

**POR UMA OUTRA DIÁSPORA:
FORMAÇÃO HISTÓRICA E DISPERSÃO DOS TERREIROS
DE CANDOMBLÉ NO GRANDE RIO**

Rodrigo Pereira

Professor Colaborador na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), tendo vínculo, ainda, com o Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (UFRJ) e atua como Arqueólogo na empresa Archeo Consultoria e Planejamento LTDA. É Mestre em Ciências Sociais (Antropologia) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Mestre em Arqueologia (Museu Nacional/UFRJ). Bacharel e Licenciado Pleno em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Pesquisador de elementos das religiões afro-brasileiras. Em antropologia atua na análise do candomblé debatendo micro-política em terreiros, eventos de sucessão e temas relacionados à liminaridade, sob a perspectiva de Victor Turner. Quanto a arqueologia, atua na pesquisa de cultura material e espaços edificados, rituais e profanos em casas de candomblé.

POR UMA OUTRA DIÁSPORA: FORMAÇÃO HISTÓRICA E DISPERSÃO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ NO GRANDE RIO**BY ANOTHER DIASPORA: HISTORICAL FORMATION AND DISPERSAL OF CANDOMBLÉ IN GRANDE RIO**

Rodrigo Pereira

RESUMO

O artigo versa sobre as diversas origens que o candomblé tem na cidade do Rio de Janeiro e sua diáspora para regiões afastadas do Centro da cidade. Por origem entende-se tanto o local de origem do/da dirigente, como sua ligação com as diversas "nações" do candomblé. O artigo visa não apenas identificar essas origens, mas, sobretudo elucidar, mesmo que de forma inicial, os processos que levaram os terreiros a se expandirem pelo Grande Rio de Janeiro.

PALAVRAS-CHAVES: Candomblé. Rio de Janeiro. Diáspora.

ABSTRACT:

The paper discusses the various sources that Candomblé is in the city of Rio de Janeiro and its diaspora to remote areas of the city center, by origin means both the place of origin / the leader, as its connection with the various "nations" of Candomblé. The paper aims not only to identify these sources, but especially to elucidate, even if the initial form, the processes that led to the yards by expanding Grande Rio de Janeiro.

KEYWORDS: Candomblé. Rio de Janeiro.; Diaspora.

INTRODUÇÃO, CONCEITOS E TIPOS IDEAIS NO CANDOMBLÉ

De forma geral, tanto o Candomblé, como a Umbanda, a Macumba, o Batuque, o Xangô, o Tambor de Mina, o Omolocô e outras religiões denominadas afro-brasileiras podem ser entendidas como cultos aos ancestrais e às energias que fundaram a Terra, seus elementos, os seres vivos e o mundo não material e espiritual (BENISTE, 1997). Tais entidades podem ser de duas ordens, ou de duas origens¹: a primeira, mais "africanizada", relaciona tais espíritos a ancestrais divinos africanos que fundaram o plano material e viveram como homens (VERGER, 1981 e 1988), se divinizaram e tendem a se incorporar em seus adeptos para atualizarem ou reviverem seus feitos (BASTIDE, 2001).

Em outra leitura, mais "abrasileirada", tais entidades podem ser compreendidas como seres que viveram no Brasil como: preto velho e escravo, a índia, o marinheiro, o boiadeiro e os ciganos. Eles voltam à terra em busca de elementos materiais que os satisfaçam e em troca prestam favores para seus adeptos (CARNEIRO, 1991). Em ambos os casos, as matrizes africanas, ameríndias e europeias – católica e kardecista – se fundiram dando origem a estes cultos se não “nacionais”, com uma marcante identidade negra que é perpassada pela indígena e pela branca, gerando os cultos afro-brasileiros em suas várias expressões regionais.

Pode-se entender os cultos afro-brasileiros como religiões ligadas à natureza e que retiram dela a energia necessária para a manutenção da vida, da saúde e a sua continuidade, como num fluxo de dádiva e contra-dádiva proposto por Mauss (2002), para que esta energia, denominada de axé, se mantenha circulando entre os homens e entre os homens e as entidades. Nestes cultos se tem a presença de entidades ligadas a elementos (água, ar, terra e fogo) e seus derivados (lama, árvores e animais) e a necessidade constante de retribuir a eles a energia dada para a manutenção da saúde e da vida (o axé) e que se denominam orixás, guias ou entidades. Assim, rituais de sacrifício de animais, oferecimento de alimentos preparados, frutas, velas, danças, músicas e cantos marcam não apenas a retribuição, troca e repasse de energias entre as entidades e os homens, mas a ligação entre elas e o mundo físico (ver a Figura 1, onde se apresenta esse ciclo de axé em um terreiro de candomblé).

¹ Para esta pesquisa adota-se a perspectiva de Wagner (1981) e a de Hobsbawm & Ranger (1997) quanto à dinâmica da construção constante da cultura e da tradição pelos grupos, entendendo assim que as entidades dos cultos afro-brasileiros e suas origens se ligam mais a processos de elaboração constante da tradição do que de uma origem *stricto sensu* quanto ao local geográfico mítico de construção.

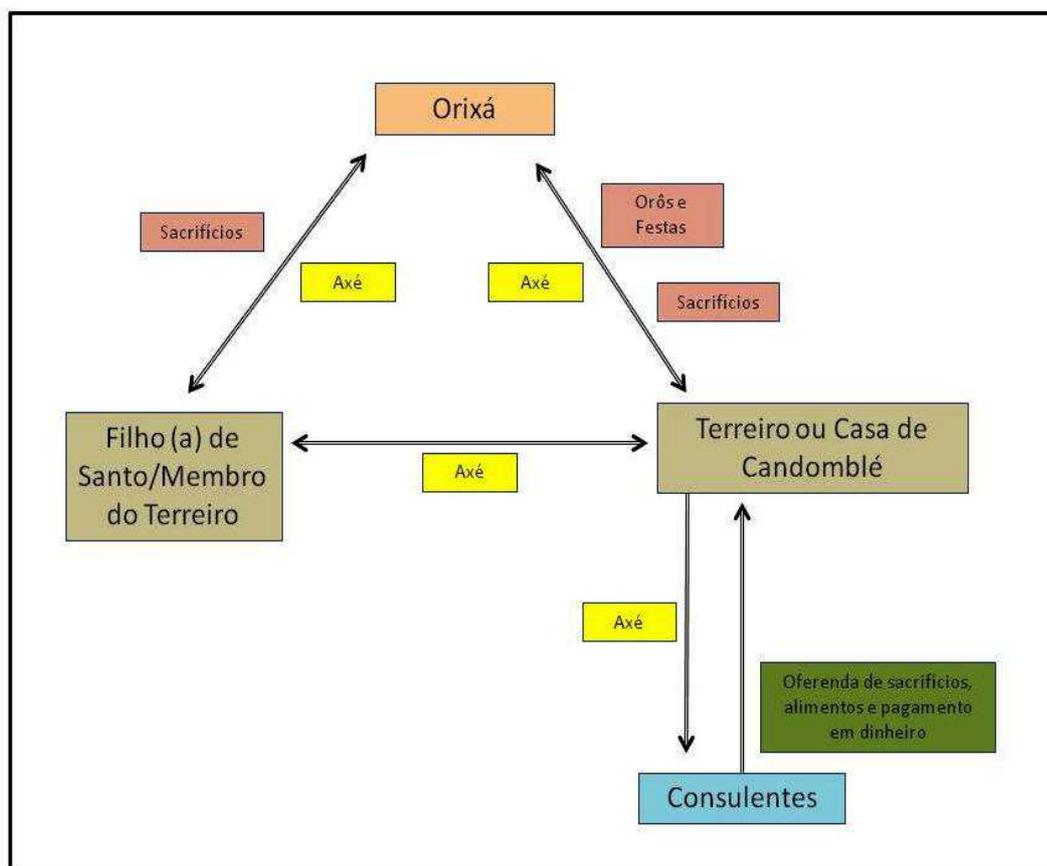


Figura 1. Circulação do axé em um terreiro de candomblé.
Fonte: Adaptado de Pereira (2013a).

