas moças possuídas pelo sábio. E o ponto de saída é cantado várias vezes: Agô i bibi ê, Agô i bi bi ô, Agô i bi bi ô, Querigan, emaduô".

¹⁰³ A série de reportagens "Guerra de Orixás do Reino dos Encantados" saiu diariamente no jornal Correio da Manhã do Rio de Janeiro, a primeira reportagem saiu no dia 26 de março até o dia 1 de abril de 1954, em um caderno suplemento chamado singra, escrita pelo jornalista Ariosto Pinto, a primeira matéria se chamava "Há milhões de anos: A Guerra de Orixás do Candomblé", em que relatava as festas que aconteciam na Goméia carioca, como a festa do Caboclo Pedra Preta no dia 19 de março, no mesmo dia de São José. Esta série de reportagens também contava com o relato de lendas sobre os Orixás, narrando como teria sido a sangrenta luta entre os primitivos deuses africanos, uma guerra em uma época esquecida, quando os Orixás ficaram aborrecidos e enciumados entre si, no reino dos encantados, onde viviam sob as ordens de Oxalá, e a cada guerra era definida a supremacia sobre as forças da natureza, sendo portanto inevitável. O curioso nesta série do Correio da Manhã é que ela é escrita no ano de 1954, oito anos após a chegada de Joãozinho da Goméia na Baixada Fluminense e 20 anos depois Yvonne Maggie lança o seu livro Guerra de Orixás: Um Estudo de Ritual e Conflito onde narra um caso de demanda e disputa no campo religioso umbandista carioca.

¹⁰⁰ Ver as modificações inter-urbanas na cidade do Rio de Janeiro, a partir da década de 30 nas páginas 67 à 69

¹⁰¹ Camus, Albert. Diário de uma viagem: o diário de uma incursão a um terreiro em Caxias. IN: Reportagem Um Rio de Atabaques 10-12-1997

¹⁰² Mãe Beata de Iemanjá faz parte do conselho estadual dos direitos da mulher, é integrante do Fórum Espiritual para a Paz Mundial.

¹⁰³ Mendonça, Ediélio. A Cultura na Baixada. Instituto de Pesquisas e Análises Históricas e Ciências Sociais da Baixada Fluminense. Retirado do panfleto "Cultura na Baixada Fluminense", produzido pelo IPAHB.

¹⁰³ Samba Enredo do Carnaval da União da Ilha de 2002, autores : Maurício 100, Fuzil, Ronaldo Marato, Muca, Ronald , Régis e Nivia

¹⁰⁴ Ceci Caxi, a menina Sandra Regina , era considerada por João da Goméa sua herdeira espiritual, e logo após o seu falecimento em 1971, a Filha de Oxumarê como era conhecida pelos adeptos do candomblé, foi aclamada como a sucessora ao trono de Joãosinho.

¹⁰⁵ Contins, Marcia. O Caso da Pomba-Gira: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Muitos são os trabalhos escritos por antropólogos sobre a cultura africana e afro-brasileira na década de 70. Roger Bastide ("As Religiões Africanas no Brasil", em 1971 e "Estudos Afro-Brasileiros" em 1973), Diana Brown ("O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda", em 1977), Peter Fry ("Reflexões sobre o Crescimento da Conversão à Umbanda" em 1974), Marco Aurélio Luz ("O Segredo da Macumba" em 1972), Yvonne Maggie ("O Medo do Feitiço" em 1972 e "Guerra de Orixás" em 1974), Vivaldo da Costa Lima ("A Família de Santo nos Candomblés Gêge-nagôs da Bahia", em 1977), Renato Ortiz ("A Morte Branca do Feiticeiro Negro", em 1977); dentre tantos outros trabalhos interessantes. pp. 141-43

¹⁰⁶ Teixeira, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE)Invenção das tradições. IN: Faces da Tradição Afro-Brasileira pp. 136-138

¹⁰⁷ Este acontecimento era a aparição do Exu de Dona Cacilda que atendia pelo nome de Seu Sete da Lira. IN:

Maggie, Yvonne. Medo do Feitiço pp. 226-228

¹⁰⁸ Iden. Zahar, pp.130

¹⁰⁹ Maggie, Yvonne e Contins, Márcia. Gueto Cultural ou a umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na baixada fluminense. IN: Velho, Gilberto. O Desafio da Cidade

¹¹⁰ Da Matta, Roberto. O Ofício do Etnólogo, ou como ter " Anthropological Blues". IN: A busca da Realidade Objetiva, pp. 27-29.

