

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**CLARISSA ADJUTO ULHOA**

**“ESSA TERRA AQUI É DE OXUM, XANGÔ E OXÓSSI”:  
UM ESTUDO SOBRE O CANDOMBLÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA**

**Goiânia**  
**2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**“ESSA TERRA AQUI É DE OXUM, XANGÔ E OXÓSSI”:  
UM ESTUDO SOBRE O CANDOMBLÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA**

**Clarissa Adjuto Ulhoa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pesquisa e Pós-graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** Identidades, Fronteiras e Culturas de Migração.

**Orientador:** Prof. Dr. Alexandre Martins de Araújo

**Goiânia**  
**2011**

**CLARISSA ADJUTO ULHOA**

**“ESSA TERRA AQUI É DE OXUM, XANGÔ E OXÓSSI”:  
UM ESTUDO SOBRE O CANDOMBLÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA**

Dissertação defendida no Programa de Pesquisa e Pós-graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás para a obtenção do grau de Mestre em História, aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes argüidores:

---

Professor Dr. Alexandre Martins de Araújo  
Universidade Federal de Goiás - UFG  
Orientador/Presidente

---

Professora Dra. Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal  
Universidade Federal de Goiás - UFG  
Examinadora

---

Professor Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira  
Universidade Estadual de Goiás - UEG  
Examinador

---

Professor Dr. Eduardo Gusmão de Quadros  
Universidade Estadual de Goiás - UEG  
Suplente

A meus pais:  
Cristina e Cirano

Aos candomblecistas e  
umbandistas de Goiânia

A Oxalá, pai de todos os Orixás

Lembro-me de um amigo de Ibadan, profundamente iorubá, ensinando-me realidades que desconhecemos. Dizia-me ele: “Não posso derrubar aquela árvore que está na frente da minha casa, porque nela mora um deus. Eu deixaria um deus sem casa se pusesse abaixo a árvore”. Quis saber, no caso de haver absoluta necessidade – pode acontecer – de por a árvore abaixo, se nada poderia ser feito. Resposta: “Poderia, claro. Seria preciso que eu realizasse uma série de cerimônias para aplacar o deus da árvore e obter sua licença para derrubá-la. Até para tirar um galho da árvore é preciso pedir licença”. Fez uma pausa, antes de concluir: “Porque, você sabe, num galho pode morar um pequeno deus”. Aí, sorriu e acrescentou: “Porque você também sabe, há deuses pequenos”.

**Antônio Olinto**

## AGRADECIMENTOS

Longo e árduo. Eu sempre soube que seria assim o caminho que percorreria em busca de concluir minha pesquisa de mestrado e o meu trabalho dissertativo. E neste exato momento, diante de tudo que caminhei até aqui, só posso reiterar: sim, foi um caminho longo e árduo. Mas, ao mesmo tempo em que reconheço as intempéries, me sinto muito privilegiada, pois contei com o apoio de diversas pessoas queridas: familiares, amigos de longa data, amigos que adquiri ao longo da caminhada, pessoas que nem me conheciam direito, mas dividiram comigo um pouco de seu tempo e de sua sabedoria. Todos eles contribuíram não apenas para que eu concluísse este trabalho dissertativo, mas para que eu me tornasse uma pessoa melhor após preciosa convivência. Para cada uma delas eu endereço os meus mais sinceros agradecimentos e divido os méritos conquistados, assumindo sozinha toda a responsabilidade pelos erros que este trabalho contém. Deixo, portanto, o meu muitíssimo obrigado para:

Meus amados pais, Cirano e Cristina, pelo amor incondicional e pelo apoio constante. Tenho a imensa felicidade de poder contar com os conselhos e com a companhia de vocês, além de carregar comigo a tranqüilidade de ter aprendido em casa todos os mais importantes valores;

Meus amados irmãos, Lucas e Lídia, pela companhia constante e por me mostrarem, ao longo de nossa vida juntos, que tem coisas que somente nossos irmãos podem nos ensinar. Um agradecimento especial para minha irmã, que me auxiliou com algumas transcrições;

Meu caro orientador, Professor Alexandre, por ter acreditado em minha proposta e me acompanhado durante todo o percurso, contribuindo com idéias, sugestões, e com a leitura atenciosa do trabalho. Fico grata por ter sido o meu oposto: sempre calmo, “paz e amor”;

Meus queridos interlocutores, candomblecistas e umbandistas, sacerdotes e adeptos em geral, que abriram seus terreiros e dedicaram a mim um pouco de seu tempo, de suas lembranças, de suas vivências. Foram eles os grandes contribuidores deste trabalho. Serei eternamente grata!

Meu namorado, Henrique, grande companheiro, que me auxiliou durante minha pesquisa tanto como fotógrafo, quanto como motorista e co-piloto, além de ser o responsável pela diagramação dos mapas, tabelas e figuras deste trabalho. Obrigada pelo amor e pela paciência;

Minha sempre orientadora, Professora Eliesse, por ter me mostrado dois universos: o da pesquisa e o das religiões afro-brasileiras. Serei eternamente grata pelas oportunidades que me concedeu e por ter sempre acreditado em meu potencial. Minha dívida com você é impagável!

Meu sempre mestre, Professor Eliézer, por ter sido um dos melhores professores que conheci em toda minha vida. Foi principalmente em suas aulas que descobri o meu gosto pela história e pude enxergar em mim mesma determinados potenciais que ainda não conhecia. Obrigada!

Minha dupla de argüidores, Eliesse e Eliézer, a quem, para além do que mencionei logo acima, sou grata por terem aceitado participar de minha qualificação. Obrigada pela leitura atenciosa do trabalho, pelas críticas e sugestões. Tentei aproveitar ao máximo o que disseram!

Meus talentosos colegas do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CIEAA), que foram importantes interlocutores e companheiros em campo. Um agradecimento especial para Professora Mary Anne, que sempre contribuiu para o meu processo de pesquisa e escrita;

Pelos esclarecimentos, pelas portas abertas, e pelas longas (e muito divertidas) conversas, agradeço ao Consultor de Notório Saber do CIEAA, o sacerdote Marcos D'Ávila de Oxalá, que sempre esteve pronto para auxiliar nossa equipe em tudo quanto fosse necessário;

Meus professores da graduação e da pós-graduação, que contribuíram de maneiras diversas para a minha formação acadêmica. Muito obrigada também ao pessoal da secretaria da pós-graduação, eles que sempre se dispuseram a resolver nossas demandas com muita presteza;

Meus colegas, pesquisadores admiráveis, Marcos Paulo, Maria Lemke e Eleuzenira, que em momentos distintos, mas extremamente cruciais, me trouxeram novas idéias, me mostraram novos caminhos, me sugeriram leituras e, principalmente, se mostraram abertos a me auxiliar;

Pelo auxílio na busca dos documentos usados neste trabalho, meus agradecimentos à equipe do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC), do Arquivo Histórico do Estado de Goiás (AHGO) e da Federação Espírita do Estado de Goiás (FEEGO);

Minhas lindas amigas, Talita e Natália, grandes companheiras de congressos e outros eventos do gênero, de conversas intermináveis, de angústias compartilhadas, de elucubrações teóricas, de companhia pura e simplesmente. Muito obrigada, meninas! Contem comigo!

Minhas amadas amigas de longa data, Amanda, Marília, Talita (de novo), Thallita e Viviane, por me agüentarem quando eu estava insuportavelmente cansada e chata, e por me ouvirem falar desse trabalho por horas a fio. Obrigada pelo carinho e pelos momentos de descontração!

Meus queridos amigos do escotismo, que assim como as amigas de longa data, pacientemente me ouviram falar desse trabalho, além de escutarem meus intermináveis discursos sobre respeito à diversidade religiosa. Obrigada pela paciência, pela companhia e pela descontração!

Pelo incentivo financeiro, meus agradecimentos ao CNPq.

## RESUMO

### **“ESSA TERRA AQUI É DE OXUM, XANGÔ E OXÓSSI”: UM ESTUDO SOBRE O CANDOMBLÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA**

Embora tenha se sustentado durante pelo menos três decênios um discurso invisibilizador da presença do candomblé em Goiânia, só sendo reconhecida até então a existência da umbanda, pesquisas apontaram não apenas para sua presença neste município, como também um número considerável de terreiros que se encontram atualmente em funcionamento. Diante dessa presença/ausência do candomblé na capital goiana, torna-se urgente para a historiografia regional a compreensão do processo histórico de sua instalação, associado às particularidades do contexto histórico e sócio-cultural goianiense. Erigida nos anos trinta para atender aos desígnios do projeto moderno das novas elites, projeto este que esteve pautado em um modelo europeu de modernidade, a cidade de Goiânia, com suas avenidas largas e suas promessas de progresso, deveria atuar como o exato oposto da antiga capital, Cidade de Goiás, onde os becos e as casas em estilo colonial revelavam uma indesejada conexão com o passado, com aquilo que se compreendia como arcaico. Sendo assim, este projeto de modernidade sustentou os discursos oficiais de governantes, lideranças católicas, arquitetos e urbanistas, todos diretamente envolvidos na consolidação do mencionado projeto. Historicamente considerado pelos agentes sociais da modernidade como uma prática mística e atrasada, o candomblé não teria a menor possibilidade de freqüentar as agendas culturais dos governantes da jovem capital e, conseqüentemente, dos moradores dessa cidade idealizada. Este pode ter sido um dos motivos que contribuíram para o tardio estabelecimento de terreiros na cidade, o que ocorreu a partir da década de setenta, apesar da migração maciça de nordestinos, atraídos pelas promessas de melhoria de vida e de cuja bagagem cultural fazia parte elementos de diversas religiões afro-brasileiras. Este contexto particular do município de Goiânia possivelmente contribuiu para a maneira como o candomblé ali se delinearía, além das pressões e oposições exercidas pelas religiões cristãs, associadas às repressões policiais.

**Palavras-chave:** Goiânia, religiosidade afro-brasileira, candomblé e cultura de migração.

## ABSTRACT

### **“THIS LAND BELONGS TO OXUM, XANGÔ AND OXÓSSI”: A STUDY ABOUT CANDOMBLÉ IN GOIÂNIA**

Although it has been sustained for at least three decades a discourse obscuring the presence of candomblé in Goiânia, so far only been recognized the existence of umbanda, researchers reported not only for its presence in this city, but also a considerable number of terreiros that are currently in operation. Given this presence / absence of candomblé in Goiania, it is urgent to regional historiography to understand historical process of its installation, associated to the particular goianiense historical context and socio-cultural. Built in the thirties to meet the designs of the modern design of the new elites, this project which was ruled by a european model of modernity, the city of Goiânia, with its wide boulevards and its promises of progress, should act as the exact opposite of the old capital city of Goiás, where the alleys and colonial style houses revealed an unintended connection with the past, with what is understood as archaic. Therefore, this project of modernity upheld the official speeches of leaders, Catholic leaders, architects and planners, all directly involved in the consolidation of the aforementioned project. Historically considered by social agents of modernity as a mystical practice, candomblé would not have minimal chance to be included in cultural process of the government of the young capital, and consequently the inhabitants of the city idealized. This may have been one of the reasons that contributed to the later establishment of terreiro in the city, which occurred from the seventies, despite the massive migration from the Northeast, lured by promises of better life and whose cultural background was part of several african-brazilian religion elements. This particular context of the city of Goiânia has possibly contributed to showing how candomblé would be delineate there, besides the pressures by the opposition and christian religions, associated with police repression.

**Keywords:** Goiânia, afro-brasilian religiousness, candomblé and migration cultures.

## SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS .....	14
LISTA DE TABELAS .....	17
LISTA DE QUADROS .....	18
LISTA DE GRÁFICOS .....	19
LISTA DE MAPAS .....	20
LISTA DE PLANTAS .....	21
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>22</b>
<b>CAPÍTULO 1 – CANDOMBLÉS EM TRÂNSITO</b> .....	<b>34</b>
1.1. OS CANDOMBLÉS DE SALVADOR .....	35
1.2. ELEMENTOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA PROVÍNCIA DE GOIÁS .....	53
1.3.OS CAMINHOS DO AXÉ .....	78
1.4. GOIÂNIA: MODERNIDADE, MIGRAÇÃO E CANDOMBLÉ .....	86
<b>CAPÍTULO 2 – ENTRE SINOS, PALMAS E TAMBORES</b> .....	<b>103</b>
2.1. O CANDOMBLÉ E A POLÍCIA .....	104
2.2. O TERREIRO DE JOÃO DE ABUQUE .....	111
2.3. “AQUI NÃO BATIAM TAMBORES, SÓ PALMAS” .....	126
2.4. A “MACUMBARIA” NA AGENDA CRISTÃ .....	136
<b>CAPÍTULO 3 – TEIAS DO AXÉ NA CIDADE DE GOIÂNIA</b> .....	<b>150</b>
3.1. HIERARQUIAS, TRADIÇÕES E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ .....	151
3.2. USOS DO DINHEIRO E DO PRESTÍGIO NOS TERREIROS .....	168
3.3. O CANDOMBLÉ NAS RUAS .....	183
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>198</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>201</b>