A realização de giras ou das festas com muitas bebidas, cigarros, charutos, cachimbos, carne e músicas caracterizam a forma de adoração de entidades nacionais denominadas de caboclas (LANDES 2002, CARNEIRO, 1991). Estas entidades ainda ligadas ao plano material, pois ainda são espíritos sem tempo de experiência como tais, aceitariam essas oferendas em trocas de favores que prestam a seus adoradores. Tais giras apresentam como entidades, além dos orixás (em especial Ogum, Xangô, Iemanjá, Oxalá, Oyá e Oxossi), os Pretos Velhos ou Pretas Velhas, (que são espíritos de ex-escravos), como, de Ciganos ou Ciganas, Marinheiros, Boiadeiros e de duas qualidades de Exus: os femininos, como a Maria Padilha, Sete Saias entre outras, e os masculinos como Exu Tiriri, Bará, Exu Caveira, Zé Pelintra, Tranca Ruas, e uma miríade de outras entidades do mesmo tipo. Todos estes promovem atendimentos públicos a seus adeptos e, realizam serviços ou trabalhos, se contentando com bebidas, cigarros e músicas.

Conforme Caciatore (1988), o termo candomblé significa: 1. Da língua kibundo - "ka" ou "kia" - costume ou uso, e "ndombe" - "preto", ou seja, um costume dos pretos; 2.

Dança com atabaques ou 3. Dança profana de negros. De qualquer forma, pode-se entender o candomblé como uma manifestação religiosa negra ligada ao culto dos ancestrais que se tornaram divinizados ao longo dos séculos da história mítica da África.

Lopes (2003) indica que o termo designa: 1. tradição religiosa de culto aos orixás Jeje-Nagôs; 2. celebração, festas dessa tradição, xirê e 3. comunidade-terreiro onde se realizam essas festas, localizando o termo originariamente banto e com raízes linguísticas num proto-banto. A posição de Lopes (2003) é, portanto, a mesma quanto a uma identidade proto-banto, categoria desenvolvida por Slenes (1995) em suas pesquisas, ao se referir à construção de uma identidade banto no Brasil, no contexto da diáspora africana e aplicada apenas a este contexto.

Esse conjunto de crenças, que vão além dos orixás ou das entidades, adentrando aspectos da vida, do destino e da própria pessoa (aspectos subjetivos), tendem a ser conceituados por Lopes (2011) como um conceito maior que estaria presente em várias regiões da África, seja ela Subsaariana ou mesmo a Equatorial, podendo ser expresso em um tipo ideal denominado "religião tradicional negro-africana" (LOPES, 2011). Na caracterização realizada por Lopes (2011), é possível perceber que existiria uma força suprema criadora do mundo e, sob ela, a presença de várias entidades que, sendo tanto antepassados como forças da natureza, devem ser cultuadas.

Neste contexto é importante destacar a presença de uma força vital, o axé, e como esse deve transitar entre os dois mundos existentes: o físico, dos homens, e o espiritual, das entidades, reestabelecendo, de forma contínua, a troca de energias entre os planos. Também de forma geral, ou como uma tipologia ideal, esses dois mundos são permeados por um mensageiro, ou um "agente dinâmico" (LOPES, 2011), que entre os nagôs recebeu o nome de Exu. Ele tem por função fazer a ligação e a intermediação entre os planos, distribuindo essas energias entre os homens e as entidades.

Para este amplo sistema de crenças negras, o destino é decidido pelo homem, antes de sua reencarnação na Terra, junto ao deus supremo, sendo que nesse momento o ser pode escolher por quais provações, deseja passar em vida. Não se trata de uma predestinação, mas de uma escolha deliberada dos sofrimentos pelos quais se deverá passar ainda antes de viver (LOPES, 2011).

Assim, sob esta tipologia ideal é que o candomblé, mais especificamente o "Rito Nagô" (BASTIDE, 2001), se configura no Brasil como um modelo predominante (BASTIDE,

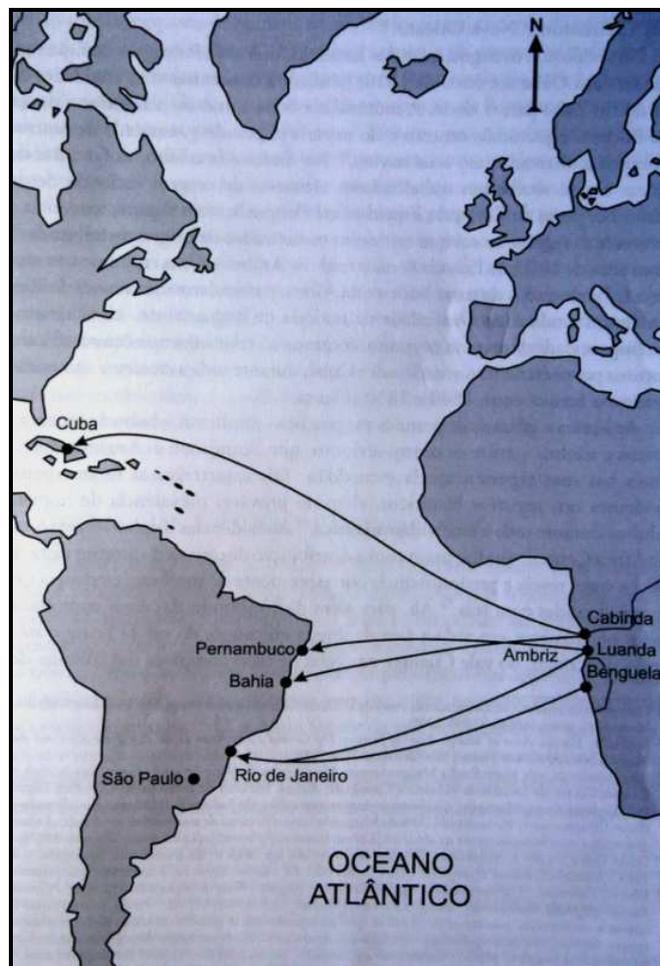
2001). Contudo, não se descarta que ele mesmo seja fruto de outras movimentações culturais. Sobre essas circulações se destacam as pesquisas de Parés (2007), na defesa de que o candomblé baiano deve muito mais ao grupo étnico Jêje do que aos Nagôs, pois localiza no século XVIII e no recôncavo da Bahia a formação dos primeiros terreiros deste tipo de culto. Para esse autor, o terreiro, com valor de moradia e de sociabilidade, precede as casas de candomblé, com o valor de local de culto, sendo um espaço de vivência de um parentesco de "nação" e que permitiu aos africanos e seus descendentes a criação de um espaço de culto e sociabilidade. A experiência comunitária da religião é que dará, nessa leitura, os contornos de um terreiro de candomblé que congrega tanto um espaço de culto como um local de residência e vivência.

Parés (2007) indica, no caso da formação do Jêje na Bahia, que o termo "nação" deve ser visto sob uma ótica das relações étnicas e interétnicas de Barth (2000) e como essa construção funciona como uma fronteira onde internamente são criados elementos de autoimagem e de concepção de mundo. Esta identidade foi construída no contexto da diáspora negra para o Brasil, e reflete uma ação intencional dos africanos na elaboração de uma identificação entre os escravos de diversas regiões da África, às vezes com troncos linguísticos semelhantes, e que se aglutinaram no Brasil em torno deste "conceito-identidade" (PARÉS, 2007) aproximado de procedência. Esta perspectiva assemelha-se à adotada por Slenes (1995), para explicar a formação deste núcleo de pessoas, e que se adota aqui como significado para o termo "nação" ou "proto-nação" (SLENE, 1995), sendo um ponto central para a compreensão da identidade e da religiosidade do africano no Brasil.

A DIÁSPORA NEGRA NA FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ DO BRASIL

O que se conhece como candomblé no Brasil é, sem dúvida, resultado do processo da diáspora africana para as Américas, em especial para o Rio de Janeiro e Salvador, grandes portos de entrada de mão de obra negra no país. Heywood (2009) destaca como o comércio atlântico de escravos teve influência direta na formação desta cultura e religião no Brasil, afirmando uma proeminência no envio de africanos ocidentais, em especial da Costa do Ouro ou da Mina, de Angola e do Reino do Congo, todas as áreas controladas direta ou indiretamente pelo comércio colonial português e europeu e, posteriormente, pelo próprio Brasil. Conforme Florentino (1997), apesar de ocorrer, o comércio de escravos com a costa oriental africana não teve grande destaque, se comparado ao ocidental, devido aos altos custos

da navegação e do tempo de travessia. O mapa 1 apresenta essas principais áreas da África Central e, a partir delas, a entrada nos portos brasileiros.



Mapa 1. Áreas da diáspora negra da África Central e seus locais de entrada no Brasil e Caribe.
Fonte: Miller, 2009.