¹¹¹ A Imprensa que descrevia os diversos casos que envolviam o candomblé e suas casas de culto era totalmente influenciada por estudiosos como Artur Ramos, Édison Carneiro, Nina Rodrigues e Roger Bastide que desde a década de 30, principalmente Édison Carneiro que durante muito tempo antes mesmo de escrever o seu livro clássico "Candomblés da Bahia" descrevendo os cultos de origem africana, falando sobre babalaôs, iaôs, homenagens à orixás e feitura do santo, deu ao candomblé à partir da década um perfil jornalístico, transformando seu livro em um manual seguido a risco pelos pais e mães de santo que abriam seus terreiros à partir daquele momento.

¹¹² Visitei alguns terreiros em Duque de Caxias, Niterói, Nilópolis, Nova Iguaçu, São Cristóvão, São Gonçalo, São João de Meriti e Tijuca

¹¹³ Malinowski, Bronilaw. Tema, Método e Objetivo desta pesquisa IN: Os Argonautas do Pacífico Sul pp. 31

¹¹⁴ As filhas-de-santo de Joãosinho da Goméa que conheci foram Mãe Ilcei, e Siná Vuru.

¹¹⁵ A Antropóloga Gisele Binon-Cossard, foi aluna de Roger Bastide na década de 50, defendeu a Tese de Doutorado: Contribution A L' Etude Des Candombles Au Bresil- Le Candomble Angola. Hoje Gisele é mãe-de-santo de uma Roça de Candomblé em Raiz da Serra, município de Duque de Caxias. No início de sua trajetória no candomblé, Gisele ficou conhecida pelo nome de Omindarewá (Dijina de angola) quando era filha-de-santo de Joãosinho da Goméa.

¹¹⁶ Relatos Oraís segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz são as formas mais antigas e difundidas nas Ciências Sociais, ou melhor entrevistas, que supõe uma conversação continuada entre informante e pesquisador, o entrevistador dirige a entrevista, e esta pode seguir um roteiro, previamente estabelecido, ou operar aparentemente sem roteiro a verdade, conforme a sistematização de assuntos que o pesquisador decorou.

¹¹⁷ O jornal Diário da Noite e Correio da Manhã são cariocas e o jornal A Manhã é baiano.

¹¹⁸ Nesta Reportagem do Diário da Noite, a quituteira Baiana como é popularmente conhecida, filha-de-santo de Joãosinho da Goméa, fala sobre seus quitutes: Uma imagem gorda, negra e sorridente faz ponto diariamente das 11 às 18 horas, entre a Avenida Graça Aranha e Almirante Barroso. E Aidê Fagundes de Araújo, a baiana, como é bem conhecida por sua vasta freguesia. Natural de Liberdade, Cidade da Bahia, folclórica como ela só, a baiana começou como vendedora ambulante desde mocinha nas feiras livres do Forte de São Pedro, perto de sua terra. Conta atualmente 54 anos de muita vida e amor, com mais sete anos somente de profissão na Guanabara. Baiana tem uma família de 21 filhos, todos- sem exceção de nenhum- criados na base da cocada, cuscus, acarajés, quitutes vendidos por ela. Igualmente todos se dedicam à venda ambulante de comidas baianas. E faça sol ou faça chuva, lá está aquela figura jovial e alegre, atendendo aos glutões com bolinho de estudante, doce-de-coco, balas, bolinho de aipim ou milho, acarajé etc. para baiana, o quitute mais vendido por ela é o bolinho

de estudante- frito em fogaréu e que o carioca se acostumou a comer bem baiano. Sua feriazinha quando está mais pra inverno é de até 150. O calor, na sua opinião é que atrapalha tudo, a gente vende mesmo muito pouco. Mesmo assim, lá está ela, sempre no mesmo lugar, com suas roupas brancas, santas e rezadas, colares e pano na cabeça. Baiana faz jus ao título de ser uma das mais antigas filhas de santo do terreiro de Joãosinho da Goméa onde ela em linguagem do candomblé é simplesmente da Oxum e Onegob.

¹¹⁹ Ver Lima, Vivaldo da Costa e Oliveira, Waldir Freitas. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos.

¹²⁰ Lanna, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. Revista de Sociologia e Política.

¹²² Gomes, Angela de Castro. A Invenção do Trabalho, pp. 414-415.