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b>	Um provável calundu retratado no século XVII pelo artista Zacharias Wagener em pintura intitulada “Negertanz”, palavra que significa “dança de negros” .....	44
<b>Figura 2</b>	Homens escravizados retratados no século XVIII pelo artista Jean Baptiste Debret, em obra intitulada “Diferentes nações negras”.....	47
<b>Figura 3</b>	Perspectiva da cidade de São Salvador da Bahia, no ano de 1860 .....	71
<b>Figura 4</b>	Outra perspectiva da cidade no ano de 1860 .....	71
<b>Figura 5</b>	Elevador da Conceição, inaugurado em 1873, símbolo da modernidade baiana e precursor do Elevador Lacerda .....	72
<b>Figura 6</b>	Ganhadores africanos, trabalhadores que se reuniam em “cantos” para oferecerem seus serviços de carregadores de mercadorias e pessoas .....	72
<b>Figura 7</b>	Perspectiva da Cidade de Goiás, no século XVIII .....	73
<b>Figura 8</b>	Contorno imaginário de Nossa Senhora da Aparecida se mistura com as linhas do Plano Urbanístico da cidade de Goiânia .....	90
<b>Figura 9</b>	Contorno demonstra o patê d’oie ou “pé de pato” .....	91
<b>Figura 10</b>	Exercício de alargamento das possibilidades interpretativas do Plano Urbanístico de Goiânia: no lugar de Nossa Senhora da Aparecida, um abebê de Oxum .....	92
<b>Figura 11</b>	Abebê de Oxum .....	92
<b>Figura 12</b>	Propaganda da década de 1940 destinada a atrair trabalhadores para atuarem na construção da nova capital goiana .....	94
<b>Figura 13</b>	Ficha de registro e controle do “Centro Espírita” Rei Ganga preenchida pela Polícia Civil, aberta em 1983 .....	109
<b>Figura 14</b>	Trecho da ata da Federação de Umbanda e Candomblé de Goiás, em que se demonstra a preocupação do grupo em cumprir os requisitos exigidos pela polícia .....	111
<b>Figura 15</b>	João de Abube pousa entre três iaôs recém-iniciadas em seu terreiro, as quais compuseram um dos barcos do ano de 1972 .....	115
<b>Figura 16</b>	Print screen do Blog Colofê .....	117
<b>Figura 17</b>	Pôster de divulgação da caminhada em homenagem aos denominados	

	mestres da tradição afro-brasileira .....	119
<b>Figura 18</b>	Roupa, acessório e paramentas de Oxum provenientes do terreiro iniciado por João de Abuque se encontram no acervo da exposição Lavras e Louvores, promovida pelo Museu Antropológico da UFG .....	119
<b>Figura 19</b>	Dona Brasília conduz adepta de Omolu no terreiro de João de Abuque em noite de cerimônia pública, esta última ocorrida em 1972 .....	121
<b>Figura 20</b>	Dona Geraldina auxilia adepta de Oxum em estado de transe, em 1972	122
<b>Figura 21</b>	Fachada do Ilê Iba Ibomin em três perspectivas distintas .....	124
<b>Figura 22</b>	Convite de reabertura do terreiro após a morte do sacerdote .....	125
<b>Figura 23</b>	Fachada de terreiro umbandista que se autodenomina “Centro Espírita”	131
<b>Figura 24</b>	Parada da Procissão dos Pretos-Velhos na Praça Cívica, em 13 de maio de 1975 .....	133
<b>Figura 25</b>	Quitanda de iaôs no terreiro de João de Abuque, ocorrida em 1972 .....	134
<b>Figura 26</b>	Trecho ameaça de excomunhão aqueles que portassem livros espíritas	137
<b>Figura 27</b>	Trecho do Expediente do Arcebispado de Goiás noticia a suposta renúncia de uma moradora de Santa Luzia ao protestantismo .....	139
<b>Figura 28</b>	Reportagem demonstra como discurso católico conectava espiritismo e loucura .....	140
<b>Figura 29</b>	Reportagem menciona a umbanda e a quimbanda .....	143
<b>Figura 30</b>	Imprensa espírita responde às acusações de loucura por meio de suposta “pesquisa estatística” que procura demonstrar a existência de maior número de católicos em hospícios .....	145
<b>Figura 31</b>	Em busca de se diferenciarem do que chamam de “macumba”, espíritas elencaram uma série de elementos proibidos em cerimônias do espiritismo .....	146
<b>Figura 32</b>	Espíritas argumentam contra o uso do termo “baixo espiritismo” para denominar as “macumbas”, propondo, no lugar, “baixo catolicismo”	146
<b>Figura 33</b>	Única reportagem encontrada em que se menciona a palavra candomblé explicitamente, ao lado da umbanda, da quimbanda e do que chamaram de catolicismos afro-brasileiros .....	147
<b>Figura 34</b>	Outros elementos proibidos no espiritismo são mencionados no intuito de marcarem sua distinção em relação à “macumba” .....	148
<b>Figura 35</b>	Imagem do Caboclo Pena Branca exposta em ponto alto na parede do	

	barracão do terreiro iniciado por João de Abuque .....	162
<b>Figura 36</b>	Representação do Exu Catiço no barracão do Ilê Axé Onilewá, que retoma a idéia de malandro carioca .....	162
<b>Figura 37</b>	Esta pintura do Orixá Oxalá-Oxaguiã, presente no Ilê Axé Onilewá, reivindica uma postura altiva para a divindade .....	164
<b>Figura 38</b>	Também do Ilê Axé Onilewá, esta escultura consiste em uma representação de Oxum enquanto uma divindade negra .....	164
<b>Figura 39</b>	Imagem de Nossa Senhora exposta em um ponto alto na parede do barracão do terreiro iniciado por João de Abuque .....	164
<b>Figura 40</b>	Cartão de visita do sacerdote Ifaquemi Miguel de Obatalá .....	173
<b>Figura 41</b>	Na sessão “Diversos” dos Classificados do Jornal Diário da Manhã, sacerdotes do candomblé anunciam seus serviços oraculares .....	173
<b>Figura 42</b>	Convite de cerimônia pública no Ilê Axé Onilewá .....	174
<b>Figura 43</b>	Cartão de visita da Flora Pai José .....	176
<b>Figura 44</b>	Folheto de propaganda disposto entre muitos outros no balcão da Flora Pai José anuncia curso de Filosofia Budista .....	176
<b>Figura 45</b>	Para além dos produtos comercializados na Flora Caboclo Tupã, outros serviços são disponibilizados pela própria proprietária .....	178
<b>Figura 46</b>	Proprietária da Flora Araújo separa uma estante de seu estabelecimento especialmente para produtos que, segundo ela, vieram do continente africano .....	181
<b>Figura 47</b>	Discreto, letreiro indica que a Flora Sete Flechas se situa no final de um pequeno corredor .....	187
<b>Figura 48</b>	Depois de percorrido o pequeno corredor, podemos avistar ao fundo uma nova placa que indica a chegada da entrada da loja .....	187
<b>Figura 49</b>	Grupos evangélicos realizam manifestações contra a presença de estátuas dos Orixás no interior do lago do Parque Vaca Brava .....	188
<b>Figura 50</b>	Folheto distribuído no centro da cidade .....	193
<b>Figura 51</b>	Fachada do Bazar Xangô divulga nome do Orixá da justiça .....	193
<b>Figura 52</b>	Uniforme usado pelos funcionários da Distribuidora de Gás Xangô .....	193
<b>Figura 53</b>	João de Abuque lidera um dos desfiles do Afoxé Omo Odé .....	196

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1</b>	Escolha religiosa por número de habitantes em Goiás .....	24
<b>Tabela 2</b>	População acompanhada por irmandades em Meia Ponte, segundo condição social, entre 1760 e 1776 .....	56
<b>Tabela 3</b>	População acompanhada por irmandades em Meia Ponte, segundo condição social, entre 1803 e 1810 .....	56
<b>Tabela 4</b>	Remessas anuais de escravizados de Salvador para Goiás, entre 1760 e 1770 .....	61
<b>Tabela 5</b>	População de Vila Boa e Meia Ponte em 1804 .....	75
<b>Tabela 6</b>	Número de residentes em Goiânia provenientes da migração nordestina de acordo com o estado de nascimento .....	102
<b>Tabela 7</b>	Número de reportagens publicadas no Jornal Brasil Central contra demais religiões por ano .....	138
<b>Tabela 8</b>	Número de reportagens publicadas no Jornal Goyaz Espírita contra demais religiões por ano .....	144
<b>Tabela 9</b>	Produtos mais vendidos em cada estabelecimento de artigos religiosos por ano .....	179
<b>Tabela 10</b>	Cidades de onde se importam os produtos comercializados por estabelecimento .....	180

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1</b>	Principais distinções rituais entre o candomblé e a umbanda .....	25
<b>Quadro 2</b>	Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras .....	27

## LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 1</b>	Nações africanas em Meia Ponte, entre 1760 e 1810 .....	58
<b>Gráfico 2</b>	Africanos batizados em Vila Boa, entre 1764 e 1792 .....	58
<b>Gráfico 3</b>	Batismos de escravizados adultos por gênero e nação em Goiás, entre 1794 e 1827 .....	59

## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1</b>	Rotas do candomblé para outros estados brasileiros por décadas .....	81
<b>Mapa 2</b>	Municípios do interior da Bahia de onde provinha boa parte dos migrantes que passaram a residir em Goiânia após os anos trinta .....	98
<b>Mapa 3</b>	Localização de alguns dos terreiros liderados por sacerdotes e sacerdotisas iniciados por João de Abucque no Aglomerado Urbano de Goiânia (AGLU) .....	152
<b>Mapa 4</b>	Bairros em que se situam os estabelecimentos de artigos religiosos pesquisados na cidade de Goiânia .....	175
<b>Mapa 5</b>	Perímetro em que se encontra o Bazar Xangô .....	186
<b>Mapa 6</b>	Distribuição de segmentos espiritualistas kardecistas e comunidades de terreiro em Goiânia .....	194

## LISTA DE PLANTAS

<b>Planta 1</b>	Ilê Axé Onilewá .....	155
<b>Planta 2</b>	Ilê Axé Gmbalé .....	158

## INTRODUÇÃO:

*Essa terra aqui, Goiás, é de três Orixás:  
Oxum, Xangô, e Oxóssi. Oxum por causa dos  
lagos, porque aqui tem muita mina; então,  
ela nasce de uma mina, a Oxum.  
Xangô por causa das pedreiras, muita pedra. E  
Oxóssi por causa das matas*

**João de Abuque**

Essas primeiras palavras<sup>1</sup>, que com poesia anunciam as nossas, perpassadas de natureza, de encanto e de sabedoria, foram pronunciadas por um orgulhoso sacerdote de candomblé<sup>2</sup> que, enquanto explicava, sorria, imprimindo um novo sentido ao território que chamamos de goiano: ele deixa de ser uma terra apenas, para se tornar uma terra de Orixás. E é exatamente essa terra de Oxum, divindade da beleza, de Xangô, o patrono da justiça, e de Oxóssi, o dono da caça, que nos propomos a conhecer neste estudo. Primeiramente porque queríamos descobrir aonde é que estas divindades recebem suas homenagens e de que modo elas começaram a ser reverenciadas no centro brasileiro, especialmente na cidade dos goianienses, aonde concentramos os nossos estudos<sup>3</sup>. E, ainda, porque queríamos compreender como elas permaneceram no espaço goiano, apesar das disputas entre os muitos “divinos-donos” em potencial eleitos pelos humanos para atuarem em seu nome e embora tenham se instalado em uma cidade nascida como um plano moderno e europeizante. Queríamos sobretudo comprovar o equívoco da ideia ouvida de muitos dos nossos interlocutores: “na capital goiana não existe candomblé, só umbanda”. Foi quando notamos a complexidade do princípio da existência, tendo em vista que a invisibilidade é constantemente confundida com ausência, inexistência. Invisíveis para quem? O “outro” é visto, logo existe?

Nosso interesse neste rico universo de pesquisa nasceu da convivência com outras pessoas igualmente intrigadas diante de mistérios semelhantes aos que nos incomodavam,

---

<sup>1</sup> Fala proferida pelo sacerdote João de Abuque no documentário “Coração de Olorum” (2005), dirigido por Ceiza Ferreira e com duração de dezesseis minutos.

<sup>2</sup> Usamos neste texto a definição de candomblé dada por Vivaldo Costa Lima (2003): “O termo candomblé, abonado pelos modernos dicionários da língua e na vasta literatura etnográfica, é de uso corrente na área lingüística da Bahia para designar os grupos religiosos caracterizados por um sistema de crenças em divindades chamadas *santos* ou *orixás* e associados ao fenômeno da possessão ou do transe místico (...). O significado do termo, entretanto, deixando à parte sua discutida etimologia, estende-se ao *corpus* ideológico do grupo, seus mitos, rituais e ética, ao próprio local onde as cerimônias religiosas destes grupos são praticadas, quando então candomblé é sinônimo de terreiro, casa de santo, de roça” (COSTA LIMA, 2003:17).

<sup>3</sup> Com o decorrer da pesquisa de campo, decidimos que seria necessário relativizar esse recorte espacial, pois muitos dos terreiros estreitamente relacionados aos da cidade de Goiânia, nosso foco principal, se situam em Aparecida de Goiânia, município que faz divisa com a região sul da capital. Isso porque acreditamos ser importante que as redes de relacionamento e sua dinâmica (re)definam as fronteiras a princípio delimitadas.

reunidas em torno de um grupo chamado Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas (CIEAA)<sup>4</sup>, pertencente à Universidade Estadual de Goiás (UEG). Entre outros projetos de pesquisa em andamento, nos interessamos especialmente pelo “África no Brasil: Estudos de comunidades, religiosidades e territórios” (ABEREM)<sup>5</sup>, de autoria da professora Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal, que tinha como meta principal “conhecer os processos históricos que levaram ao encobrimento das vivências religiosas de matriz africana na região metropolitana de Goiânia” e também “conhecer as dimensões políticas e religiosas do espaço e as formas de articulação e negociação territorial do sagrado entre comunidades evangélicas, kardecistas e umbandistas” (SCARAMAL, 2006: 04). Foi enquanto membro participante desse mesmo projeto que nos iniciamos no universo da pesquisa e demos um primeiro passo no sentido de investigarmos a história e a dinâmica das religiões afro-brasileiras presentes na capital goiana, atualmente pouco assistidas pelos interesses dos acadêmicos. E seria esta importante experiência o grande incentivo para que, mais tarde, delineássemos o presente trabalho dissertativo, que tem como meta principal compreender o processo histórico de chegada, de estabelecimento e de permanência do candomblé na cidade de Goiânia, com nossos olhos sempre atentos para as particularidades próprias de seu contexto cultural.

Fundada no início dos anos trinta e pensada para se tornar o novo centro político-administrativo goiano, esta cidade, como tantas outras, nasceu sob os auspícios do grande poderio católico<sup>6</sup>, para mais tarde assistir aos seus moradores serem considerados os mais religiosos e cristãos de todo o país<sup>7</sup>. Este grande poderio pode ser assim compreendido por meio de evidências como, por exemplo, a intensa participação do bispo Dom Emanuel Gomes de Oliveira<sup>8</sup> no âmbito da equipe que escolheu o terreno onde seria erigida a nova capital e, ainda, pelo destaque que ele recebeu durante o evento que a inaugurou, quando discursou e promoveu uma missa. Reveladora não apenas do poderio católico, mas também do modo como este mesmo poderio recebeu o respaldo do primeiro governador, Pedro Ludovico

---

<sup>4</sup> O Centro Interdisciplinas de Estudos Africa-Américas é um Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro (NEAB) situado nas dependências da Universidade Estadual de Goiás, mais precisamente da Unidade de Ciências Sócio-econômicas e Humanas, que funciona na cidade de Anápolis-GO. Na atualidade também congrega pesquisadores de outras universidades, com uma equipe que conta com professores a nível de mestrado e doutorado e alunos de iniciação científica. Foi fundado em 2006 pela professora Dra. Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal.