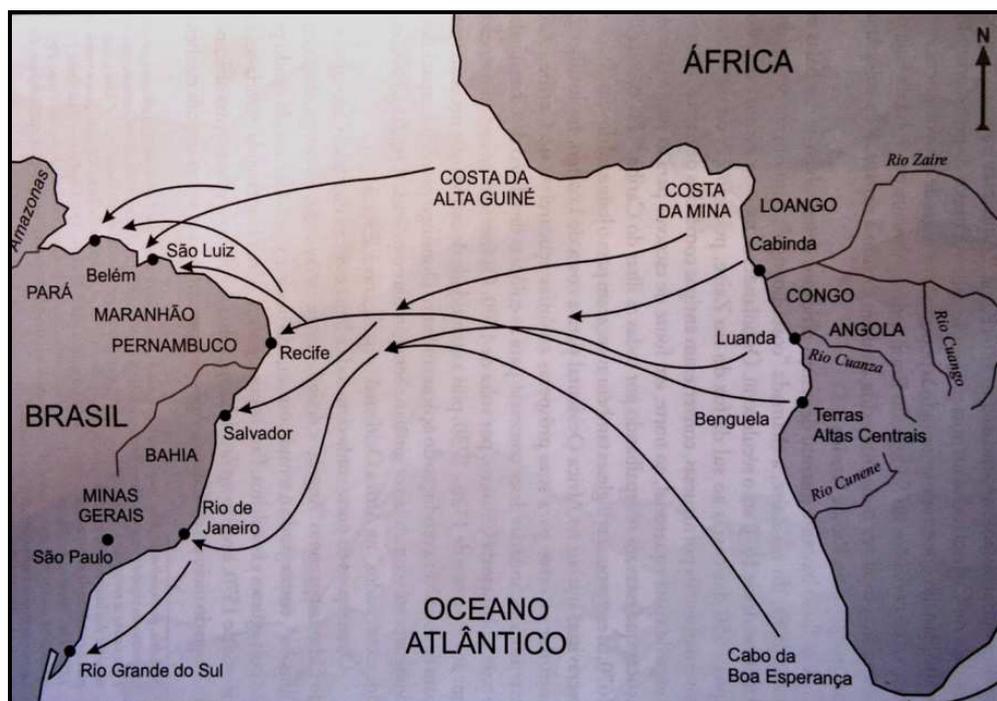
O termo diáspora pode ser definido como “a dispersão mundial dos povos africanos e de seus descendentes como consequência da escravidão e outros processos de imigração” (SINGLETON & SOUZA, 2009: 449), entendendo o termo diáspora como algo mais do que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto africano, assumindo, ao contrário, a importância do aspecto transnacional, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a consequente adaptação dos indivíduos “viajados”, o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte dos acadêmicos, como Gilroy (2001), por exemplo. O fato de confrontar duas (ou mais) sociedades traz ao indivíduo em diáspora desconforto, especialmente se este encontro se dá com base em diferenças de poder e subjugação. A

diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que viam nela grande fonte de lucro e que foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais, é atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica, arqueológica e literária e em todas as outras maneiras através das quais o contato entre seres humanos pode gerar expressões.

A diáspora pode ser entendida, então, como a ausência de um lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do frequente desejo de retorno ao que foi perdido. A partir deste pressuposto é que se pode entender a formação do candomblé no Brasil: uma forma de reconstruir a África onde se estivesse. Bastide (2001) entende o candomblé como uma reconstrução temporal de um microcosmo africano dentro do terreiro, tornando presente o passado e reatualizando-o para o cotidiano.

Esse processo fortemente ligado ao desembarque destes negros-mercadorias permitiu, em áreas urbanas e rurais de diversas regiões do Brasil, o substrato para a construção de novas identidades que, por sua vez, podem ser vistas "em trânsito" (GILROY, 2001), ou seja, na perspectiva da adaptação e da manutenção das manifestações culturais desses homens e mulheres nas novas terras. Para Hall (2003), o conceito de diáspora "está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um 'outro' e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora" (HALL, 2003:32), ou seja, é o confronto entre o eu e o desconhecido que causa a indisposição presente entre os indivíduos da diáspora. Nesse sentido, os portos de embarque e desembarque de negros podem ser vistos como locais destes confrontos e como marcadores temporais e geográficos deste processo sócio-histórico (sobre estes portos e zonas de desembarque observar o Mapa 02).

A partir desta constatação é possível entender o candomblé como um dos frutos da diáspora negra, não apenas como uma religião ou um conjunto de postulados sobre a vida, mas também a permanência e ressignificação de um conjunto de saberes-fazeres que se perpetuara ao longo dos séculos e ainda hoje reverberam ou ressoam na construção das identidades negras (PEREIRA, *et ali*, 2012). O mapa 2 apresenta as principais áreas de desembarque de negros em diáspora no Brasil, e nele se pode perceber a preponderância de Salvador, Recife e do Rio de Janeiro neste processo.



Mapa 2. Principais portos e rotas da Diáspora Africana no Brasil.
Fonte: Miller, 2009.

Heywood (2009) e Miller (2009) afirmam que, durante a diáspora, os portos de embarque de negros na África - Cabinda, Luanda, Benguela, Ajudá e São Jorge da Mina - se tornaram formas identitárias ou nominativas e genéricas para designar a procedência dos negros. Desta forma, o tráfico luso-brasileiro acabou fixando grandes “nações”, ou na verdade portos de embarque: Kêtu/Nagô, Angola, Congo, Haussá/Malês, Minas, Jêjes, entre outras. Tais “nações” já eram identificadas pelos estudiosos africanistas no final do século XIX e início do XX (RODRIGUES, 1939 e 1977), ao descreverem a procedência dos negros da Bahia e Brasil, mas ainda muito ligados a paradigmas de pureza étnica ou de sobrevivências culturais (RAMOS, 1946). Lopes (2011) afirma que se tornou costumeiro associar dois nomes para a designação do negro, sendo o primeiro do porto de embarque e o segundo da possível etnia ou localidade que o negro advinha. Assim, nascem as variações Mina-jêje ou Mina-nagô, por exemplo.

Ainda conforme Lopes (2011), tal forma de designação é incerta, e, devido à precariedade das informações, ela nem sempre pode ser considerada fidedigna. De qualquer forma, a intelectualidade do século XIX, ou mesmo o sistema escravista, fundou-se no que se pode considerar como um mito de origem abrangente para os negros ao trabalhar com uma quantidade mínima de “nações” para a identificação das populações escravas. Foi delas que

adveio, devido a esta diáspora, a formação de “nações” no candomblé, que, em última instância e sobre forte conotação de fronteiras interétnicas (BARTH, 2000), criaram as clivagens identitárias entre os terreiros. Se pode, então, pensar o candomblé como uma instituição onde existem formas de interação social regular e com caráter normativo, e que, no contexto da diáspora, permitiram aos negros criar comportamentos agenciais de inovação e continuidade, além da já citada interação social, para se oporem, de forma ativa ou disfarçada, à dominação branca (PRICE, 2003).

Ter um sentido de pertencimento a uma "nação" e a uma determinada casa, neste contexto de reformulação do mundo em trânsito (GILROY, 2001), torna o indivíduo ligado a um determinado grupo, a um determinado passado e a uma determinada quantidade de capital simbólico a ser instrumentalizado (BOURDIEU, 1997). É indubitável que as variações existiram, permanecem e devem ser revistas, atrelando os estudos historiográficos a estudos antropológicos com a finalidade de determinar com maior precisão a origem étnica destes negros na diáspora, processo este, que ainda precisa ser aprimorado pelos estudos historiográficos, antropológicos e arqueológicos.

A FORMAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DO CANDOMBLÉ BRASILEIRO

Os primeiros estudos sobre o caráter africano no Brasil e a sua relação com o candomblé na sociedade nacional datam do século XIX com Rodrigues (1977). O enfoque das suas pesquisas era entender este grupo, recentemente liberto da escravidão e deslocado na sociedade brasileira da época, no conjunto das teorias do evolucionismo social e do determinismo biológico. Os estudos privilegiaram as informações disponíveis na época, enfatizando a origem étnica via a análise das áreas de embarque destes escravos na África e os nascentes terreiros de candomblé em Salvador (Bahia).