¹²³ Teixeira, Maria Lina Leão. Candomblé e a (RE) Invenção de Tradições. IN: Faces da Tradição Afro-Brasileira, pp. 135-138

¹²⁴ Para ser descrita a trajetória de Joãosinho da Goméa foi importante a consulta à Fontes Impressas encontradas na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Arquivo do Jornal do Brasil, Biblioteca do Museu do Folclore Édison Carneiro e na residência de Dona Ilecí, Mãe Criadeira do terreiro de Joãosinho da Goméa situado em Duque de Caxias. A grande parte de periódicos utilizados (A Notícia, O Dia, O Jornal, O Pasquim, Revista Rádice de Psicologia, Última Hora, Correio da Manhã, Diário de Notícias, Jornal da Tarde, Jornal do Brasil) foram os da década de 70, graças a importância que obteve o falecimento de Joãosinho da Goméa para a imprensa brasileira, com importantes reportagens biográficas sobre a vida deste importante babalorixá.

¹²⁵ Ver página 5 nota 1, e página 63

¹²⁶ Bastide, Roger. As Religiões Africanas no Rio de Janeiro pp. 410

¹²⁷ O termo aldeia exposição foi criado por mim, e já mencionado no terceiro capítulo desta monografia

¹²⁸ Reportagem "Um Rio de atabaques" publicada na Revista Isto É de 10 de dezembro de 1997.

¹²⁹ Ver nota 14 da página 12, onde consta informações do estudo de Reginaldo Prandi sobre Censo Demográfico.

¹³⁰ Pereira, Nilza de Oliveira Martins. A Religião Nos Censos Brasileiros: Informações Preliminares Do Censo Demográfico 2000.

¹³¹ Prandi, Reginaldo. Simpósio "País passa por mutação religiosa": O futuro será sincrético? Candomblé e umbanda na cena religiosa brasileira pp. 4.

¹³² Jornal do Brasil 21 de março de 1971.

¹³³ Lody, Raul e Silva, Vagner Gonçalves da. Joãosinho da Goméa: O Lúdico e o Sagrado na Exaltação ao Candomblé, pp. 174

¹³⁴ Correio da Bahia, 2003

¹³⁵ Ver página 49.

¹³⁶ Joãosinho da Goméa já percebia a necessidade de estreitar vínculos sociais entre o seu terreiro de candomblé e os demais segmentos sociais, percebe-se isto ao longo de sua trajetória como pai-de-santo na Baixada Fluminense. A imprensa carioca da época se alimentava de reportagens policiais, da presença da sociedade em grandes festas e principalmente séries de reportagens sobre o que chama-se de "atmosfera comum subjacente a todas as notícias e reportagens, sendo importante e bem definida a crença e o medo do feitiço. Inicialmente trabalhava-se com a hipótese de que no material jornalístico observado somente encontrariam-se notícias relacionadas às religiões afro-brasileiras com a prática de crimes e desvios de todo o tipo. Acreditava-se que estavam sendo reforçados apenas certos estereótipos negativos incidentes sobre tudo aquilo que faz referência a "coisas de negros", reafirmando a crença das elites de que a população negra e as atividades a ela relacionadas constituem fonte permanente de desordem ou perigo na constituição de uma nação brasileira moderna." IN: Arcanjo, Marcelo Vidaurre. Se Torcer Sai Sangue: Uma Análise das Representações Sobre Religiosidade Afro-Brasileira No Jornal O Dia. UFRJ.

¹³⁷ Maggie quando escreve "Guerra de Orixás", definido por ela mesma como um estudo de ritual e conflito onde é traçada a breve trajetória de um terreiro de umbanda localizado na zona norte do Rio de Janeiro, na década de 70, objetiva compor uma abordagem da cosmologia da umbanda, e a organização deste terreiro, como uma importante análise das causas das tensões, entre os principais personagens do terreiro, ocasionadas como resultado de uma série de acusações. Maggie, para explicar o desenvolvimento do conflito entre o pai-de-santo e o presidente do terreiro, analisa duas oposições, entre a comunidade (comunitas) e a estrutura, tendo a comunidade presente no código do santo (é uma ruptura entre a vida de fora e a vida no terreiro, com uma não-aceitação dos critérios de prestígio social para a organização do poder no terreiro), que pressupunha a inversão da hierarquia social mais ampla, no qual o indivíduo de menor prestígio ocupava a posição mais alta na hierarquia do terreiro. Segundo as definições esboçadas por Turner em 'O Processo Ritual' os mais fortes tornam-se mais fracos, e os fracos agem como se fossem fortes. A liminalidade dos fortes socialmente não é estruturada ou é estruturada de maneira simples; a dos fracos apresenta uma fantasia de superioridade estrutural. O pai-de-santo ocupava a posição mais alta

da hierarquia e, fantasiando sua superioridade estrutural, dominava os poderosos da vida social mais ampla através das consultas ". IN: Maggie, Yvonne. Guerra de Orixás: Um estudo de ritual e conflito, pp. 131-134.

¹³⁸ Depoimento da Mãe Criadeira