<sup>5</sup> Foi aprovado em 2006 e recebeu financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq).

<sup>6</sup> Lembrando que Goiânia, inaugurada em 1933, tem seu nascimento contemporâneo à promulgação da Constituição de 1934, que “por influência da Igreja foi promulgada em nome de Deus; o catolicismo voltou a ser a religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela Constituição leiga de 1891); o ensino facultativo da religião católica foi instaurado nas escolas primárias e secundárias; o casamento religioso oficialmente reconhecido e a assistência católica autorizada nas instituições do governo” (SILVA, 2005: 103-104).

<sup>7</sup> Pesquisa realizada pela Fundação Getúlio Vargas (FGV) publicada em 2003, apontou que apenas 4,3 % da população de Goiânia declara não possuir religião, o que a coloca entre as capitais mais religiosas do país.

<sup>8</sup> O influente Dom Emanuel Gomes de Oliveira (1874-1955) foi o nono bispo da Diocese de Goiás e primeiro arcebispo da Arquidiocese de Goiânia, tendo atuado nestes cargos entre os anos de 1922 e 1955.

Teixeira, uma carta enviada pela primeira-dama, Gercina Borges Teixeira, a um importante impresso religioso, solicita com urgência donativos para a construção da Igreja Matriz de Goiânia, o que ela chama de “grande empreendimento que pelo seu vulto e ainda mais pela sua finalidade é uma obra que interessa a toda coletividade goiana”<sup>9</sup>. Desse modo, o termo “toda” marca a “hegemonia” que se queria construir. E passados quase oitenta anos desde que inaugurada esta “cidade de cristãos”, mais da metade dos goianienses ainda se declara pertencente ao catolicismo, enquanto, por outro lado, cresce cada dia mais o número de evangélicos. Essa realidade, segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), datado de 2000, se apresenta de acordo com as seguintes estatísticas:

**Tabela 1**  
**Escolha religiosa por número de habitantes em Goiás**

	Goiás		Goiânia	
	Habitantes	%	Habitantes	%
<b>Católico</b>	3 405 443	68,05	658 911	60,28
<b>Evangélico</b>	998 802	19,95	251 483	23,01
<b>Espírita</b>	109 490	2,19	44 747	4,09
<b>Umbanda e Candomblé</b>	5 900	0,12	1 951	0,18
<b>Religiões Orientais</b>	4 025	0,09	1 604	0,15
<b>Outras Religiões</b>	85 936	1,72	23 681	2,16
<b>Sem Religião</b>	394 601	7,88	110 650	10,12
<b>Total</b>	5 004 197	100,00	1 093 007	100,00

*Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Censo Demográfico ocorrido em 2000.*

É preciso, entretanto, que consideremos uma realidade relacionada aos dados estatísticos: eles deixam muitas margens para o desacerto e por isso não podem ser enxergados como algo absoluto, especialmente em se tratando de religiões como o candomblé e a umbanda. Mesmo porque uma das estratégias de seus adeptos se relaciona a um processo de “autoinvisibilidade”, em um ímpeto de sobrevivência, o que poderia impedir que se declarassem enquanto partícipes das mesmas. Nesse sentido, acreditamos na possibilidade de umbandistas e candomblecistas somarem mais que 0,18% da sociedade goianiense, dado que acaba pouco preciso por consequência de mais um motivo: os responsáveis pela pesquisa não se preocuparam em separar a umbanda do candomblé, como se consistissem em uma coisa

<sup>9</sup> GOYANIA. Jornal Brasil Central, Silvânia, p. 03, Julho de 1937.

apenas, o que sabemos se tratar de uma inverdade, primeiramente porque nasceram em momentos históricos e localidades distintas, e em segundo lugar porque congregam influências, cosmogonias, mitos, ritos e dogmas igualmente diversos entre si. Enquanto a umbanda nascia principalmente em território carioca, paulista e gaúcho, entre as décadas de 1920 e 1930, por meio da atuação de kardecistas da classe média que defendiam o hibridismo com práticas religiosas afro-brasileiras (SILVA, 2005), o candomblé existia em território sotopolitano<sup>10</sup> desde o término dos oitocentos, quando ainda era composto somente por africanos escravizados e seus descendentes, que ali reinventaram as religiões aprendidas no continente africano (SILVEIRA, 2006). Enquanto o candomblé cultua, sobretudo, as energias da natureza, a umbanda privilegia o culto aos espíritos dos mortos, entre outras distinções rituais:

Quadro 1	
Principais distinções rituais entre o candomblé e a umbanda	
<p><b>PANTEÃO</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Predomínio de um número menor de categorias de entidades circunscritas aos deuses de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espírito infantil) e eventualmente caboclos (espírito ameríndio).</p> <p><b>Umbanda:</b> Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras, ciganos, marinheiros, zé pilintra, baianos, etc.).</p>	<p><b>MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.</p> <p><b>Umbanda:</b> Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão “passes” ou receitam trabalhos.</p>
<p><b>FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Serem louvados através dos rituais privados e festas públicas nos quais os deuses incorporam nos adptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mística) que protege e beneficia os membros do terreiro.</p> <p><b>Umbanda:</b> Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, à mais alta representada pelos orixás) que, quando incorporam nos adptos, geralmente o fazem para trabalhar receitando passes e atendendo ao público.</p>	<p><b>HIERARQUIA RELIGIOSA</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos para ocuparem os cargos religiosos. Fundamental na organização sócio-religiosa do grupo.</p> <p><b>Umbanda:</b> Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância da ordem burocrática.</p>
<p><b>CONCEPÇÃO E FINALIDADE DO TRANSE</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.</p> <p><b>Umbanda:</b> Declarado semiconsciente e permitindo para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúico do fiel.</p>	<p><b>MÚSICA RITUAL</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe).</p> <p><b>Umbanda:</b> Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.</p>
<p><b>INICIAÇÃO</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período, raspagem total da cabeça, sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.</p> <p><b>Umbanda:</b> Existe mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha, segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizada na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.</p>	<p><b>DANÇA RITUAL</b></p> <p><b>Candomblé:</b> Formação obrigatória da “roda-de-santo” (disposição dos adeptos na forma circular, dançando em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.</p> <p><b>Umbanda:</b> Não-obrigatoriedade da formação da “roda-de-santo”. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.</p>

Fonte: SILVA, 2005: 126-127.

Uma característica em comum entre o candomblé e a umbanda, assim como entre outras religiões afro-brasileiras, é especialmente importante: ambas consistem em religiões

<sup>10</sup> Termo que se refere à cidade de Salvador. Quem nasce nesta capital é sotopolitano.

extremamente diversas, híbridas<sup>11</sup> por excelência, no corpo das quais existem influências do catolicismo popular, do espiritismo popular europeu, do espiritismo kardecista e de religiões indígenas, além, claro, daquelas praticadas no continente africano (*QUADRO 2*). No caso particular do candomblé, existe, para além do relatado, uma diversidade relacionada às chamadas “nações de candomblé”, que dizem respeito a “modelos de culto” inventados ao longo do contexto escravista e constantemente reinventados desde então. Dois modelos podem ser considerados os mais praticados no país: o rito jeje-nagô e o rito angola, sendo que o primeiro se conecta ao legado das religiões sudanesas e o segundo ao legado das religiões banto<sup>12</sup> (SILVA, 2005). Essas “nações” devem ser consideradas, ainda, enquanto construções discursivas<sup>13</sup>, pois, para além dos elementos religiosos e culturais que as compõem, existe a maneira como foram gestadas, tanto pelos adeptos do candomblé, quanto pelos pesquisadores que se dedicaram ao seu estudo. Foi nesse sentido que gradualmente se delineou uma hierarquia entre esses mesmos modelos. Neste processo, a “nação” jeje-nagô e os “tradicionais”<sup>14</sup> terreiros baianos<sup>15</sup>, que sempre reivindicaram para si este modelo, acabaram considerados “mais puros”, isto é, se tornaram exemplo de algo preservado, idêntico ao que supostamente existiria no continente africano e livres de hibridismos com outras práticas religiosas, o que sabemos ser impossível, pois a cultura é sempre dinâmica e dialógica<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Escolhemos trabalhar com o conceito de “hibridismo” porque “os termos híbrido e hibridação vêm sendo utilizados, sobretudo pela crítica pós-moderna, preferentemente aos termos mestiçagem ou sincretismo, pois (...) mestiçagem estaria principalmente associado à mistura de raças, no sentido, portanto, de miscigenação, enquanto sincretismo à mistura de diferentes credos religiosos. Assim, hibridação seria a expressão mais apropriada quando queremos abarcar diversas mesclas interculturais. (...) A pós-modernidade, ao trazer à tona o conceito de híbrido, enfatiza acima de tudo o respeito à alteridade e a valorização do diverso” (BERN, 2004: 99-100).

<sup>12</sup> Explicamos detalhadamente quem são os bantos e os sudaneses no primeiro tópico do primeiro capítulo.

<sup>13</sup> Entendemos o conceito de “discurso” de acordo com os postulados de Michel Foucault (2002), para quem o discurso é um “depósito” de relações de poder, manipulado e reivindicado por este ou por aquele grupo no intuito de construir e impor a sua verdade sobre o mundo e as coisas nele existentes. Sendo assim, segundo as palavras do citado filósofo, o discurso “não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo, é, também, aquilo que é objeto do desejo, e visto que (...) o discurso não é simplesmente o que traduz (...) o sistema de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (FOUCAULT, 2002: 10). Para ele, ainda, “o discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e, quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito e o discurso pode ser dito a propósito de tudo, isso se dá porque todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade atenciosa da consciência em si” (FOUCAULT, 2002: 49).

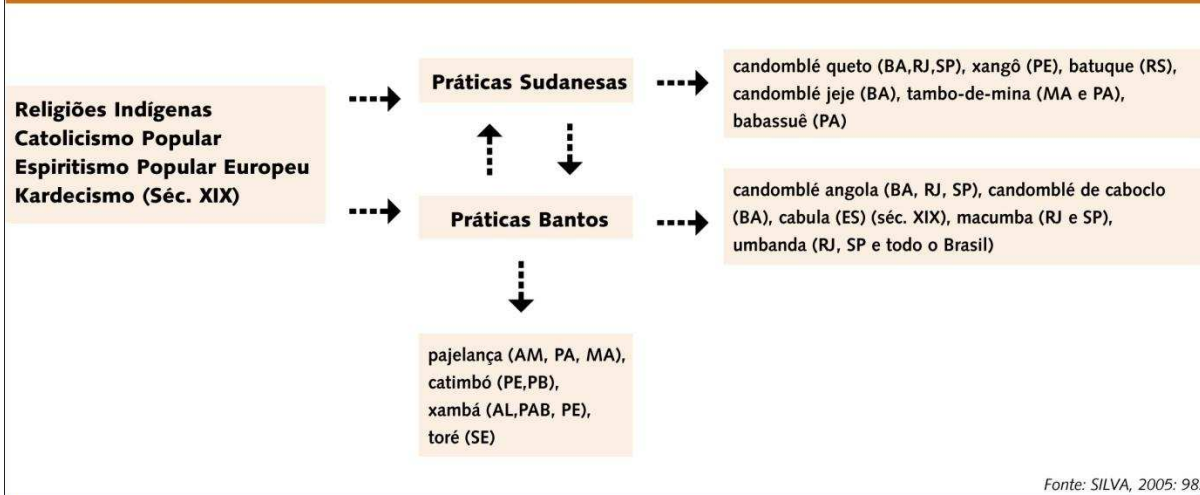
<sup>14</sup> Dinamicidade e tradição não estão, para nós, em sentidos opostos. Sendo assim, queremos compreender o conceito de “tradição” enquanto “o mesmo em mutação”, de acordo com o que delimitou Paul Gilroy (2001).

<sup>15</sup> Dois terreiros baianos da nação jeje-nagô têm sido historicamente considerados os “mais tradicionais”, ideia reiterada pelos estudiosos da primeira metade dos noventa: Ilê Axé Opo Afonjá e Ilê Axé Iá Nassô Oká.

<sup>16</sup> Compreendemos, nesse sentido, que a “cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’ (...). Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003: 44).

Quadro 2

**Influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras**



Foi no início dos novecentos que surgiram as primeiras pesquisas sobre o candomblé baiano, tendo o médico legista Raimundo Nina Rodrigues como estudioso pioneiro. Publicada em 1935, a sua primeira obra, “O animismo fetichista dos negros baianos”, intimamente relacionada e perpassada pelas teorias racialistas<sup>17</sup> delimitadas durante os oitocentos, tinha como intuito principal demonstrar “as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, através do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada ‘patológica’, ‘atrasada’ e ‘incapaz’ de manipular as ‘elevadas abstrações’ exigidas pela religião monoteísta” (SILVA, 1995: 35). Nesse sentido, seus estudos em terreiros de candomblé proporcionaram os primeiros relatos sobre aspectos importantes do culto, como, por exemplo, o fenômeno do transe, raramente descrito anteriormente. Entretanto, o intuito de Nina Rodrigues era um só: provar suas ideias a respeito do “estado mental atrasado dos grupos negros no Brasil que, segundo o autor, explicavam o estado incipiente de desenvolvimento da civilização brasileira quando comparado com a europeia, onde o elemento negro não exerceu influência” (SILVA, 1995: 35). Foi também o grande precursor do discurso da “superioridade” e da “pureza”<sup>18</sup> jeje-nagô, pois o estudioso acreditava que teriam sido eles os mais importantes no cenário brasileiro,

<sup>17</sup> O nascimento das doutrinas raciais, segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), se fizeram a partir da crítica às noções rousseauianas de “perfectibilidade”, e se basearam na ideia de que os seres humanos se encontravam divididos em raças diferentes, com potenciais de evolução igualmente distintos. No rastro das teorias formuladas por Darwin, que, transplantadas para a análise das sociedades humanas, deram origem a um determinismo de cunho racial, fundamentou-se o “darwinismo social ou a teoria das raças”. “Essa nova perspectiva via de forma pessimista a miscigenação (...), as raças constituiriam fenômenos finais, resultados imutáveis, sendo todo cruzamento, por princípio, entendido como erro” (SCHWARCZ, 1993: 58). Dessa maneira, a questão racial passou a servir como princípio básico de análise da realidade brasileira: uma sociedade miscigenada, por excelência. Especialmente para explicar o “atraso” e a “barbárie” do país em relação à admirada civilização europeia.