Para Rodrigues (1977) haveria duas principais proveniências para os escravos: o tronco banto (costa ocidental africana localizada mais ao sul entre o Congo e Angola) e o tronco sudanês (costa ocidental do Golfo da Guiné, ou Costa da Mina) como as principais ascendências raciais trazidas para o Brasil com a escravidão, dando aos sudaneses uma superioridade, senão numérica, mas intelectual e social sobre os demais grupos. Rodrigues (1977) afirma ser a Bahia a área de maior manutenção da permanência da cultura negra no Brasil. Este conceito de permanência ou de “pureza” negra, vista como uma inferioridade

racial é defendido por Rodrigues (1977) como forma de explicar a manutenção e sobrevivência das crenças ou do sincretismo negro junto ao catolicismo brasileiro:

Antes de demonstrar a persistência do estado mental dos selvagens nas concepções fundamentais das mitologias negras, ensaiaremos o seu estudo, como simples sobrevivência, nos usos e costumes africanos introduzidos pelos escravos pretos. (RODRIGUES, 1977, p. 173)

Um aspecto relevante analisado por Rodrigues (1977) foi a presença do totemismo entre os negros da Bahia. O totemismo entendido como a ligação parental entre os membros do grupo, filiação a um determinado animal e a observância de determinadas regras e coerções, é a expressão da mitologia negra, ou seja, de suas festas e folclore transpostos para o Brasil. Sendo então, o totemismo uma condição permanentemente latente nos escravos, pois “[...] os negros importados no Brasil eram todos povos totêmicos”. (RODRIGUES, 1977:174). Pela visão da época, a do evolucionismo social, Rodrigues (1977) vê nessa manifestação um “atraso” ou a prova da inferioridade racial negra no Brasil, o que explica o candomblé não só como relativa resistência, mas manutenção de um atraso mental:

“Como se vê, são eloquentes vestígios de uma religião atrasada e africana que, transportada para o Brasil, aqui se misturou com as cerimônias populares da nossa religião e outras associações e seitas existentes, resultando de tudo isso uma perigosa amálgama, que só serve para ofender a Deus e perverter a alma”. (RODRIGUES, 1977, p.260).

Para além da constatação de que o candomblé seria uma religião totêmica e animista, o trabalho realizado por Rodrigues (1977) se destaca por ser um dos primeiros estudos que visa dar conta não só da procedência e tipos raciais negros, mas também analisar este elemento na sociedade brasileira. Rodrigues (1977) sobressai não apenas os principais troncos negros, mas salienta ainda grupos menores, tais como os maometanos ou malês: “[...] em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos que assemelham-se ao árabe, usado entre os ussás, que figuram ter hoje combinado com os nagôs [...]”. (RODRIGUES, 1977, p.41).

A maioria das revoltas negras ocorridas na Bahia, segundo Rodrigues (1977) foram articuladas por este grupo sendo de sua natureza cultural e étnica fruto dos anos, ainda na África, do processo de islamização². O autor conclui ainda que estas revoltas seriam

² Conforme Marzano (2011), a islamização da África Ocidental não se deu a partir de conquistas territoriais. O fator principal da expansão muçulmana nesta região foi o comércio transaariano, que envolvia a África Ocidental e o norte do continente. O processo ocorreu após a consolidação da conquista árabe ao norte, se iniciando a partir do século IX. Esse comércio envolvia a captura de escravos que eram levados ao norte do continente. Esse

acarretadas por “germes de rebelião plantados pelo islamismo” (RODRIGUES, 1977). Lopes (2011) também tem a mesma opinião, pensando inclusive em uma quase *jihad* ou uma intencionalidade em converter os negros da Bahia ao islamismo.

Entretanto, a maior contribuição de Rodrigues (1977) para a presente análise é uma listagem de “[...] raças e povos africanos de cuja introdução no Brasil há provas certas e indiscutíveis” (RODRIGUES, 1977, p.261) sendo utilizadas poucas fontes aduaneiras brasileiras e de relatos de visitantes estrangeiros ao Brasil. Assim, Rodrigues (1977) descreve a procedência dos negros brasileiros:

- 1) Camitas africanos: fulas (berberes (?) tuaregs (?)).
Mestiços camitas: filanins, pretos-fulos.
Mestiços camitas e semitas: bantos orientais.
- 2) Negros bantus:
 - a. Ocidentais: eazimbas, schéschés, xexys, auzazes, pximbas, tembos, congos (Martius e Spix), cameruns.
 - b. Orientais: macuas, anjicos (Martius e Spix)
- 3) Negros Sudaneses:
 - a. mandes: mandingas, malinkas, sussus, solimas.
 - b. Negros da Senegâmbia: yalofs, falupios, sêrêrês, kruscacheu.
 - c. Negros da Costa do Ouro e dos Escravos: gás e tshis: achantis, minas e fantis (?) jejes ou ewes, nagôs, beins.
 - d. Sudaneses centrais: nupês, haussás, adamauás, bornus, guruncis, mossis (?).
- 4) Negros Insulani: bassós, Bissau, bizagós. (RODRIGUES, 1977, p.261)

Mesmo desenvolvendo uma lista tão detalhada, Rodrigues (1977) destaca que:

Será escusado dizer que a esta enumeração bem podem e devem ter escapado muitos povos negros que, principalmente no curso dos três primeiros séculos do tráfico, não deixaram de sua passagem vestígios e documentos. Seguramente, africanos de muitas outras nacionalidades haviam de ter entrado no Brasil. [...] apenas nos preocupam aqui aqueles povos negros que, pelo número de colonos introduzidos pela duração da sua imigração, ou pela capacidade e inteligência reveladas, puderam exercer uma influencia apreciável na constituição do povo brasileiro. (RODRIGUES, 1977:261-262).

Tal listagem pode ser lida não apenas como uma classificação de procedência étnica dos negros, mas também como uma lista da formação do candomblé, dando maior ênfase, como já colocado, ao elemento Nagô. Tal fato não é passado de forma despercebida por autores subsequentes a Rodrigues (1977): Landes (2002) também afirma a "primazia nagô" no candomblé baiano, seguida por Bastide (2001) e, de forma geral, por Verger (1981, 1995, 1998 e 2009).

tráfico teve início com as guerras santas, incluídas no processo de expansão do islamismo para o norte da África e para a Europa mediterrânea.

Ramos (1946), assim como Rodrigues (1977), encontra dificuldades para delimitar a procedência étnica do negro trazido para o Brasil (Nagô, Mina, Angola ou Moçambique), tendo em vista que, no período escravista, o que era levado em conta era a saúde e força do negro, não sua procedência. Ramos (1946) segue as conclusões de Rodrigues (1977) quanto à primazia dos sudaneses na Bahia, destacando, porém, a presença dos bantos e uma possível polarização entre estas duas etnias. Desta forma, divide a raça negra em três grandes troncos:

- 1) Culturas sudanesas – Yorubas (Nigéria) : Nagô, Ijêchá, Eubá ou Egbá, Ketu, Yebu ou Ijebu e grupos menores: Daomeianos (Gegê, Ewe, Fon); Fanti-Ashanti da Costa do Ouro (grupo Mina: Fanti e Ashanti) e grupos da Gâmbia, Serra Leoa, Libéria, Costa da Malagueta e Costa do Mafin (Agni, Zema e Timiní);
- 2) Culturas Guineano-sudanêsas islamizadas: Peuhl (Fulah, Fula); Mandinga (Solinke, Bambara); Haussa do norte da Nigéria e grupos menores – Bornús e Gurunsi;
- 3) Culturas Bantus: Inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra Costa (RAMOS, 1946, p. 280 e ss)

Tentando não se fechar em um possível erro descritivo dos negros que vieram para o Brasil, Ramos (1946) conclui:

[...] É preciso assinalar que essas sobrevivências culturais não existem em estado puro, nem são facilmente identificáveis [...] É possível que futuras pesquisas identifiquem novos padrões culturais; serão elementos que, parece, irão congregiar em torno dos padrões principais referidos. (RAMOS, 1946, p.280).

A tentativa de Ramos é a de justificar um “Paradigma da Pureza Negra” (RAMOS, 1946) no Brasil, valorizando as raças negras mais puras e menos miscigenadas e detentoras, em sua análise, de uma cultura e religião “mais autêntica” e mais africanizada. Por outro lado, ao observar os negros que se miscigenavam étnica e culturalmente ao elemento brasileiro, Ramos (1946) percebia uma cultura vista como inferior devido à mistura. Se Rodrigues (1977) deu primazia aos sudaneses, Ramos (1946) a concedeu aos bantos.

Entre as culturas negras no Brasil este autor destaca quatro de maior influência: Iorubá/Nagô (onde ressalta a primazia da língua iorubá sobre as demais), as culturas Daomeianas e Fanti-ashanti, as Negro-maometanas e a Banto. Sobre esta última afirma: “[...] O exclusivismo de Nina não deve ser substituído por outro exclusivismo [...]”. (RAMOS, 1946, p.330).

Neste contexto histórico de percepção do negro pela sua “nação” de origem, que não denotava sua origem geográfica, é que as casas ou terreiros de candomblé se formaram

em Salvador/BA, tendo as grandes nações ou grandes aparatos étnicos e culturais como guarda-chuvas para sua existência. Landes (2002), pesquisando na década de 1930 a proeminência feminina na direção dos terreiros de candomblé, destaca como as casas de origem nagô seriam as maiores, as mais prósperas e as que mais teriam guardado o capital cultural da religiosidade africana. Pierre Verger (1981, 1995, 1998 e 2009) e Roger Bastide (2001) não são diferentes, todos unânimes em destacar a primazia nagô no candomblé.

Anos subsequentes, analisando o xangô do Recife (PE) e questionando um suposto “Mito de Pureza Nagô”, Dantas (1988) produz uma obra onde se questiona se essa “pureza” do culto é acionada intencionalmente, na finalidade de obtenção de status ou proteção contra perseguições ou mesmo se ela existe ou existiu de fato. Dantas (1988) permite então pensar criticamente sobre a formação do candomblé e como esta formação foi mais ativa e intencional por parte dos terreiros e menos passiva e linear como afirmava Rodrigues (1977) e Ramos (1946), elegendo traços identitários e ideacionais que permitiam a certas casas se destacarem de outras, devido a uma determinada identidade mais nagolizada, vista como mais pura e como sobrevivência cultural pelo raciocínio de Rodrigues (1977) e Ramos (1946), em detrimento de casas mais plurais ou com menor bagagem nagô em sua formação.

Ramos (1946) complementa Rodrigues (1977), ao descrever os povos/etnias provenientes de Angola ou Ambundas, Congo ou Cabinda, Benguela e Moçambique. Percebendo as inúmeras regiões e denominações étnicas que estes grupos bantos sofreram. Ramos (1946) destaca as duas principais sob a sua visão: Angola (elemento marcante na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco) e Cabindas, que “[...] são os mesmos Congos, que vieram para o Brasil intimamente ligados aos Angolas, tendo o perfil antro-psicológico quase idêntico e cultura equivalente aos destes”. (RAMOS, 1946, p.334).

Assim, a partir de uma identidade baseada em “nações”, em que há a fixação de traços identitários intencionais para a demarcação de fronteiras (Barth, 2000 e Dantas, 1988), os terreiros de candomblé de Salvador (BA) se formaram em meados do século XVIII (PARÉS, 2007) e do XIX (BASTIDE, 2001), sendo possível esquematizar cronologicamente esse surgimento, como se vê na tabela 1:

Terreiro	"Nação"	Data de fundação
Ilê Axé Iyá Nassô Oká / Terreiro da Casa Branca/ Casa Branca do Engenho Velho/ Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká	Kêtu	1735
Sociedade São Jorge do Gantois/ Terreiro do Gantois ou Axé Yamassê	Kêtu	1849
Ilê Axé Opô Afonjá	Kêtu	1910
Terreiro do Bogum ou Tumba Jussara	Angola	1919
Terreiro do Alaketu	Kêtu	1836 (?) ou 1867
Ilê Axé Oxumarê	Kêtu	1836
Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Axipá	Culto aos Eguns, mas com raízes em Kêtu	1980
Ilê Babá Agboulá	Culto aos Eguns, mas com raízes em Kêtu	Primeiro quarto do século XX (sem data precisa)

Tabela 1. Principais terreiros de candomblé, ou os mais tradicionais de Salvador/BA, e suas datas de fundação.
Fonte: Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador, 2007.

De casas iniciais, atualmente cerca de 1.500 outros terreiros são filhos ou saíram ou se desmembraram destas casas e se constituíram como terreiros autônomos (MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR, 2007). O candomblé, seja por fatores étnicos ou pela necessidade religiosa, se formou em Salvador tendo o elemento negro como seu aglutinador e motor de existência (VERGER, 1981; BASTIDE, 2001).

Por fim, a conclusão de Ramos (1946) é de suma importância para a compreensão da formação do candomblé, ou melhor, frisando, dos cultos afro-brasileiros, na cidade do Rio de Janeiro:

Pela primeira vez, no 'O Negro Brasileiro' identifiquei a procedência angolana-congolêsa para a maior parte das macumbas do Rio de Janeiro e algumas da Bahia. Os nossos estudiosos apenas haviam acentuado a contribuição linguística de origem bantu, não realizando nenhuma pesquisa sistematizada com relação às outras formas de cultura". [...] Esta identificação foi realizada num sentido amplo, nas minhas pesquisas na macumba do Rio (1934) e hoje os estudiosos da etnografia negra já falam comumente em religiões e cultos de 'procedência bantu', em macumbas de 'origem 'angola-congolêsa', em sincretismos 'gegê-nagô-bantu', etc. [...] (RAMOS, 1946, p.335-336)

Assim, apesar de uma forte formação angola-congolêsa e mina nos grupos negros no Rio de Janeiro e, conseqüentemente, na formação das matrizes religiosas afro-brasileiras,

Rocha (2000) percebe a proeminência de um Modelo Nagô ou Kêtu nos candomblés formados na cidade. O principal motivo, sem dúvidas, foi uma segunda diáspora de negros da Bahia para o Rio de Janeiro, entre o final do século XIX e meados do século XX, sendo a escravidão, a busca por empregos e melhores condições de vida os principais motivos deste segundo deslocamento (SOARES, 1988)³.

Ao analisar a formação histórica do candomblé no Rio de Janeiro, se pode pensar, com certeza, em uma segunda diáspora negra ou uma diáspora de candomblé ocorrida. A chegada de migrantes baianos praticantes, aí incluídos muitas ialorixás e babalorixás⁴, no fim do século XIX e início do XX, pode ser entendida como uma remodelação ou adaptação da religião ao Rio de Janeiro.

Sobre esta leva de dirigentes vindos da Bahia, a ialorixá Maria de Xangô, em entrevista, descreve a chegada de seu avô, Cristóvão dos Anjos, fundador do Ilê Ogum Anaeji Igbele Ni Oman:

Eu vim com meu avô com oito meses, aqui ele veio e fundou... comprou este terreno. Primeiro ele morou no Gramacho, que ele veio junto de Salvador. Na época é que veio quase todos os pais de santo antigo né? Pra cá, e aí né [veio] o finado Joãozinho da Gomeia, finado Bobó, finado Seu Álvaro Pé Grande, finada Senhorazinha. [Meu avô] veio nessa leva com eles todos para cá. Cada um se localizaram num lugar e meu avô pegou e comprou isso aqui, esse imóvel aqui na Rua Eça de Queiroz 17, Pantanal, quadra 69, e aqui ele fundou o axé, mas ele continuava dando assistência na casa da Bahia, o axé da Bahia [é] que foi [fundado] pelos africanos. (PEREIRA, *et alii*, 2012)

Com essa nova migração, que pode ser considerada como uma nova diáspora negra, a formação dos terreiros de candomblé ou das comunidades de terreiro (CONDURU, 2010) no Rio de Janeiro e em sua Região Metropolitana deve ser entendida como um processo que se instala em um novo contexto: a urbanização.

Analisando a formação destas comunidades de terreiro, Conduru (2010) indica uma movimentação histórica do centro da cidade para as periferias, com a transferência ou mesmo o fechamento das casas que funcionavam em regiões eminentemente negras, como a Pequena África, e arredores. Para Corrêa (2009), frente aos processos de modernização e adaptação da cidade, os locais de culto, passam por uma perseguição, fechamento e

³ Entende-se que a primeira diáspora de negros da Bahia para o Rio de Janeiro tenha ocorrido após a Revolta dos Malês, em 1835.

⁴ Babalorixá: do ioruba "Babá" (pai) + [dos] orixás. Dirigente masculino de um terreiro de candomblé. Recebe esta título após cumprir todos os ritos iniciáticos e que, por ter o direito de utilizar o ifá/jogo de búzios e construir seu terreiro e filhos, é designado como o pai dos orixás daquela casa. Feminino: ialorixá: "Ia" (mãe) + [dos] orixás. Dirigente feminina de um terreiro de candomblé. Como o babalorixá, assume o cargo após ter suas obrigações religiosas cumpridas.

recolhimento de objetos de culto pela polícia, o que os leva a se transferirem do Centro do Rio de Janeiro para os bairros periféricos mesmo no século XIX antes do fim da escravidão e no início do XX com Pereira Passos e suas reformas.

Sobre estes locais é interessante observar os apontamentos de Soares (1988) sobre os zungús ou as casas de angu, locais não apenas de venda de alimento, repouso ou meio de fuga da escravidão no século XIX, mas como também possíveis locais de cultos afro-brasileiros. Tais locais estivessem eles no Centro ou em bairros mais afastados da vida econômica e comercial, também eram, conforme os relatos policiais de batidas, "casas ligadas às práticas religiosas" (SOARES, 1988, p.58).