<sup>18</sup> Eram considerados candomblés “mais puros” porque se acreditava que não congregavam hibridismos com outras práticas religiosas, como se nesses terreiros a cultura africana estivesse preservada, em conserva.

contrapondo-os aos candomblés bantos ou angolas, considerados muito mais “rudimentares”, realidade que supostamente dispensaria maiores estudos sobre estes últimos.

Das obras de Raimundo Nina Rodrigues em diante novas abordagens apareceriam. Também médico legista, Arthur Ramos seria um dos primeiros entre os que apresentaram certa originalidade, se comparado com seu predecessor, especialmente em dois pontos. Primeiramente porque discute o candomblé em termos culturais, pois era adepto da escola culturalista, uma abordagem essencialmente distinta daquela primeira, que era pautada em termos raciais. E também porque alargou o recorte espacial das pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras, “englobando não apenas o candomblé da capital baiana, estudado por Nina Rodrigues, mas também os catimbós do nordeste e sobretudo as chamadas ‘macumbas’ do Rio de Janeiro e de São Paulo, conforme pode ser constatado em ‘O negro brasileiro’” (SILVA, 1995: 38), obra publicada em 1950. Por outro lado, Arthur Ramos compartilha com seu antecessor o discurso da “superioridade” e da “pureza” jeje-nagô, de modo que os cultos bantos “foram tidos como a contrapartida dos candomblés sudaneses do modelo baiano e em relação a eles caracterizados pela sua pobreza mítica” (SILVA, 1995: 39). Também se alia a Nina Rodrigues ao entender que os “elementos místicos” afro-brasileiros eram impedimentos para que o pensamento racional e civilizado se desenvolvesse no âmbito da sociedade brasileira. No entanto, “como sua explicação para a existência desses elementos é antes de tudo cultural e não racial, portanto adquirida e não inata, acreditava que o projeto de racionalização ou a idéia de progresso cultural era algo possível a partir da herança africana” (SILVA, 1995: 44).

Nos anos quarenta, surgem as primeiras obras do agora antropólogo Roger Bastide, considerado o precursor de uma etapa em que os terreiros se tornaram, para os pesquisadores, o que se chamou de “espaço de reencantamento”, no lugar do terreiro como um “espaço de estranhamento”, tal como enxergado pelo pioneiro Nina Rodrigues<sup>19</sup> (AUGRAS, 2000). De acordo com essa nova perspectiva sobre os terreiros, os candomblés deixam de ser compreendidos como lugares em que ocorre a sobrevivência de cultos antigos, pura e simplesmente, para que pudessem ser também estudadas “as modalidades de funcionamento, a infra-estrutura econômica, os mecanismos de estruturação em meio à sociedade mais ampla, o que (...) inclui a análise dos aspectos psicológicos implicados na função sacerdotal” (AUGRAS, 2000: 51-52). Deste modo, o terreiro é apresentado como um espaço “onde se amalgamam

---

<sup>19</sup> Embora a profissão de Nina Rodrigues o levasse a “privilegiar um olhar clínico em busca de patologia – não fosse ele catedrático de medicina legal –, o autor aponta constantemente para a positividade do culto jeje-nagô. Como se o evidente racismo e o peso das teorias evolucionistas cedessem de repente frente ao encanto das noites de festa (...). Espaço de estranhamento aos olhos do pesquisador imbuído das representações hegemônicas dos modelos europeus, no fim das contas, o terreiro aparece como lugar de sedução” (AUGRAS, 2000: 51).

tradições africanas e (...) espaço no qual deuses e homens mutuamente se constroem” (AUGRAS, 2000: 52). Contudo, apesar de assumir perspectivas distintas das de seus precursores, o antropólogo reitera a seu modo o discurso da “superioridade” e da “pureza” jeje-nagô, pois, assim como Arthur Ramos, acredita na existência de dois pólos, sendo que de um lado se encontra a suposta “pobreza” da religião banto presente no sudeste brasileiro e, de outro, a também suposta “riqueza” da religião nagô do nordeste (SILVA, 1995). Sendo assim, de acordo com Roger Bastide, as religiões afro-brasileiras foram diretamente atingidas pelas

(...) modificações pelas quais passou a sociedade brasileira no estabelecimento de um regime escravocrata e na transição deste para uma economia capitalista baseada no trabalho livre; transformações separadas no tempo e de significados estruturais diferentes nos locais onde ocorreram. Para Bastide, nas capitais litorâneas do nordeste, as religiões africanas puderam se organizar e acomodar, pois estavam mergulhadas, segundo seu julgamento, num mundo ainda permeado por valores tradicionais, comunitários ou pré-capitalistas – aproximados, portanto, daqueles valores que predominaram nos locais de origem dessas religiões na África. Todavia, a infraestrutura que sustentava esses valores fora destruída por ocasião do tráfico de escravos e das peculiaridades do sistema escravocrata brasileiro que aqui separou etnias, coibiu a formação de famílias e não permitiu a permanência da ordem social africana. O surgimento dos candomblés espelharia, então, a tentativa de reconstituição desta ordem (...). No sudeste, ao contrário, devido às transformações capitalistas da infraestrutura econômica e social que impôs formas específicas de inserção dos negros e seus descendentes na estrutura de classes, e não permitiu que o enquistamento destes em redes de sociabilidade nos moldes do candomblé baiano, o sagrado sofreu a pressão de um estilo de vida mais apegado ao individualismo, a que corresponderia a integração desfavorável do negro desamparado nas grandes cidades. Nestas circunstâncias a religião africana se transformou em magia e o espírito comunitário do candomblé teria se esfacelado, num primeiro momento, em expressões religiosas menos ‘orgânicas’ como a macumba urbana, para posteriormente se organizar na forma do espiritismo de umbanda (SILVA, 1995: 45-46).

Foi somente nos anos oitenta que a hegemônica tendência dos pesquisadores de reiterarem continuamente a suposta “superioridade” jeje-nagô passou a ser questionada, sobretudo após o trabalho dissertativo da antropóloga Beatriz Góis Dantas, apresentado em 1982<sup>20</sup>. Ela se propôs a repensar a “pureza” jeje-nagô e percebeu que os elementos culturais que eram invocados em seu nome “recortam-se e combinam-se diferentemente para estabelecer o contraste e que seus significados (...) admitem uma polissemia e se definem no contexto social do presente e na relação das forças que envolvem os estruturalmente superiores e inferiores” (DANTAS, 1988: 26). Assim, a autora demonstra que “o ‘precipitado’ afro-brasileiro de qualquer modo ou lugar é resultante (...) dos conflitos e alianças dentro e fora dos terreiros” (FRY apud DANTAS 1988: 17). Nesse sentido, entendemos que uma terceira

---

<sup>20</sup> Esse trabalho dissertativo deu origem à obra “Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil” (1988).

etapa dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras determinaria as idéias inauguradas pela mencionada pesquisadora: a do “terreiro como espaço de confronto” (AUGRAS, 2000). Nos anos sessenta e setenta, estudiosos, como o antropólogo Vivaldo da Costa Lima – que se dedicou a pensar, entre outras coisas, as hierarquias de cargos religiosos no contexto dos terreiros – inauguram uma nova tendência que seria assumida em muitos trabalhos de mestrado e doutorado apresentados nas décadas seguintes. Esses trabalhos passam a ter em suas abordagens “uma perspectiva nitidamente sociológica, e se preocupam com as relações do terreiro com a sociedade mais ampla” (AUGRAS, 2000: 55), o que também possibilitou que se ampliasse o campo das pesquisas, antes concentradas nos estados da Bahia e do Recife.

Nos anos noventa se destacariam principalmente estudos preocupados em abordar os terreiros paulistanos, os quais se atentaram a pontos como o relacionamento desses candomblés com o cotidiano das grandes metrópoles, as querelas empreendidas no disputado mercado de bens simbólico, bem como o processo de expansão e abertura dos candomblés, que antes atuavam somente como redutos étnicos. Pesquisadores como os antropólogos Reginaldo Prandi e Vagner Gonçalves da Silva, podem ser apontados como dois importantes representantes deste processo, de modo que as obras por eles publicadas inaugurariam um deslocamento desses estudos do nordeste para outras regiões do país. Foi com esse movimento que o candomblé acabaria sendo detectado, em praticamente todos os estados brasileiros, por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, o que não apenas o divulgou, como também demonstrou as particularidades provenientes de cada contexto em que ele acabou inserido. Nesse sentido, estamos inclinados a entender que os estudos publicados, até o presente momento, a respeito do candomblé goianienses, tenham sido impulsionados por esses mesmos anos noventa, período em que ocorreu o citado alargamento do campo das pesquisas, muito embora saibamos que o primeiro estudo sobre esse mesmo assunto foi publicado somente no ano de 2002. Estamos tratando do trabalho dissertativo escrito por Célio Pádua Garcia, intitulado “Batunguengué a Rongo: sincretismo, identidade e religião”<sup>21</sup>, leitura que nos mostrou numerosas lacunas e, conseqüentemente, diversas perguntas sobre o tema, o que nos instigou na escolha de nossas próprias metas de pesquisa<sup>22</sup>.

Como se deu o processo de construção e de estabelecimento dos primeiros terreiros de candomblé em uma cidade nascida sob os auspícios do poderio católico e da modernidade

---

<sup>21</sup> Defendido em novembro de 2002, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, e orientado pela Professora Dra. Irene Dias de Oliveira.

<sup>22</sup> Para saber um pouco mais sobre os estudos produzidos a respeito das religiões afro-brasileiras em Goiás, consultar o artigo “Notas Bibliográficas sobre a História do Candomblé em Goiás (2002-2010)”, escrito por Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (2011).

eurocêntrica? O que antecedeu e o que motivou a sua chegada? Quem participou desse processo? Quais relações o candomblé estabeleceu com as outras religiões? Como o candomblé se configurou no ambiente urbano goianiense? Essas e outras perguntas é que pautaram as nossas pesquisas e também os resultados aqui apresentados, questionamentos para os quais procuramos respostas possíveis sobretudo pelo uso da metodologia da História Oral, “uma ciência e arte do indivíduo” (PORTELLI, 1997: 15), considerada a mais adequada para que chegássemos aos nossos propósitos. Isso decorre do fato de que, a princípio, queríamos nos aproximar dos redutos da experiência dos sujeitos históricos envolvidos nas tramas deste enredo, assim como pelo fato de que acreditamos que a oralidade consiste em um dos mais privilegiados meios para que compreendamos o candomblé, tendo em vista que ele se encontra especialmente perpassado por modos e princípios de transmissão oral de saberes e de conhecimentos de tipos diversos. Desse modo, a chamada História Oral privilegia a pesquisa de campo, pois embora essa metodologia de pesquisa “diga respeito – assim como a sociologia e a antropologia – a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, visa aprofundá-los em essência, por meio de conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individuais” (PORTELLI, 1997: 15), além de demonstrar o impacto dessas memórias para o indivíduo, memória que ainda

(...) que seja sempre moldada de diversas formas pelo meio social, em última análise, o ato e a arte de lembrar jamais deixam de ser profundamente pessoais. A memória pode existir em elaborações socialmente estruturadas, mas apenas os seres humanos são capazes de guardar lembranças. Se considerarmos a memória um processo, e não um depósito de dados, poderemos constatar que, à semelhança da linguagem, a memória é social, tornando-se concreta apenas quando mentalizada ou verbalizada pelas pessoas. A memória é um processo individual, que ocorre em um meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas. Porém, em hipótese nenhuma, as lembranças de duas pessoas são – assim como as impressões digitais, ou, a bem da verdade, as vozes – exatamente iguais (PORTELLI, 1997: 15).

Nossas pesquisas de campo<sup>23</sup> foram realizadas principalmente em três terreiros de candomblé: o Ilê Iba Ibomin, atualmente liderado pelo sacerdote Stive de Oxalá; o Ilê Axé Onilewá, conduzido pela sacerdotisa Tereza de Omolu; e o Ilê Axé Gmbalé, liderado pela sacerdotisa Jane de Omolu. Também realizamos pesquisas em dois terreiros de umbanda da cidade, o Centro Espírita Anjo Ismael, do sacerdote Luís, e o Centro Espírita São Sebastião, atualmente conduzido pela sacerdotisa Iara. Em todos os terreiros mencionados realizamos

---

<sup>23</sup> Nossa pesquisa de campo não se limitou à ida até a residência dos entrevistados e nem às próprias entrevistas em si. Participamos de outras ocasiões, como cerimônias públicas (incluindo sua preparação), passeatas, apresentações e desfiles, momentos em que pudemos expandir nossa compreensão a respeito do cotidiano dos terreiros, além de podermos nos aproximar um pouco mais das vivências práticas e subjetivas dos adeptos.

entrevistas gravadas, nas quais os depoentes discorreram demoradamente sobre suas memórias, suas perspectivas, suas crenças. E para além desses aspectos, por meio do áudio dessas entrevistas também pudemos conhecer interessantes dinâmicas que extrapolam aquilo que está em primeiro plano, isto é, que extrapolam o diálogo em si, ocorrido entre a entrevistadora e o entrevistado. Foi o que percebemos quando ouvimos, por exemplo, o áudio gravado durante a nossa conversa com a sacerdotisa Jane, pois reparamos que, em segundo plano, outras coisas se desenrolavam: a sua neta, uma adolescente, cantarolava partes de um pagode, enquanto outra pessoa noticiava que estava preparando um pouco de café, quem sabe prevendo a chegada de uma cliente que, logo em seguida, abriu a porta da casa e nos cumprimentou. Assim, para além das memórias dos depoentes, nossa experiência em campo sempre nos revelou um pouco sobre os hábitos, os gostos e o cotidiano dos terreiros, além, claro, de nos permitirem conhecer os mitos, os rituais e os sentidos do candomblé.

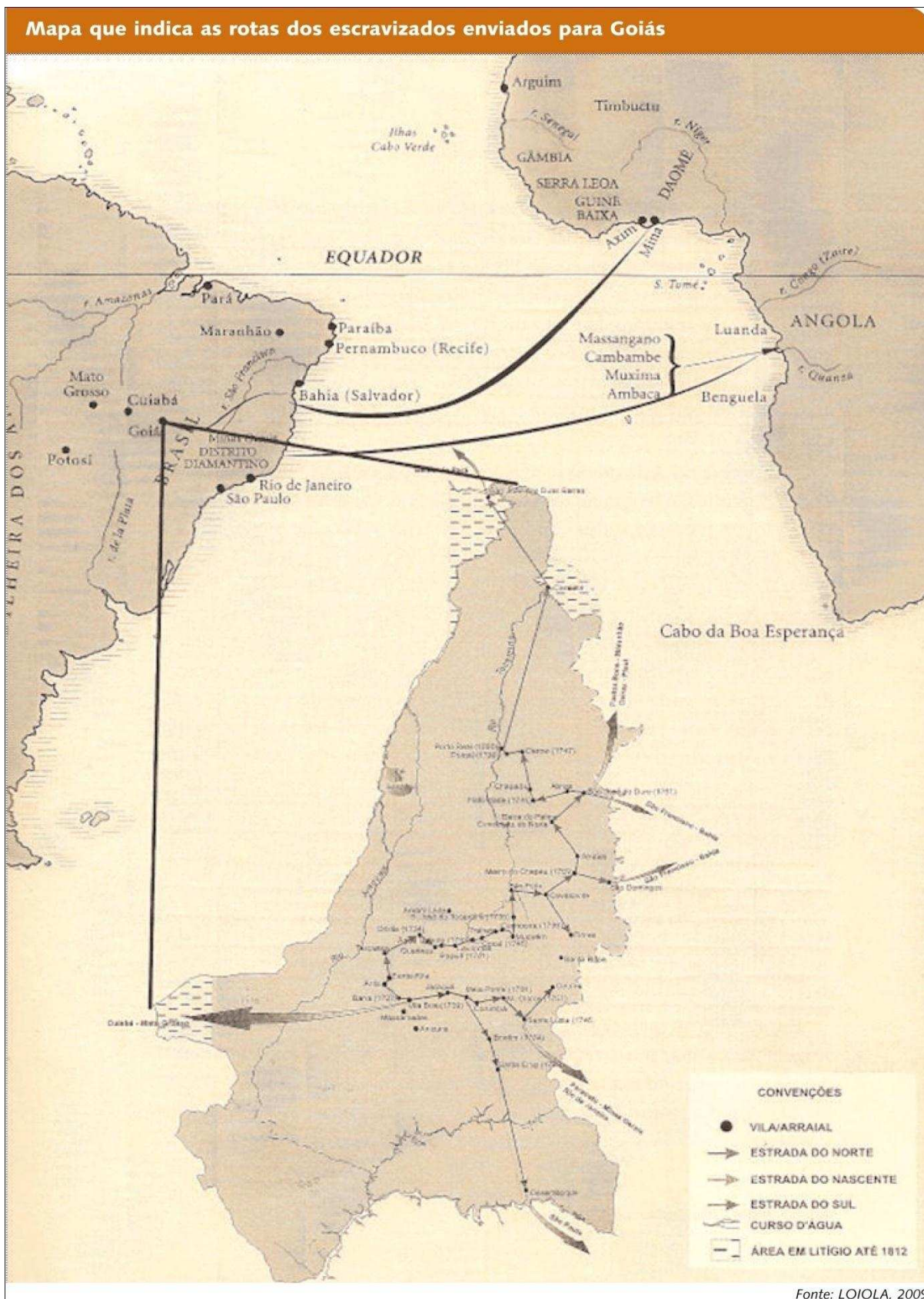
Também no intuito de encontrarmos respostas possíveis para as perguntas citadas acima, aliamos aos documentos orais determinados documentos escritos, especialmente reportagens, sobretudo porque entendemos que “as fontes escritas e orais não são mutuamente excludentes”, pois “têm em comum características autônomas e funções específicas que somente uma ou outra pode preencher” (PORTELLI, 1997: 26). Por meio destes documentos escritos, pudemos nos aproximar um pouco das representações de uma época, reveladas por aqueles que escreveram principalmente entre os anos 1940 e 1950, entendendo as representações enquanto “matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real” (PESAVENTO, 2003: 39). Nesse sentido, tais representações construídas sobre o mundo “não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência”, de modo que “indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade” (PESAVENTO, 2003: 39). Pretendíamos, desta maneira, “decifrar a realidade do passado por meio das suas representações, tentando chegar àquelas formas, discursivas e imagéticas, pelas quais os homens expressaram a si próprios e o mundo” (PESAVENTO: 2003, 42). Também nesse sentido nós usamos muitas imagens, compreendendo cada uma delas como documentos por meio dos quais lemos aspectos do passado, procurando estar constantemente atentos para as particularidades inerentes a esse tipo de fonte:

(...) parafraseando Jacques Le Goff, há que se considerar a fotografia, simultaneamente como imagem/documento e como imagem/monumento. No primeiro caso, considera-se a fotografia como índice, como marca de uma materialidade passada, na qual objetos, pessoas, lugares nos informam sobre determinados aspectos desse passado

(...). No segundo caso, a fotografia é um símbolo, aquilo que, no passado, a sociedade estabeleceu como a única imagem a ser perenizada para o futuro. Sem esquecer jamais que todo documento é monumento, se a fotografia informa, ela também conforma uma determinada visão de mundo (MAUAD, 1996:08).

Munidos dessas ferramentas teórico-metodológicas e de tudo quanto obtivemos em nossas pesquisas de campo, pudemos compor o trabalho dissertativo que ora apresentamos, dividido em um total de três capítulos. No primeiro, demonstramos o modo como se deu o processo histórico de delineamento do candomblé, buscando estabelecer um paralelo entre o cenário baiano e goiano dos setecentos e dos oitocentos, na tentativa de pensar possibilidades que expliquem porque uma religião semelhante ao candomblé parece não ter sido fundada no centro do país. Também nesse primeiro capítulo tratamos do processo que culminou na expansão do candomblé para outros estados, inclusive para o goiano, além de tecermos um possível cenário da cidade goianiense que, muito embora perpassada pelo discurso moderno e eurocêntrico, acabaria “assistindo” à chegada dessa prática religiosa historicamente compreendida como “arcaica” e “incivilizada”. No segundo capítulo, demonstramos como transcorreu a chegada e o estabelecimento do primeiro terreiro goianiense, sempre atentos às particularidades e aos sujeitos que participaram desse processo. Nessa mesma oportunidade, nós ainda discutimos sobre os modos de perseguição empreendidos não apenas pela polícia, como também por outras religiões presentes na capital. Finalmente, no terceiro capítulo, nos concentramos no relacionamento do candomblé goianiense com esferas que extrapolam os muros do terreiro, tais como as conexões existentes entre candomblés distintos, o comércio de artigos e de práticas mágico-religiosas e as disputas pelo uso do espaço público da cidade.

## CAPÍTULO 1 - CANDOMBLÉS EM TRÂNSITO



Fonte: LOIOLA, 2009

## 1.1. OS CANDOMBLÉS DE SALVADOR

**C**ontam que nos tempos do sistema escravista colonial, no porto de Uidá, uma árvore se destacava dentre as demais por ser considerada a “árvore do esquecimento”. Em torno do seu tronco e sob a sombra de sua copa, os sujeitos tornados escravos deveriam dar nove voltas, no caso dos homens, e sete voltas, no caso das mulheres, antes de embarcarem em direção ao infeliz destino que os esperavam além-atlântico. Dadas as tais voltas, se supunha que perderiam a memória e esqueceriam o passado, de modo a se tornarem “tábulas rasas”, prontos para serem preenchidos com aquilo que seus “senhores” considerassem mais apropriado ou mesmo conveniente para o projeto colonialista<sup>24</sup>. Também funcionaria como uma forma de controle, pois, supostamente sem memória e sem passado, estariam desprovidos do aparato de símbolos e sentidos necessário para que se articulassem em lutas pela liberdade ou em modos de negociação cultural. Esta seria, no entanto, somente uma ilusão do colonialismo moderno. Contrariamente ao esperado, a partir do momento em que a árvore se via circundada, as lembranças não eram puramente ou simplesmente esquecidas. Esquecimentos naturalmente transcorreriam, mesmo porque consistem em uma importante parte da dinâmica de construção e reconstrução da memória, tendo em vista que “só lembramos porque esquecemos” (GONDAR, 2000: 36). Entretanto, os esquecimentos supostamente ocasionados pelo ato de circundar a árvore somente reafirmariam a memória e produziram lembranças, as quais seriam para sempre recriadas.

Fica, desse modo, a suspeita de que a mencionada “árvore do esquecimento” receberia uma representação muito mais adequada se passasse a ser denominada como “árvore da reinvenção”. Isso porque, do momento em que era circundada em diante, principalmente após o desembarque em terras brasileiras, aquelas lembranças e memórias subsidiariam uma infinidade de invenções e reinvenções culturais, pautadas principalmente na imensa diversidade de etnias<sup>25</sup> desembarcadas na então colônia portuguesa. Em meio a essa infinidade de produtos diaspóricos<sup>26</sup>, se encontra o candomblé baiano, delineado a partir do

---

<sup>24</sup> Retiramos essa narrativa do documentário “Pierre Verger: Mensageiro entre dois mundos” (1999), dirigido por Lula Buarque de Holanda e com duração de oitenta e dois minutos.

<sup>25</sup> Compreendemos “etnia” enquanto “um grupo possuidor de algum grau de coerência e solidariedade, composto por pessoas conscientes, pelo menos em forma latente, de terem origens e interesses comuns. Um grupo étnico não é mero agrupamento de pessoas ou de um setor da população, mas uma agregação consciente de pessoas unidas ou proximamente relacionadas por experiências compartilhadas (CASHMORE, apud GOMES, 2005: 50).

<sup>26</sup> Esse conceito foi originalmente usado para se pensar o processo de dispersão do povo judeu pelo mundo. Entretanto, autores como Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2003) têm usado a idéia de “diáspora” para pensar o processo de construção e reconstrução de identidades híbridas no contexto particular de países e regiões que, de um modo ou de outro, vivenciaram as consequências do sistema escravista colonial. Nestes contextos se delineou uma série de pontos em comum, dentre os quais se encontra o que se denominou “estética diaspórica”: “numa

trânsito de muito mais do que somente corpos aprisionados e destinados ao trabalho extenuante. Falares, saberes, narrativas míticas e cosmogonias diversas viajaram quase que clandestinamente no peito, na alma e no pensamento dos capturados, enquanto seus corpos eram lançados ao desconhecido, remexidos pelas ondas que, em constante batida contra os navios, contribuía para o lento desaparecimento da costa, quando ela ainda podia ser avistada por sobre a popa das embarcações. Entretanto, a costa que aos poucos sumia na linha do oceano, bem como os portos de embarque nela situados, nem sempre eram os mesmos para todos os navios que dali partiam. Pontos comerciais variados se estendiam ao longo do continente inteiro, controlados por europeus, tais como portugueses, espanhóis, franceses e ingleses, os quais negociavam com os comerciantes de distintos reinos e províncias africanas.

Distintamente da santeria cubana e do vodu haitiano<sup>27</sup>, ambos nascidos em duas ex-colônias espanholas, aquilo que conhecemos enquanto candomblé se delineou em domínio português, tendo sido pautado, portanto, por um cenário escravista e colonial perpassado por particularidades ausentes nos contextos das duas religiões citadas. Dentre tais particularidades, podemos mencionar o fato de os portugueses terem sido apontados como os responsáveis por estabelecerem o padrão básico que orientaria as relações entre os demais países europeus e as sociedades africanas, pelo fato de terem dominado o comércio com a costa deste continente até meados dos seiscentos (SOUZA, 2006). Por outro lado, determinados aspectos possivelmente haviam sido compartilhados por lusitanos e espanhóis. Dentre eles, podemos apontar o modo como a princípio os comerciantes, tanto europeus quanto africanos, eram escolhidos pelos governantes e possuíam pouquíssima autonomia. Somente a partir dos seiscentos passaram a estabelecer os rumos e as normas que seriam obedecidas no âmbito da dinâmica escravista. Sendo assim, embora ainda pagassem taxas aos governantes, a orientação do comércio era atributo daqueles que possuíam capital suficiente “para montar a empresa, que envolvia relações com os que obtinham diretamente os escravos, mercadorias de troca, manutenção dos escravos enquanto em trânsito, alojamento, transporte terrestre e transatlântico e comercialização nos locais de chegada” (SOUZA, 2006: 115). Consistia, portanto, em um processo que contava com o interesse e com o envolvimento não somente dos europeus, mas também dos comerciantes africanos de distintas sociedades.

---

gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os ‘criouliza’, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico” (MERCER apud HALL 2003: 34).

<sup>27</sup> A santeria cubana e o vodu haitiano são religiões afro-latino-americanas constituídas a partir do sistema escravista colonial e da diáspora africana, assim como o candomblé no Brasil.

Em ambos os continentes, o comércio de escravizados se delineou a partir de transações bastante dispendiosas, mas também muito lucrativas e necessárias para a manutenção do projeto colonialista, assim como proporcionou “enormes benefícios pecuniários e políticos não só para europeus, mas também aos chefes africanos que, fortalecidos pelo controle que exerciam sobre o tráfico, puderam aumentar o seu poder político” (SOUZA, 2006: 115). Interesses mútuos determinaram, pois, acordos selados entre portugueses e governantes africanos, nos quais incluíam, da parte africana, “pagamentos de tributos na forma de escravos e concessão de privilégios comerciais e de trânsito; da parte lusitana, a proteção militar, o acesso às armas de fogo e o apoio político, que ajudava a manter no poder a facção aliada” (SOUZA, 2006: 108). Esses acordos eram importantes principalmente devido à interdependência entre os europeus e aqueles que dominavam os mercados africanos onde ocorriam as transações comerciais, os quais geralmente se situavam em partes interiores ao continente, afastados, portanto, da costa e dos portos de embarque. Sendo assim, interesses principalmente comerciais proporcionaram o contato, não sem embates e modos de “encobrimento do outro”<sup>28</sup>, entre sociedades que bem pouco tempo antes nunca haviam se deparado umas com as outras, oportunidade na qual se desencadearam hibridismos diversos.