É possível lançar uma hipótese de que tais locais poderiam ter contribuído para a formação das comunidades de terreiro (Conduru, 2010)⁵, como ainda locais de sociabilidade negra, de compra e venda de produtos e de extrema desconfiança para a polícia do século XIX (SOARES, 1988). Assim, apesar das primeiras casas de candomblé serem datadas do final do século XIX (CONDURU, 2010), os "zungús" poderiam expressar o início dessa formação de locais de culto e iniciação de neófitos anteriores aos registros dos terreiros.

Sobre estes zungús interessa a esta pesquisa a descrição, mesmo que superficial, dos espaços edificados e da cultura material ligada aos cultos afro-brasileiros encontrada nas batidas policiais. Através da descrição é possível, por comparação com bibliografia disponível, perceber uma similaridade enorme de elementos que constituem, na atualidade, tais cultos. Quanto aos espaços erigidos, Soares (1988) descreve, a partir de tais relatos policiais que

Nos fundos do prédio, cujo o interior se achava em "grande imundice" o delegado encontrou um quintal, com uma pequena casinhola de tábuas e telhas vãs. Arrombada a porta, ele e seus asseciais depararam com uma cena imprevisível: cinco jovens mulheres negras, completamente nuas, com as cabeças raspadas, conservadas em total escuridão e reclusão. As jovens, como se comprovou depois nas investigações, ficaram vários dias fechadas no pequeno compartimento, a fim de se purificarem as neófitas que deveriam habilitar-se para serem admitidas e receber a fortuna. Quando a escuridão se dissipou, o delegado e sua equipe ficaram ainda mais espantados com a cena seguinte: diversas vasilhas de barro se dispunham no chão de terra da casinhola, algumas com azeite de coco, outras com sangue, ervas, cabeças decepadas de cabritos, búzios, que cercavam o exíguo espaço onde as "neófitas" estavam sentadas (SOARES, 1988, p.65).

⁵ Por "Comunidade de Terreiro", Conduru (2010) indica serem locais em que eram implantados os "axés" ou terreiros e onde pessoas passaram a fixar sua residência, construindo moradias no entorno dos espaços rituais dos terreiros. Assim, poder-se-ia não apenas ter uma vida ligada ao terreiro e ao culto, mas também usufruir de uma rede de mútua ajuda entre os diversos membros ali residentes quanto a dinheiro, saúde e alimentação, por exemplo.

Se a descrição for observada comparativamente aos relatos etnográficos e historiográficos atuais referentes a uma "feitura de cabeça", ou seja, à iniciação nos cultos afro-brasileiros (BENISTE, 1997 e VOGEL, 1993) é possível concluir que se tratava mesmo de uma iniciação de iaô (nome que recebem os neófitos em muitos cultos afro brasileiros).

Em outro caso policial, Soares (1988), ao descrever a visão de um jornalista que noticiava o fato, utiliza o relato para compor uma descrição da cultura material relacionada aos cultos afro-brasileiros, podendo, da mesma forma que o espaço construído, ser comparado às descrições atuais da cultura material correlatas às religiões afro-brasileiras e, em especial, ao candomblé:

[...] 4 jabutis, um cesto com crânios humanos, cabeças de cabritos, 7 peles de cabritos, argolas de diversos tamanhos, uma frigideira com vários bustos, colados com uma substância que parecia uma argamassa e tinha o formato de bolo, chocalhos de diversos tipos e tamanhos, e búzios em grande quantidade. Além disso a polícia apreendeu tambores "africanos", colares e um baú velho com roupas que provavelmente tinham uso ritual, pois o jornalista que cobriu a diligência disse serem "fantasias". Muitos outros objetos escaparam do olhar minucioso do repórter (SOARES, 1988, p.66-67)

Em outra incursão policial batida contra essas casas de "dar fortuna" (SOARES, 1988) é possível ainda perceber mais da cultura material destes locais e como eles eram procurados para males relacionados à alma e também para "males físicos":

[...] Na casa, localizada no antigo Pendura Saia, o subdelegado encontrou diversos vasilhames de barro com raízes, pós e águas, onde havia grandes favas. Uma grande variedade de búzios ervas e caramujos também foram encontradas. Em um dos quartos as autoridades depararam com numerosa quantidade de imagens de santos, desde santos católicos até indecifráveis totens "africanos". (SOARES, 1988, p.82-83)

Sobre tal relato se poderia dizer que, por semelhança com a cultura material utilizada nos cultos afro-brasileiros atualmente (BENISTE, 1997 e VOGEL, 1993), as favas poderiam ser o *obi* (*Cola acuminata*), uma noz africana utilizada em ritos de candomblé e umbanda, os caramujos poderiam ser os bois de Oxalá ou Igbin (*Achatina fulica*), animal utilizado em sacrifícios e para a iniciação de neófitos, e as numerosas imagens poderiam se configurar como um "proto-congá", ou mesmo um congá, altar utilizado na umbanda que contém as imagens de santos católicos, orixás e entidades caboclas (Maria Molambo e suas variantes, Exus, Ciganos/Ciganas, Boiadeiros, Caboclos e Índios).

Ainda no texto de Soares (1988) se pode notar a presença de negros forros, livres, escravos e os contatos destes entre si e com africanos vindos de outras regiões do Brasil após

o fim do tráfico atlântico. Tal situação colocaria tais pessoas em relação, o que poderia ocasionar trocas religiosas ou absorções de elementos religiosos externos aos indivíduos. Além deste contato pessoal é possível pensar em interseções entre regiões, como Bahia e Rio de Janeiro, em sistemas de fluxo e contrafluxo de culturas, o que, em ambas as situações, poderia ser lido como uma cultura em diáspora.

Conduru (2010), ao analisar a formação dos terreiros, afirma que "se delineia um panorama extenso de comunidades de candomblé no Rio de Janeiro vinculadas a comunidades baianas de várias nações, em paralelo à continuidade das comunidades anteriormente constituídas na cidade e na região" (CONDURU, 2010, p.14). É na interação, na troca de experiências e mesmo na necessidade da perpetuação da crença que tais comunidades religiosas se desenvolveriam.

A formação dos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro no início do século XX pode ser dividida em três interpretações quanto à origem dos membros desta religião. Tais leituras, de certa forma opostas, afirmam a maior ou menor presença de baianos na formação do candomblé carioca, a sua ausência ou ainda a presença de pessoas de outros estados da federação.

A primeira interpretação, mais ligada ao elemento negro presente no Rio de Janeiro pode ser vista na obra de João do Rio (2006, p.54), em sua célebre descrição sobre a religiosidade carioca, na qual afirma que "[...] as casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheias de negros baianos e de mulatos". Também Caldas (2008) destaca a presença de uma religiosidade africana, visível inclusive em "médicos" ou curandeiros negros, de origem angolana, na Corte Imperial, para os quais membros da elite carioca buscavam as curas de seus males.

As pesquisas de Lima (2012) indicam, pelo viés da arqueologia, a presença de uma religiosidade africana no Cais do Valongo. Uma prova de que as concepções de magia, de proteção do corpo e do culto à ancestralidade estavam presentes entre os negros já desde o início do século XIX.

Netto (2010) consegue indicar a existência de axés que não possuem ligação alguma com Salvador, mas sim com a África. O que liga alguns terreiros cariocas não à tradição baiana, mas sim a uma migração direta de africanos para o Rio de Janeiro:

Guaiaku Rosena, africana, natural de Allada – Benim, que veio para o Brasil em 1864 (...) para o Rio de Janeiro, fundou um terreiro no bairro da Saúde, com o Asé Podabá-Jeje”. O que é confirmado por Mejitó Helena de Dan, bisneta de santo de Guaiaku Rosena, em seu depoimento contido nesse mapeamento: O nosso (asé) aqui do Rio, especialmente o da minha casa, é o Jeje original, oriundo da África, mas não tem descendência da Bahia. É Jeje do Rio de Janeiro mesmo. (NETTO, 2010, s/p.).

Gomes (2003) defende, para a procedência não “baiana” pura, de “que os baianos, por mais importantes que possam ter sido na constituição de uma cultura popular urbana na cidade do Rio de Janeiro, necessariamente dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados” (GOMES, 2003, p. 179). Assim, deste mesmo autor temos a constatação de que:

Deve-se sempre ter em mente, enfim, que a experiência afro-brasileira na Corte, depois Capital Federal, é necessariamente multifacetada e não pode, de forma alguma, se restringir à trajetória de alguns indivíduos destacados em uma comunidade da região portuária da cidade (GOMES, 2003, p. 198).

Já Moura (1995) oferece outra perspectiva na qual os baianos teriam uma maior proeminência na fundação de tais casas:

Os baianos se impõem no mundo carioca em torno de seus líderes vindos dos postos do candomblé e dos grupos festeiros, se constituindo num dos únicos grupos populares no Rio de Janeiro, naquele momento, com tradições comuns, coesão, e um sentido familístico que, vindo do religioso, expande o sentimento e o sentido da relação consanguínea, uma diáspora baiana cuja influência se estenderia por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois na Cidade Nova, povoados pela gente pequena tocada para fora do Centro pelas reformas urbanas (MOURA, 1995, p. 43).

Rocha (2000), se alinhando à proeminência baiana no candomblé e consequentemente na formação social carioca, pode ser citado como defensor dessa presença baiana marcante nos candomblés do Rio de Janeiro, pois afirma que:

Ao longo da segunda metade do século XIX concentraram-se na cidade do Rio de Janeiro, em número significativo, negros baianos que constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes, que, na virada do século, estavam dispersos pela cidade, com ocupações variadas (ROCHA, 2000, p. 21).

Em entrevista ao Inventário Nacional de Registro Cultural do Candomblé no Estado do Rio de Janeiro (2012), Ivanir dos Santos babalaô⁶ de grande destaque no Rio de

⁶ Sacerdote do culto ao Ifá, assemelha-se ao babalorixá/ialorixá, mas não incorpora seu orixá guia. O culto ao Ifá é considerado mais um dos cultos afro-brasileiros (CACCIATORI, 1988). O Ifá pode ser compreendido como um orixá ligado à adivinhação do futuro e do destino, tendo o babalaô como seu sacerdote e dirigente de

Janeiro) fala sobre a preponderância da Bahia na formação do candomblé e da ligação entre as cidades de Salvador e do Rio de Janeiro neste contexto. Ele destaca ainda a importância desta ligação na tradicional raiz do Bamboxê, originado na Bahia, e com representação na capital fluminense.

É...o velho Bamboxê, tem algumas coisas [que] ainda se fala sobre ele, mas ainda não deu a ele a grandiosidade que foi o seu papel na organização do Candomblé na Bahia, primeiro, né nos primeiros Candomblés. Também como sacerdote que orientou e fez também algumas sacerdotisas importantes naquele período, né, tanto que dizem e eu já ouvi da família dos mais velhos, que ele quando veio para o Brasil veio pra primeiro dar autorização para raspar primeiro Oxum, aqui, e disseminar o [incompreensível], o popular jogo de búzios, que vai ser mais disseminado ainda por Benzinho seu neto, né depois. Pra você ter ideia que eles tem um papel importante não só na organização do candomblé mesmo, né, conta umas histórias que o candomblé nasce como roda nessa forma que a gente conhece hoje em parte, né, essa forma... , é... quando ele é preso, né, na Bahia, quando ele é solto é feita uma recepção pra comemorar a saída dele, e fazem uma roda, né , então dizem isso, eu já ouvi falar sobre isso. Agora o que todo mundo sabe é que a roda de Xangô foi um ritual criado por ele, criado de Xangô. Então, todas as casas tradicionais, como a casa Branca, o Axé Opô Afonjá, o Gantois tem essa roda, pode variar um cântico ou outro, uma forma de fazer, mas todos têm essas casas, isso é uma herança direta dele, né da prática religiosa, né de organização deles, dos Obá de Xangô, nasceu o Opô Afonjá, todo mundo sabe, né que [incompreensível] foi inspirado, né por ele. É... ele teve uma importância, não só como sacerdote mas como babalaô na Nigéria, ele é o líder espiritual e político de seu povo, ele é o guardião do seu povo, né [sic], e ele cumpriu bem esse papel. E depois também o seu neto, Benzinho, de qual a família hoje que existe basicamente aqui, é. na Bahia e aqui, é justamente a de Benzinho, seu neto, né, que é a mãe Regina de Bamboxê, a Tia Irene, é, Mãe Caetana, [incompreensível] que hoje tá no Pilão de Prata, né, essas famílias vem de Benzinho, que era neto de Bamboxê e que continua perpetuando todo o trabalho. Então costume dizer que o candomblé brasileiro, ele deve a essa família muita coisa, né... a essa família muita coisa (PEREIRA, *et alii*, , 2012, s/p).

Quanto à presença de indivíduos de outros estados da federação na formação do candomblé carioca, o próprio Rocha (2000) informa que, na formação do Axé de Mesquita, fundado após 1926, por Dona Pequena e por seu marido, João Bankolê, “[...] juntou-se tia Bibiana (Oxalá) que veio de Recife” (ROCHA, 2000, p.26-27).

seu culto. Este oráculo pode ser composto de sementes de dendê (*Elaeis guineensis Jacq. var. idolatraca*) ou por búzios (*Monetaria moneta*) sendo utilizados 16 ou 32 sementes/búzios na sua composição (BENISTE, 1999). Conforme Cacciatore (1988, p. 142), ele “[...] é a palavra de Orumilá (um dos títulos do Deus Supremo, como conhecedor do futuro) e assim faz parte da Divindade, da qual é mensageiro da luz [...]”. O babalaô se utiliza do Opelê Ifá ou Rosário de Ifá para o manuseio do jogo, sendo tal objeto constituído de: “[...] oito meias nozes de dendê (ou búzios com fundo cortado) ligadas por elos de metal ou trança de palha da Costa, deixando no centro um espaço maior. Uma das postas, masculina, é terminada por um nó, a outra, feminina, por 4 ou 5 fios de palha da Costa ou linha [...]. Só o Babalaô verdadeiro, sacerdote de Ifá, tem direito a servir-se do opelê. Jogado dentro de um círculo de colares sagrados (colar de Ifá) ou esteira ou peneira de palha, com colares e búzios ao redor, o opelê deve cair em forma de U, com o lado aberto voltado para o Babalaô [...]” (CACCIATORE, 1988, p. 194-195).

A partir destas três formas de interpretar a formação do candomblé do Rio de Janeiro se tem a clara percepção de que houve a somatória de cultos aos ancestrais. Estes cultos já existiam devido aos negros de diversas origens desembarcados majoritariamente no Cais do Valongo. Ao mesmo tempo dirigentes baianos, e de outros estados brasileiros migrados, se somaram na composição de uma religião que, claramente, tem origens diversas. Apesar das formas específicas de adoração, a cultura negra em diáspora na capital federal, pôs tais pessoas em contato, resultando assim num amálgama religioso que pode ser considerado genericamente como a gênese dos terreiros de candomblé carioca.

A partir dos estudos de Conduru (2010) se pode historicizar a formação de tais terreiros na seguinte ordem cronológica dos acontecimentos, conforme a tabela 2 abaixo. A historicização somada a uma visão geográfica da diáspora das casas na formação do candomblé interessa ao presente artigo, pois situa a formação das casas aqui analisadas ou das casas mães⁷.

O Mapa 3, a seguir, apresenta esse movimentação e atenta para seu fluxo concêntrico a partir da região portuária ou central do Rio de Janeiro para as periferias da cidade, para a Baixada Fluminense e Região de Niterói e São Gonçalo, impulsionada, sobretudo, pela pressão urbana contra tais cultos e pela necessidade de espaço para as casas se expandirem com novos membros (Rocha, 2000).

Período	Movimentação geográfica ou diaspórica	Principais Comunidades ou Casas de Candomblé e suas características
Da Segunda metade do século XIX até a década de 1930	Instalação das primeiras casas conhecidas nos bairros centrais da cidade do Rio de Janeiro	Destaque para líderes como Rodolfo Bamboxê, João Alabá, Cípriano Abedé e Mãe Aninha ("nação" "Kêtu"); de Rozena Besseim, Domotinha de Oiá e Natalina de Oxum ("nação" "Jêje") e Joãosinho da Gomeia, João Lessenge e João Gambá ("nação" "Angola"). Após a morte de muitos dirigentes algumas casas fecham ou se dispersam em novas casas com seus antigos membros. O período se caracteriza por certas discontinuidades quanto aos locais de instalação, do culto e permanência dos dirigentes no Rio de Janeiro. Há uma forte migração de baianos para o Rio de Janeiro no período.
Anos de 1940	Transferência das comunidades para o subúrbio da cidade do Rio de Janeiro ou para a Baixada Fluminense	Caracteriza-se pelo duplo movimento de fechamento de algumas casas e abertura de outras pelos ex- membros das casas encerradas. Ao mesmo tempo, outras casas se consolidam no cenário do candomblé carioca. Podem ser descritas como casas fundadas a partir deste

⁷ O Mapeamento dos Terreiros de Candomblé de Salvador (2007) indica que as "casas mães" são aquelas que, obedecendo ao funcionamento do candomblé, permitiriam a determinados membros, após sua formação concluída nesse culto, saírem de suas casas e fundarem novas. Isso torna o terreiro nascente "filho" ou "da descendência" da "casa mãe".