Mesmo antes dos contatos ocasionados pela empresa expansionista européia, havia uma modalidade de comércio de escravos sólido e espraiado em muitas partes do continente africano. Esse comércio “sustentava uma importante instituição, responsável pela manutenção de posições de mando e prestígio, e fundamental no processo de centralização de alguns reinos” (SOUZA, 2006: 116), tanto que, na parte centro-ocidental africana, os principais caminhos, por onde os escravizados eram transportados para serem comercializados com os portugueses, eram usados desde tempos remotos no âmbito do comércio interno, dominado sobretudo pelos habitantes de Loango, os quais se dedicavam tradicionalmente às muitas atividades comerciais (SOUZA, 2006). Porém, não podemos nos esquecer que estamos tratando de modelos de escravidão fundamentalmente distintos entre si, principalmente no que se refere ao modo como se adquiria a condição de escravizado em cada um deles. Em determinadas sociedades africanas, era possível se tornar um escravizado tanto dentro como fora do grupo de origem, isto é, tanto devido a sanções aplicadas sobre crimes praticados, como pela captura, guerra e compra (pessoas eram vendidas em troca de alimentos por ocasião de grandes fomes) (SOUZA, 2006). Em muitos casos, os escravizados eram

---

<sup>28</sup> Por meio da noção de “encobrimento do outro”, Enrique Dussel (1993) argumenta que no cenário dos colonialismos modernos não houve o “encontro” entre dois mundos, pois este termo não leva em consideração todas as formas de violência empreendidas pelo colonizador contra o colonizado. Para ele, ocorreu um “encobrimento” de culturas, epistemes, saberes etc.

incorporados às redes de parentesco de seu dono, sendo considerados motivo de fortalecimento das respectivas linhagens. Entraram, portanto, em contato (e também em atrito) distintos modos de interpretar o mundo e de compreender a própria escravidão em si.

Importa mencionarmos, ainda, que os acordos estabelecidos entre os portugueses e os seus principais aliados comerciais no continente africano foram selados por meio do uso de dois tipos de políticas largamente empregadas por aqueles primeiros: a tirânica e a moderada. Essas duas modalidades se revezaram no âmbito do exercício do poder colonial português, “tendo a tendência moderada estabelecido vários níveis de aliança com o mundo negro, variando segundo as personalidades no poder, as diversas conjunturas históricas, os diversos espaços geográficos e institucionais” (SILVEIRA, 2006: 47). Operaram, por outro lado, concomitantemente à tentativa portuguesa de disseminação do cristianismo, parte importante de sua atuação política, que se pautava nos primórdios da consolidação dos reinos ibéricos, nos quais a cruzada contra os mouros e a reconquista do território foram fatores de legitimação do poder real. Diferentemente de outros povos europeus, “a especificidade do caso ibérico residiria na valorização do papel do rei enquanto propagador da fé cristã” (SOUZA, 2006: 38). Assim, o compromisso de levar a salvação aos “pecadores”, além de operar como uma justificativa para a dominação, também serviria para afirmar o poderio do rei português, estratégia usada no lido com as sociedades africanas. Estas últimas reagiriam de maneiras distintas, ora incorporando a “conversão”, ora a rejeitando. É certo, no entanto, que mesmo a “conversão” ocorreu com base em uma outra interpretação do cristianismo, nascida a partir das representações e do “locus de enunciação”<sup>29</sup> daqueles novos interlocutores.

Foi o que ocorreu nos idos do século XV em um dos reinos dispostos na parte centro-ocidental africana, o denominado reino do Congo, cujo rei concordou em receber o batismo baseado na crença de que, passada a cerimônia, o seu poder enquanto governante aumentaria. Essa compreensão se pautava principalmente no modo como o oceano e o símbolo da cruz eram interpretados no âmbito da cosmologia congoleza: aquele primeiro era considerado uma via de acesso ao outro mundo, onde se encontravam os espíritos dos mortos, que possuíam o poder de afetar de maneiras diversas a vida das pessoas; enquanto o segundo representava a divisão entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, que, separados pelas águas do oceano, eram vistos como reflexo um do outro (SOUZA, 2006). Ao partir dessa premissa, se

---

<sup>29</sup> Empregamos essa expressão porque acreditamos que todos nós “pensamos a partir de” um lócus/local determinado e que, em se tratando de sociedades coloniais ou pós-coloniais, consistem em lócus/locais alternativos em relação ao centro, à Europa. É necessário que aprendamos com esses lócus/locais híbridos e marginais, caso contrário “corremos o risco de estimular a macaqueação, a exportação de teorias, o colonialismo (cultural) interno, em vez de promover novas formas de crítica cultural de emancipação intelectual e política” (MIGNOLO, 1993a apud MIGNOLO, 2003: 26).

supõe que as lideranças congolezas enxergaram o rei português como uma espécie de deus vivo, pois vivia em outro mundo, situado para além do oceano, onde habitavam os ancestrais. Ao mesmo tempo, determinados símbolos que, tais como a cruz, se encontravam presentes no aparato de crenças dos congolezes e dos portugueses, funcionaram como possíveis canais de correlação e também de comunicação entre as partes, mesmo que possuíssem sentidos e aplicação fundamentalmente distintos em ambos os continentes (SOUZA, 2006). Essas duas dinâmicas possivelmente determinaram, juntamente com outros quesitos, a “conversão” de lideranças congolezas, uma vez que, “ao adotar os novos ritos trazidos pelos brancos vindos do mar, os chefes bacongos acreditavam estar ganhando mais poder” (SOUZA, 2006: 66), o que parecia de pronto comprovado pelas novidades tecnológicas apresentadas pelos portugueses.

Fica demonstrado, portanto, que se pensarmos metaforicamente, muitas outras árvores, tais como aquela que rebatizamos como a “árvore da reinvenção”, haviam sido circundadas antes mesmo do aprisionamento e do transporte de boa parte dos escravizados levados aos portos de embarque. Os contatos com os europeus e os hibridismos provenientes desses mesmos contatos se iniciaram ainda no continente africano, antes mesmo do processo de incremento do comércio de escravizados. Tais contatos, de acordo com o exposto, nasceram do envolvimento de numerosos sujeitos no referido comércio, os quais eram provenientes de distintas partes dos continentes europeu e africano, possuidores de distintos modos de interpretar o mundo circundante e de compreender a própria escravidão em si. Para além da costa e dos portos de embarque, os contatos se espraiaram pelo interior do continente, onde se situavam reinos e províncias até então pouco ou totalmente desconhecidos pelo mundo ocidental. Sendo assim, as invenções e reinvenções culturais empreendidas quando do desembarque dos escravizados na então colônia portuguesa, pautadas sobretudo no contato e na imposição da cultura européia, não ocorreram ali pela primeira ou última vez. Importa, no entanto, que consideremos que tudo o quanto se delineou no interior das sociedades coloniais se revestiu de ineditismo, pois os hibridismos, que ali abarcaram influências africanas, europeias e ameríndias, originaram produtos autênticos e nunca vistos anteriormente.

Sendo assim, ainda no tom da metáfora proposta, a partir do ato de circundar as muitas “árvores da reinvenção” possivelmente dispostas nos tortuosos e incertos caminhos do colonialismo moderno, nasceram, dentre tantas outras formas culturais, as denominadas religiões afro-brasileiras, especialmente aquelas compreendidas como “tradicionalistas”: além do candomblé baiano, o tambor-de-mina maranhense, o xangô pernambucano e o batuque

gaúcho<sup>30</sup>. Foram, pois, delineadas com base na ressignificação dos elementos que compunham as muitas religiões praticadas nas distintas sociedades africanas, processo iniciado desde os primeiros tempos da diáspora. Essa diversidade de sociedades e etnias desembarcada no país acabou compartimentada e reduzida, no âmbito do cenário colonial, a dois grandes grupos, delineados especialmente com base em semelhanças linguísticas: bantos e sudaneses. Foram denominados bantos aqueles que vieram dos atuais países chamados de Congo, Angola e Moçambique: os caçanges, os bengalas, dentre outros povos. Já os sudaneses vieram dos países atualmente denominados Nigéria, Togo e Benin: os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá etc.), os jejes (ewe ou fon), os fanti-achantis e os povos islamizados (haussás, tapas, fulas, peuls, mandingas etc.) (SILVA, 2005). Estes últimos desembarcaram na costa brasileira, entre os setecentos e os oitocentos, e se concentraram em Minas Gerais e Goiás. Já aqueles primeiros foram mais numerosos nos dois séculos anteriores e se concentraram nas regiões açucareiras presentes na Bahia e em Pernambuco (SILVA, 2005).

A predominância desta ou daquela etnia na então colônia portuguesa se determinou principalmente por movimentos internos ao continente africano, sobretudo relacionados às disputas territoriais entre sociedades próximas e rivais. Foi o que motivou, por exemplo, o desembarque de maior número de escravizados iorubás no curso dos setecentos, momento no qual um reino chamado Daomé iniciou intensa política de expansão, de modo a empreenderem constantes investidas contra distintas províncias iorubanas. Esse reino expansionista era composto pelo povo fon, conhecidos como jejes na sociedade baiana, cuja capital recebeu o nome Abomé. Sua política e seu avanço podem ser compreendidos como resultado do declínio de determinadas instituições tradicionais daomeanas, o que se iniciou com a quebra da “consagrada concepção do poder político como prerrogativa de um grupo étnico homogêneo, do Estado como uma versão ampliada da família, com seu chefe paternal como um grande sacerdote desprovido de poder político-militar real” (SILVEIRA, 2006: 317). Em detrimento do modelo tradicional, optaram por um Estado de composição étnica heterogênea, “dispondo de um Exército moderno, rigorosamente disciplinado, pioneiro no uso de armas de fogo na região (...) controlado por homens exercendo poderes absolutos de modo implacável e apoiado por redes clientelares consistentes” (SILVEIRA, 2006: 317-318). Embora pouco conhecidos, os motivos que levaram os reis daomeanos a apostarem no movimento

---

<sup>30</sup> Para saber um pouco mais a respeito do tambor-de-mina maranhense, consultar as obras dos pesquisadores Mundicarmo e Sérgio Ferretti. Para conhecer melhor o xangô pernambucano, indicamos a leitura de “Santos e Daimones” (2005), escrito por Rita Laura Segato, e, sobre o batuque gaúcho, ler a obra organizada por Ari Pedro Oro, intitulada “As Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul” (1994). Para conhecer outras religiões afro-brasileiras além das citadas neste trabalho, como, por exemplo, a pajelança e o catimbó, consultar “Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados” (2004), organizado por Reginaldo Prandi.

expansionista podem estar relacionados ao comércio escravista, pois, no início dos setecentos, a meta desses líderes era justamente impedir a captura de seu povo (SILVEIRA, 2006).

Foi nesse sentido que um dos líderes daomeanos, chamado Agadjá, ao dar continuidade à política iniciada por seus antecessores, ordenou a expulsão dos holandeses presentes na área, além de ter liderado o saque a diversas feitorias europeias. Dessa forma, ao atacarem os europeus e ao conquistarem reinos da costa africana, os daomeanos provavelmente intentavam controlar o comércio transatlântico, principalmente por meio do monopólio do comércio de escravizados (SILVEIRA, 2006). Sendo assim, em meados dos setecentos, a capital do reino acabou se tornando um dos maiores pontos desse comércio, tendo em vista que, por causa do poder militarista e autoritário que estruturaram, “terminaram montando um sistema de caça ao negro em larga escala, participando do tráfico atlântico como o principal beneficiário regional” (SILVEIRA, 2006: 323). Todavia, na primeira metade dos setecentos, antes mesmo do destaque dos daomeanos no comércio de escravizados, os iorubás, ao permanecerem resistentes às investidas deste povo expansionista, empreenderam um período de domínio sobre os mesmos, que passaram, a partir de então, a deverem pesados tributos ao poderoso Império de Oyó. Essa era a grande potência iorubana, importante por se constituir como entreposto entre o litoral, as florestas tropicais, as savanas e as rotas do comércio transaariano (SILVEIRA, 2006). Nessa ocasião, muitos daomeanos seriam escravizados e desembarcados em portos brasileiros, apesar de terem se reestabelecido poucos anos depois, quando destruíram um poderoso reino iorubano, de nome Queto, o que resultou na presença de novos iorubás nas rotas do sistema escravista colonial (SILVEIRA, 2006).

Tal diversidade de etnias se apresentou como um dos principais ingredientes para o delineamento do candomblé e, similarmente ao que se deu nos trâmites do comércio transatlântico como um todo, o estabelecimento dessa religião não ocorreu do dia para a noite. Foi antes um processo desencadeado paulatinamente, que contou com a influência de outros modos de organização religiosa anteriores ao candomblé, a exemplo dos calundus baianos. Tipicamente setecentistas, as reuniões em torno dos calundus – termo derivado da palavra banta “kalundu” e que significa “obedecer a um mandamento, realizar um culto, invocando os espíritos, com música e dança” (CASTRO, 2005: 192) – eram oportunidades em que as divindades provenientes do continente africano recebiam suas devidas reverências, articuladas a elementos advindos do catolicismo e das religiões ameríndias. Sendo assim, podemos considerar que os calundus eram perpassados por hibridismos diversos, tendo em vista que articulavam em seu seio distintas formas culturais. Por exemplo, o uso dos atabaques, banhos de ervas, sacrifícios de animais, entre outros, que revelavam as influências das religiões

africanas, enquanto o uso de crucifixos, anjos e a presença de cerimônias de casamento nos moldes cristãos, demonstravam as influências do catolicismo (SILVA, 2005). Em um primeiro momento eram principalmente rurais, mas aos poucos passaram a ocupar as cidades, com o auxílio do maior número de escravizados que conquistaram sua liberdade e passaram a circular com um pouco mais de autonomia pelas cidades coloniais em expansão (SILVA, 2005).

Oportunidades privilegiadas para a prática mágico-religiosa, especialmente ligadas às atividades de cura e de adivinhação, as reuniões em torno dos calundus eram bastante populares na sociedade baiana colonial, não somente entre os negros escravizados e os seus descendentes, mas também entre brancos detentores de poder de mando e de prestígio. Entretanto, embora revelem semelhanças estruturais se comparadas aos candomblés baianos, os quais se formaram somente entre o término dos setecentos e a primeira metade dos oitocentos (SILVEIRA, 2006), os calundus setecentistas não devem ser simples e rapidamente compreendidos como proto-candomblés. Pelo contrário: se constituíram como um tipo independente de prática religiosa afro-brasileira, que em muitos casos conviveu lado a lado e concomitantemente aos primeiros terreiros candomblecistas. Sendo assim, os calundus não devem ser interpretados como uma etapa primeira, a partir da qual se daria um desenvolvimento escalonado, que finalmente culminaria naquilo que conhecemos enquanto candomblé, mas sim como uma porta aberta, como uma possibilidade ou como um bom exemplo de agenciamento negro-africano pautado em bases religiosas. Em tempos anteriores aos primeiros candomblés, os calundus já possuíam um importante papel na reconstrução dos modos de vida dos escravizados e dos seus descendentes, ao mesmo tempo em que já atraía a preocupação das autoridades e a curiosidade de quem pouco compreendia e se espantava com a alteridade. Espectadores teceram, sobre os calundus, relatos como o que se segue:

‘Com uma tigela grande cheia de água, muitas folhas e uma cascavel, um dente de onça, viu a testemunha algumas negras que se estavam lavando naquela tigela para abrandar as condições de suas senhoras’ e outra noite foi à sua casa, pela meia noite ver ‘uma grande bula e mantinada com muita gente e ele só falava língua que ele [o denunciante] não entende’. Na tigela com água punha também carimã, com a qual fazia uma cruz e círculo à volta, depois botava-lhe uns pós por cima e mexia com uma faca e ficava fazendo como se estivesse ao fogo e inclinando-se sobre a tigela, falava com ela, olhando de revés para as negras presentes em sua língua (RELATO de autor desconhecido, 1646 apud MOTT, 2005 apud, SILVEIRA, 2006: 178).