1 - Da segunda metade do século XIX até a década de 1930. 2 - Anos 1940. 3 - Anos 1950 aos dias atuais.
Fonte: Adaptado de Conduru (2010).

A partir da Tabela 2 e dos dados de Conduru (2010) podemos perceber um movimento que, surgindo no Centro do Rio de Janeiro, se transfere primeiro para bairros mais afastados da região central e portuária ocupando áreas distantes do centro administrativo e econômico da cidade. Isto lhes deixa longe das perseguições policiais Corrêa (2009). Inicialmente era composto por migrantes de diversas áreas do Brasil e baseado numa religiosidade fundamentada na ancestralidade.

Após essa primeira diáspora, o movimento se dirige para as periferias da capital em busca de locais em que estivessem distantes da perseguição policial e que, concomitante a isso, permitissem a formação de terreiros maiores e mais adaptados às necessidades de uma crescente clientela e de neófitos iniciados Corrêa (2009).

Após a década de 1950, há uma considerável expansão dos terreiros, determinada pelo seu crescimento e pelo desmembramento em novas casas sob a direção de iniciados que, completados em suas obrigações, tinham autorização para fundar suas próprias roças, o que confere à Baixada Fluminense e Zona Oeste do Rio de Janeiro grande número de terreiros, que se formaram nessa fase.

Tendo em vista o conjunto de casas visíveis na cidade (mesmo sem um inventário total das mesmas), perceber essa movimentação do Centro para as periferias, ou mesmo para fora da cidade do Rio de Janeiro, é de extrema importância, pois ilustra não apenas essa “diáspora” de casas, mas a movimentação dos próprios dirigentes no intuito de se estabelecerem em locais adequados e assim formar seus filhos, clientela de jogo e prosseguirem com o atendimento aos orixás⁸.

A partir dessa amostra, podemos perceber que marcos físicos denotaram e ainda denotam sua presença nestas paisagem, sendo traços não apenas da presença das casas nas periferias do Rio de Janeiro, mas também marcos desta “diáspora” ocorrida e, que sob outro aspecto - o da continuidade do movimento -, ainda ocorre:

Os templos, embora inseridos no cenário arquitetônico urbano-periférico, podiam ser distinguidos – e ainda o são – através da presença de sinais diacríticos, como a

⁸ Rocha (2000) indica, por exemplo, que teria sido o próprio Xangô, patrono do Terreiro, o responsável pela transferência do Opô Afonjá do bairro de São Cristóvão para o atual bairro de Coelho da Rocha (São João de Meriti), pois este orixá desejava um espaço maior onde pudesse se manifestar mais livremente, longe de vizinhos que se incomodassem com as festas.

bandeira de tempo (mastro fincado no solo, na entrada do terreno, onde tremula uma bandeira branca) e as quartinhas (potes de barro), colocadas sobre os muros e telhados. (BARROS, 2000, p. 31).

Desta maneira, elementos utilizados intencionalmente se tornaram marcos destes terreiros e continuam sendo subsídios para a identificação, descrição e análise destes locais de culto, bem como de seus membros e de sua religiosidade. Tais elementos podem ser utilizados, como defendeu Pereira (2013b) como marcos paisagísticos para a percepção das formas de implantação e mesmo funcionamento destes locais religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, podemos perceber como a formação dos terreiros de candomblé e mesmo dos/das dirigentes que estavam em seu comando possuem procedências diversas e, ao mesmo tempo, apresentam vertentes geográficas distintas para o culto no Rio de Janeiro. Também é possível perceber como houve um movimento concêntrico - do Centro para o Grande Rio - na diáspora das casas e suas consequentes expansões, o que nos permite pensar neste desenvolvimento como uma nova diáspora da cultura afro-brasileira.

A diversidade de procedências e de seus/suas dirigentes nos informa sobre um quadro diversificado de ramos do candomblé, o que, por essa leitura, seria opositor à primazia nagô defendida por Bastide (2001) ou Landes (2002), que defendem uma primazia baiana sobre os candomblés. De forma semelhante, reforçam os dados tão criticados de Nina Rodrigues e Arthur Ramos quanto à procedência e influência banto e sudanesa no Brasil (o que não permite, contudo, validar as primazias étnicas dos autores).

Sobretudo, o artigo apresenta uma sistematização inicial sobre a formação dos candomblés cariocas e como ele não está ligado apenas à escravidão ou à migração baiana para o Rio de Janeiro, mas sim a diversas origens e, por conseguinte, diversas "nações" e tradições de culto à ancestralidade afro-brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, José Flávio Pessoa de. **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro, Contracapa, 2000.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.
- BENISTE, José. **Orum, Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **Capital cultural, escuela y espacio social**. México: Siglo Veinteuno, 1997.
- CACCIATORI, Olga Guidolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CALDAS, Glícia. **Munganga Nzambiri: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888)**. 125f. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em História Comparada, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras e Negros bantos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CONDURU, Roberto. "Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX". In: **Revista Topoi**, v. 11, n. 21, jul.-dez. 2010, , p. 178-203.
- CORRÊA, Alexandre Fernandes. **O Museu Mefistofélico e a distabuzação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil**. São Luis: EDUFMA, 2009.
- DANTAS, Beatriz Goés. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FLORENTINO, Manolo. **Em constas negras: um história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- GOMES, Tiago de Melo. "Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930". In: **Afro-Ásia**, Salvador, UFBA, v. 29-30, 2003.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HEYWOOD, Linda. (Org.) **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2009.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ. 2002.

LIMA, Tania Andrade. **Arqueologia da Diáspora Africana, Rio de Janeiro, século XIX: o cais do Valongo**. Comunicação feita à 4ª Reunião da SAB Sudeste: Novos problemas, novos enfoques, novos resultados. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 05 a 07 de novembro de 2012.

LOPES, Neil. **Novo dicionário banto do Brasil**: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MAPEAMENTO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE SALVADOR. CEAO/SEMUR/SEHAB, 2007. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em 25 de outubro de 2012.

MARZANO, Andrea "A presença muçulmana na África" In. CAMPOS, Adriana Pereira; SILVA, Gilvan Ventura da. **Os Reinos africanos na Antiguidade e Idade Média**. Vitória: GM Editora, 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2002.

MILLER, Joseph. "África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850". In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, p. 29-80, 2009.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NETTO, Márcia Ferreira (Org.). **Mapeamento dos terreiros de candomblé do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2010.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Rodrigo; MOURÃO, Tadeu; CONDURU, Roberto; GASPARG, Anderson; RIBEIRO, Maíra. **Inventário nacional de registro cultural do candomblé no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Musas, 2012.

PEREIRA, Rodrigo. **No reino das duas senhoras: etnografia do Rito do Axêxe Ilê Omô oyá (São Gonçalo, Rio de Janeiro)**, 219 f. Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2013a.

PEREIRA, Rodrigo. **Espaço e Cultura Material em Casas de Candomblé no Rio de Janeiro**, 315 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, 2013b.

PRICE Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro, Pallas/Universidade Candido Mendes, 2003.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo mundo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

RIO, João do. **As religiões do Rio (1904)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ROCHA, Agenor Miranda. **As nações Kêtu: ritos e crenças: os Candomblés antigos do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.

RODRIGUES, Nina. **As colectividades anormaes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras. 1977.

SINGLETON, T.; SOUZA, M. A. T. de. "Archaeologies of African Diaspora: Brazil, Cuba, and United States". In: MAJEWSKI, T.; GAIMSTER, D. (Eds.). **International Handbook of Historical Archaeology**. New York: Springer, p. 449-469, 2009.

SLENES, Robert. "Malungu, Ngoma vem!": África coberta e descoberta no Brasil". *Revista USP*, número 12 (dez./jan./fev., 1991-1992). 2ª edição **Cadernos do Museu de Escravatura**. N.1 ano 1, Luanda, 1995.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. **Zungu**: rumor de muitas vozes. Rio de Janeiro, Prêmio Memória Fluminense, Arquivo Estadual do Rio de Janeiro, 1988.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Corrupio, 1987.

_____. **Dieux d'Afrique**. Paris: Revue Noire, 1995a.

_____. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

_____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: EDUSP, 1999.

WAGNER, R. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

VOGEL, Arno. **A galinha d'angola**: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira . Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

Artigo recebido em maio de 2014. Aprovado em setembro de 2014.