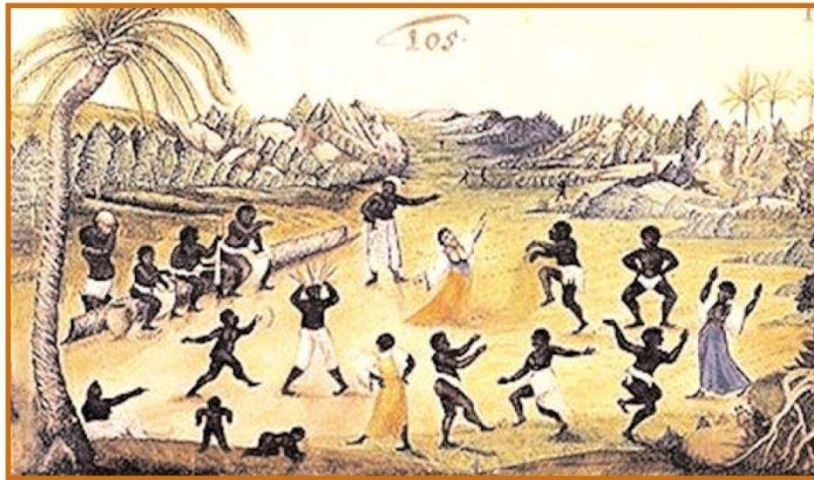
Esse depoimento consiste no mais remoto detalhamento de um calundu, encontrado em Porto Seguro, mais precisamente na Capitania de São Jorge dos Ilhéus, em 1646. Era liderado pelo liberto Domingos Umbata, antes cativo de um capitão do Exército Colonial (SILVEIRA, 2006). Na ocasião descrita, provavelmente ocorriam três atividades distintas.

Primeiro o depoente presenciou um rito individual, um descarrego, por meio do qual as escravizadas se previniam contra castigos. Nesse momento, menciona uma cascavel e um dente de onça: cascavel é como “era chamada uma tornozeleira de guizos, usada nos ritos angolanos para marcar o compasso, mas o dente de onça insinua que elas poderiam estar usando uma propriamente dita, em uma limpeza mais radical” (SILVEIRA, 2006: 179). Posteriormente, o relator assistiu na residência do calundzeiro a uma cerimônia pública com demonstrações de transe e com a presença de diversas pessoas, além das danças e de muita música, tendo em vista que a palavra “matinada”, no português da época, seria o mesmo que ruído, barulho etc. Finalmente, a testemunha presenciou a consulta de um tipo de oráculo, por meio do qual o líder conversava com a divindade. Para tanto, usou, além da cruz, o corimã, que consiste em um subproduto da mandioca, elemento importante em determinadas tradições ameríndias por serem empregados em rituais de cura (SILVEIRA, 2006). Desse modo, percebemos como atuam os mencionados hibridismos no âmbito dos calundus, os quais não se apresentam somente nas cerimônias em si, mas também no nome do calundzeiro: Umbata advem de Mbata, uma das seis províncias fundadoras do reino do Congo (SILVEIRA, 2006).

Outra ocorrência aparece na aquarela do alemão Zacharias Wagener (*FIGURA 1*), que se propõe a representar uma cerimônia festiva e composta por escravizados, poucos anos antes do relato anteriormente citado (SILVEIRA, 2006). Na cena, notamos a presença de adultos e crianças em um ambiente rural. Enquanto a maioria dança em círculo, outros tocam instrumentos: dois atabaques, um reco-reco e um pandeiro. Um dos participantes da roda exhibe um cocar que pode estar conectado a uma herança ameríndia, ou mesmo das sociedades centro-africanas, visto que nelas as penas eram símbolos de poder (SILVEIRA, 2006). Podemos, logo, supor que a personagem com ares de cacique consiste em uma representação do calundzeiro em liderança, e, se considerarmos que o reco-reco era usado pelas sociedades centro-africanas nos rituais dos caçadores, podemos também supor que tal personagem encarnava uma divindade caçadora (SILVEIRA, 2006). Representada de costas e em um vestido dourado, podemos notar uma mulher que parece também estar em estado de transe, o que supomos com base em seu gestual: cabeça pendida para o lado e as costas das mãos posicionadas nas ancas, tal como se portam as iniciadas nos momentos intermediários de transe (SILVEIRA, 2006). Quanto aos compridos vestidos usados pelas três mulheres dispostas como em um triângulo, eles podem ser explicados como consequência do hibridismo com a cultura europeia, somada à possibilidade de tais mulheres estarem encarnando um ancestral: uma mulher mais velha de uma família nobre ou uma princesa fundadora de dinastia, tal como ocorria na parte centro-africana, por influência dos rodésios e dos lundas (SILVEIRA, 2006).

**Figura 4**

Um provável calundu retratado no século XVII pelo artista Zacharias Wagener em pintura intitulada "Negertanz", palavra que significa "dança de negros".



Fonte: SILVEIRA, 2006: 190 e 191.

Em ambas as ocorrências, percebemos uma intensa conexão à cultura centro-africana, de modo a supormos que os calundus, em sua maioria, se encontravam vinculados a essa região do continente. Entretanto, uma outra manifestação, chamada “dança de Tunda” ou “Acotundá”, pode ser compreendida como um calundu relacionado à cultura da região ocidental africana (SILVEIRA, 2006). Foi encontrado no Arraial de Paracatu, situado em Minas Gerais, em 1747. Era liderado pela africana Josefa Maria, proveniente de Courá, uma região bastante influenciada pela cultura iorubana e situada próxima à atual cidade de Lagos, na Nigéria (SILVEIRA, 2006). Contam os inquéritos inquisitoriais que em uma residência nas proximidades do Arraial eram organizadas, aos sábados, cerimônias que recebiam a presença de muitas pessoas, entre elas também mineradores portugueses, surpreendidos no local no momento em que se deu a repressão. Todo o culto parecia estar direcionado para um “boneco” suspenso por uma haste e com a cabeça coberta por uma capa branca, que deixava à vista somente os olhos e o nariz banhados em sangue. Em um momento determinado, um estrado era armado no centro da sala, sobre o qual o “boneco” era colocado e cercado por vasilhames que continham ervas e terra (SILVEIRA, 2006). Porém, a cerimônia propriamente dita era iniciada ao toque de atabaques, canto e danças, momento em que sua líder entrava em transe e era recolhida a um quarto, de onde saía em seguida envolta em tecidos de chita. Falava coisas que nem todos compreendiam, ao mesmo tempo em que afirmava ser filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio (SILVEIRA, 2006). Quando no tribunal, Josefa declarou que

(...) ‘o deus da terra de Courá já tinha vindo batizado Santo Antônio e pela Senhora do Rosário, que ela própria já tinha passado sete anos de joelhos diante da Senhora do Rosário e que trouxera uma carta de Roma autorizando a construção de uma Igreja’, documento que foi rasgado pelo reverendo visitador, homem da Inquisição que iniciou o processo (RELATO de Josefa Maria apud SILVEIRA, 2006: 229).

Diante dos três casos mencionados, podemos constatar que os calundus eram perpassados por elementos das religiões ameríndias e do catolicismo, embora não obrigatoriamente, posto que na pintura de Zacharias Wagener não aparecem traços cristãos, assim como não são demonstrados elementos ameríndios no calundu de Josefa Maria. Podemos, ainda, afirmar que a adesão ao catolicismo não se restringiu aos calundus bantos, pois os courás também assim procederam, e que em ambos os casos se deu à presença de um sacerdócio especializado, com danças e transes coletivos, em locais especialmente destinados ao culto (SILVEIRA, 2006). Uma distinção importante entre os calundus retratados se relaciona ao caráter coletivo do transe, pois nos parece que, no calundu de Josefa Maria, somente ela, a sacerdotisa, incorporava as entidades, enquanto nos demais calundus a coletividade se encontra claramente expressa (SILVEIRA, 2006). Por outro lado, provavelmente partilhavam a tendência de abarcar muitas etnias em um mesmo culto, quase sempre em torno de uma que possuísse maior número de representantes, ou que contasse com líderes mais prestigiosos. Também compartilhavam a tendência de contar com a cooperação dos escravizados e dos seus descendentes, bem como de brancos brasileiros ou portugueses, além de, ao mesmo tempo, se encontrarem constantemente na mira das autoridades (SILVEIRA, 2006). Por esse motivo, o calundu de Domingos Umbata, e também o de Josefa Maria, acabaram invadidos e duramente reprimidos, processo que, no caso da sacerdotisa, tramitou no tribunal inquisitorial.

Ora conectado aos calundus, ora independente deles, o uso das chamadas bolsas de mandinga, ou patuás, se constituiu como uma outra importante prática afro-brasileira anterior ao candomblé e especialmente interessante por apresentar hibridismos similares aos expressos nos calundus coloniais. Estiveram historicamente conectadas a elementos afro-muçulmanos, tal como demonstra o termo “mandinga”, referente aos povos mandingas, ou malinkê, habitantes de um dos reinos muçulmanos do continente africano: o reino de Mali (SOUZA, 1987). Ficaram conhecidos na colônia como malês, poderosos mestres da magia, e carregavam dependurado no pescoço amuletos que continham signos de Salomão e papéis com partes do Alcorão. Entretanto, não podemos afirmar que os malês teriam sido realmente os introdutores das bolsas de mandinga (SOUZA, 1987). Sendo assim, importa somente ressaltar que a expressão “bolsa de mandinga” passou a denominar, a partir dos setecentos, um tipo determinado de talismã, que reunia práticas europeias, africanas e ameríndias. Herdaram do

catolicismo o uso de objetos sagrados, similares às relíquias medievais, ao mesmo tempo em que eram usados objetos tornados santos por meio de banhos em água benta e orações (LODY, 2006), enquanto das religiões africanas e ameríndias advinha o uso de determinadas folhas, raízes e pós considerados sagrados. Contudo, embora tenham sido conectados aos escravizados, muitos brancos nascidos e criados na metrópole aderiram ao costume. Essa popularidade contribuiu para que, em meados dos oitocentos, muitos casos relacionados ao seu uso tenham ocorrido, como o do pardo Miguel Moniz, que acabou

(...) preso por ordem do ouvidor-geral da Comarca. Achara-se em sua casa, dentro de uma canastra, um ‘embrulho pequeno com duas capas, uma de pano de linho, outra de bretanha cozido à roda, o qual tinha em si um embrulhozinho de cabelos pretos que apreciam de animal atados com um cordão de linha branca, meia folha de papel embrulhada escrita em quadro e dentro desta uns pós com grãos de azougue e outros cabelos’. Encontraram ainda meia folha de papel ‘escrita por uma banda e um quarto de papel escrito também por uma parte, que contém orações com palavras estranhas em honor de santos’. Apesar de ter o nome escrito nos papéis, Miguel negou qualquer envolvimento com eles: não sabia do que se tratava, tinham vindo dentro da canastra, sem que ele tivesse conhecimento. Foi transportado pra cadeia de Salvador e acabou sendo solto em abril de 1750, alcançando perdão juntamente com outros presos na sexta-feira santa (SOUZA, 1987: 219-220).

Esses patuás também seriam representados pictoricamente e apareceriam nos relatos de depoentes europeus, entre os quais se encontra Jean Baptiste Debret. Esse renomado artista parisiense, nascido em meados dos setecentos, desembarcou na costa brasileira enquanto membro da Missão Artística Francesa, datada de 1810. Reuniu uma coletânea de numerosas pinturas e de extensos textos, os quais se propunham a retratar, dentre outras coisas, costumes e práticas dos escravizados daquela colônia europeia. Um de seus retratos nos parece especialmente importante, uma vez que demonstra a preocupação em detalhar as diferenças relacionadas aos penteados, acessórios, escarificações, tatuagens e roupas, dentre outros elementos usados por escravizados de distintas nações (*FIGURA 2*). Para tanto, ele nos apresenta nove bustos de homens negros, acompanhados de números, por meio dos quais o artista indica as respectivas nações retratadas, a saber: monjolo, mina, moçambique, benguela e calava (DEBRET, apud FREITAS, 2009). Entre os homens representados, um deles, de camisa amarela e brinco de argola, se diferencia dos demais, justamente por ostentar o que podemos supor se tratar de um patuá (ou seria um escapulário?). Percebemos, assim, que embora usados por pessoas de distintas camadas sociais, esses amuletos aparecem, aos olhos europeus, como elementos marcadores da condição escrava ou de uma suposta identidade negro-africana. Sabemos, no entanto, que o artista não precisava ter atravessado o oceano para se deparar com

um patuá que inspirasse sua pintura, tendo em vista que também eram bastante usados na metrópole portuguesa, desde pelo menos o princípio dos setecentos (SOUZA, 1987).

**Figura 2**  
Homens escravizados retratados no século XVIII pelo artista Jean Baptiste Debret, em obra intitulada "Diferentes nações negras".



Fonte: Domínio Público.

Intimamente presentes no processo histórico protagonizado pelo candomblé baiano, as irmandades de pretos católicas também antecederam e contribuíram decisivamente para os rumos tomados pelos primeiros terreiros candomblecistas. Foram inicialmente colocadas em prática tendo como prioridade o doutrinamento dos africanos escravizados e eram guiadas pelo desejo de “desestruturar as sociedades nativas, ao perseguir os modelos tradicionais de culto, liderança, casamento e associação enquanto coisas diabólicas e supersticiosas” (SILVEIRA, 2006: 146). Entretanto, também se tornaram espaços de articulação política das lideranças negras, mesmo que controlados de perto pelas autoridades policiais e pelas demais parcelas sociais detentoras de poder e de prestígio. Esse controle pode ser demonstrado pelo modo como determinadas funções internas às irmandades podiam ser executadas somente por brancos, como a de escrivão e a de tesoureiro, além de consistir em regra explícita nas irmandades baianas, mesmo as negras, “que só pessoas abastadas fossem seus dirigentes máximos, pois elas eram obrigadas a pagar ‘jóias’ elevadas para financiar as festas oficiais, herança longínqua do patronato romano” (SILVEIRA, 2006: 149). Na prática cotidiana, a associação em torno das referidas irmandades proporcionaria o desencadeamento de ações de ajuda mútua e de autogestão, da mesma maneira em que era “concebida para fomentar o autocontrole: o objetivo era estabilizar um processo institucional, um funcionamento normal

que a fizesse caminhar com as próprias pernas” (SILVEIRA, 2006: 148). Foram, portanto, um dos raros espaços de atuação oficialmente permitidos aos escravizados e seus descendentes.

Entre as atividades promovidas pelas irmandades de pretos se encontravam os festejos e as folias que saíam pelas ruas das cidades em datas determinadas. Um tipo de festejo bastante popular teria sido a chamada congada, ou festa de coroação de rei congo, que, conquanto tenha estado presente em Portugal, na Espanha, na América espanhola, nas ilhas do Caribe e na América do Norte, se disseminaram com maior proeminência no âmbito da América portuguesa, comprovadamente presentes desde os primeiros anos do século XVII (SOUZA, 2006). Essa cerimônia se pautava, basicamente, na escolha eletiva de reis e rainhas, que recebiam suas coroas e as comemoravam juntamente com os demais irmanados e com os espectadores como um todo, pois, embora muitas vezes tenham sido reprimidas e eliminadas por serem “consideradas como provocadoras de desordens, eram outras vezes apreciadas pela população de origem não africana, que assistia às festas nas ruas, assombradas com o exotismo do espetáculo” (SOUZA, 2006: 169). Tal assombramento era certamente provocado pela presença de elementos de origem africana, manifestados nos ritmos, nos instrumentos e também no âmbito das danças, nas quais a postura do corpo era marcada, tanto pela velocidade dos passos como “pela independência entre membros superiores e inferiores, que dava aos observadores a impressão de desarmonia dos gestos, muito diferente da rigidez do tronco e coerência entre pernas e braços que caracterizavam a dança européia” (SOUZA, 2006: 181). Essa presença, contudo, não se limitava aos aspectos rituais, em vista que

(...) na África Centro-Occidental cada aldeia tinha seu chefe, que muitas vezes pertencia a uma organização política e social maior, como parte de uma confederação de aldeias ou de um reino estruturado em torno de uma capital e um rei, a quem todos obedeciam e enviavam tributos. Assim, a forma básica de organização social, logo depois das linhagens que uniam as famílias em torno de seus ancestrais e suas regras de casamento, era a reunião de diversos grupos familiares em torno de chefes tribais, eleitos conforme as normas da tradição, sendo sempre fundamental a sua confirmação pelo líder religioso, uma vez que poder político e religioso estavam associados (SOUZA, 2006: 181).

Na sociedade colonial portuguesa, as irmandades de pretos católicas eram comumente dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, mas também a São Benedito, Santo Elesbão, Santa Efigênia e Santo Antônio (SILVEIRA, 2006). Fundada em 1526, a primeira irmandade do Rosário construída em território colonial ibérico se estabeleceu no continente africano, mais precisamente na Ilha de São Tomé. Pouco mais de duas décadas depois, a primeira irmandade de pretos brasileira se estabeleceu na então Capitania de Pernambuco, provavelmente iniciada pelos padres jesuítas e composta por escravizados nascidos dos dois lados atlânticos

(SILVEIRA, 2006). Também na metrópole portuguesa se estabeleceram irmandades de pretos, tendo em vista que a captura e o transporte de africanos escravizados consistia em uma prática comum desde mais ou menos 1550, período em que já eram bastante numerosos nas principais cidades do reino. Em um primeiro momento, participavam informalmente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de São Domingos, nascida em 1460, pelas mãos de poderosos homens brancos, e situada junto ao convento dos dominicanos de Lisboa (SILVEIRA, 2006). Em torno do ano de 1520, se criou a Confraria dos Negros de Nossa Senhora do Rosário, também alocada na Igreja de São Domingos de Lisboa (SOUZA, 2006). Percebemos, portanto, que as irmandades de pretos eram modos remotamente conhecidos de controle da população escravizada. Percebemos, ainda, que esse modelo de organização se estabeleceu como “um dos padrões sociais comuns à vasta região que constituiu o universo de relações escravistas e coloniais em torno do oceano Atlântico” (SOUZA, 2006: 162).

No decorrer de todo o período colonial, a maior e mais prestigiosa irmandade de pretos baiana também era devota a Nossa Senhora do Rosário: a denominada Rosário dos Pretos das Portas do Carmo, uma das primeiras irmandades soteropolitanas. Localizada na setecentista Capela de Nossa Senhora do Rosário das Portas do Carmo, essa irmandade e os seus membros “tinham prestígio, patrimônio, eram considerados a elite negra da cidade da Bahia, donde sua ambição de representar politicamente toda a população afro-baiana” (SILVEIRA, 2006: 151). Tal como em todas as demais irmandades, etnias distintas compunham o seu corpo de irmanados, visto que “nunca existiram no Brasil, nem mesmo nos primeiros tempos coloniais, irmandades estritamente étnicas” (SILVEIRA, 2006: 287). Na mesma capela que esta última, se reunia uma segunda irmandade de pretos: a do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Foi mais tarde transferida para a Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha, construída na primeira metade dos setecentos por dezesseis irmanados brancos de poucas posses. Era situada em um bairro soteropolitano de mesmo nome, Barroquinha, gradualmente delineado como um bairro de maioria negra. Tal irmandade dos Martírios, criada por descendentes de africanos nascidos na então colônia portuguesa, passou a contar com a participação de membros nascidos do outro lado atlântico. Entre eles se encontravam nobres do reino de Queto, importantes personagens da cultura malê, além de nomes da política e do sacerdócio católico (SILVEIRA, 2006). A partir da reunião político-religiosa sob o teto dessa irmandade, nascia um dos mais remotos candomblés conhecidos pelos pesquisadores, quando

(...) as irmandades negras estavam enveredando por um processo no qual valores étnicos cada vez mais amalgamados fundiam-se ao Cristianismo e a ideologias geradas no ambiente dinâmico da cidade mercantilista. Foi nesse nicho que abrigou os

fundadores do Candomblé da Barroquinha, que trouxeram uma cultura africana tradicional fortemente arraigada, a qual foi contudo reprocessada por um movimento de urbanização africano como americano, que iria desorganizar-se e reestruturar-se na simultânea preservação da tradição e na geração de algo novo (SILVEIRA, 2006: 151-152).

Sendo assim, em uma iniciativa extremamente ousada, o candomblé pioneiro acabou por se estabelecer em pleno centro da cidade, em uma área situada detrás da Igreja de Nossa Senhora da Barroquinha. Esse acontecimento se deu por meio do intenso agenciamento dos membros da irmandade dos Martírios, juntamente ao crescimento de um culto doméstico dedicado a Oxóssi, situado nas cercanias desta igreja, liderado pela africana Iyá Adetá, e apontado como o responsável por dar as bases necessárias para o início do terreiro (SILVEIRA, 2005). Essa importante sacerdotisa provavelmente desembarcou em terras brasileiras juntamente com uma das levas de africanos escravizados provenientes da cidade iorubana de Iwoyê, invadida pelos daomeanos no término dos oitocentos, em uma série de batalhas que alimentou consideravelmente o comércio de escravizados desse período (SILVEIRA, 2005). Ela seria somente uma dentre tantas outras importantes mulheres do candomblé. Posteriormente, durante o processo de ampliação e de aquecimento das atividades do terreiro, se sucederiam na liderança as sacerdotisas Iyá Akalá e Iyá Nassô, esta última apontada como a principal responsável pelo permanente estabelecimento do candomblé da Barroquinha. Ela teria sido do primeiro escalão cerimonial do palácio de Oyó e parte de uma missão secreta que pretendia “organizar os cultos assentados na Barroquinha e articulá-los aos egbés baianos” (SILVEIRA, 2005: 3). Em meado dos oitocentos, o terreiro abandonou a Barroquinha, pressionado pela invasão policial, quando se mudou para o bairro da Federação, onde ainda se encontra e de onde passou a ser chamado de Casa Branca do Engenho Velho da Federação. Assim,

O Candomblé da Barroquinha foi o espaço que abrigou um grande acordo político reunindo os nagô-iorubás da Bahia, sob a liderança dos partidários das divindades Oxóssi de Queto e Xangô de Oyó. Lembremos das duas festas principais do calendário da Casa Branca que comemoram sua fundação: a principal, dedicada a Oxóssi, no dia de Corpus Christi, e a segunda dedicada a Xangô, no dia de São Pedro. O compromisso da elite dirigente foi firmado na estrutura espacial básica do candomblé: o terreiro, no seu conjunto, pertence a Oxóssi, o onilé, o senhor da terra, enquanto que o barracão central, lugar da festa pública, pertence a Xangô, o onilé, o senhor do palácio. O acordo, entretanto, contou com vários outros subgrupos iorubanos aliados (SILVEIRA, 2005: 3).

Esse terreiro passou a ser domínio, portanto, de duas divindades iorubanas, Oxóssi e Xangô, que, além de serem os deuses pessoais das sacerdotisas protagonistas, possuem um posicionamento de importância no âmbito da mitologia e da cosmogonia iorubana, nas quais

aparecem como respeitadas reis e ancestrais de dois poderosos reinos iorubás: Queto e Oyó. Contam os mitos que, certo dia, Oxóssi, juntamente com Ogum<sup>31</sup>, partiu em busca de um pássaro muito raro, a pedido de Orunmilá<sup>32</sup>, que precisava do animal para usar em um feitiço. Empenhados, ambos partiram mata adentro, mas nada encontraram durante dias. Entretanto, quando o período da caçada estava prestes a terminar, Oxóssi se deparou com o tão procurado pássaro. Empunhando sua última flecha, ele acertou o animal com precisão e o entregou a Orunmilá. Encantado e agradecido, Orunmilá determinou que Oxóssi, dali em diante, seria o rei de Queto (PRANDI, 2001). Também contam os mitos que, certo dia, Xangô, em uma consulta ao oráculo, recebeu a incumbência de realizar um sacrifício composto de búzios, dois galos, duas galinhas e dois pombos. Além disso, devia oferecer a roupa que estava usando e dar presentes aos amigos e parentes. E assim ocorreu, de modo que todos se reuniram para comer e beber do sacrifício, acompanhado de muita fartura e canto. Então se perguntou: Quem será nosso rei? Aclamado pela multidão em coro, Xangô se torna o rei de Oyó (PRANDI, 2001). Essas duas divindades, porém, não obstante tenham recebido destaque no candomblé pioneiro, seriam cultuadas entre muitas outras, reunidas, pois, em um mesmo ambiente sagrado, distintamente do que ocorria no continente africano e nos calundus coloniais.

Percebemos, assim, que desde a despedida dos primeiros navios negreiros mandados para alto-mar e desde os primeiros toques de atabaque em um calundu ou em um festejo de irmandade, inúmeras mudanças se sucederam. Enquanto o candomblé da Barroquinha lentamente implantava seus pilares, o movimento abolicionista se aquecia no seio da sociedade brasileira, juntamente com a crise do império e a popularidade das ideias liberais e positivistas, as quais anunciavam os tempos republicanos. Tais ideias eram divulgadas e apoiadas principalmente pela parcela modernizadora da sociedade, que entendia o sistema escravista como empecilho para o processo de industrialização do país. Todavia, o plano abolicionista se eximiu de medidas que dessem conta dos tempos posteriores à abolição, de modo que consequências desta ausência de planejamento de pronto se revelaram: desemprego, marginalização, inchaço das cidades (SILVA, 2005). Também durante os oitocentos, muitas mudanças relacionadas ao modo como a sociedade seria interpretada ocorreram, principalmente a partir das teorias de cunho evolucionista, somadas ao determinismo racial, por meio do qual se acreditava na existência de distintas raças humanas, umas mais aptas e superiores que as demais. Havia, portanto, duas decorrências lógicas para esse tipo de postulado: “enaltecer a existência de tipos puros – e portanto não sujeitos a

---

<sup>31</sup> Divindade das matas e da metalurgia.

<sup>32</sup> Pai de todos os Orixás.

processos de miscigenação – e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social” (SCHWARCZ, 1993: 58). Nesse cenário, o candomblé, uma religião afro-brasileira e, em seu princípio, negra, se estabeleceu e posteriormente se expandiu.

Foi no intuito de apresentarmos um breve exemplo do modo como se processou o delineamento de um terreiro de candomblé que nos atentamos e tratamos com especial prioridade o caso do candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro da nação queto conhecido até agora. Essa escolha se baseou principalmente em sua constatada conexão a uma irmandade de pretos. Entretanto, sabemos que candomblés de outras nações, sem dúvida detentores da mesma importância histórica, cultural e religiosa, também atuaram como protagonistas no processo de constituição desta religião. Tal como ocorreu com o candomblé da Barroquinha, a partir desses terreiros muitos outros se descenderam, de modo que candomblés de distintas nações contribuíram para a tessitura de uma extensa e imbricada rede de terreiros relacionados e semelhantes entre si, os quais, mais tarde, se estenderiam para outras regiões brasileiras. Esse crescente número de candomblés, bem como o seu bem sucedido estabelecimento e sua posterior expansão, ocorridos apesar dos modos de controle e de discriminação da época, pode ser compreendido com base no reconhecimento de outra rede: a de “proteção” política, que partia de sujeitos detentores de poder social, os quais eram sabiamente atraídos pelos sacerdotes e incluídos nas tramas de relacionamento dos terreiros. Além disso, o posicionamento moderado de determinados governantes, que entrecortava a tirania de outros tantos, também contribuiu para o seu estabelecimento. Conde dos Arcos, governador e capitão geral da Bahia entre 1810 e 1818, era partidário da linha moderada, aplicada, claro, em prol da política de dominação colonial. Ele explica a sua abordagem:

Batuques olhados pelo Governo são uma coisa, e olhados pelos Particulares da Bahia são outras diferentíssima. Estes olham para os batuques como para um ato ofensivo aos direitos dominicais, uns porque querem empregar seus escravos em serviço útil ao domingo também, e outros porque querem ter naqueles dias ociosos à sua porta, para assim fazer parada de sua riqueza. O Governo, porém, olha para os batuques como para um ato de que obriga os negros, insensível e maquinalmente, de oito em oito dias, a renovar as idéias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia vão se apagando pouco a pouco com a desgraça comum; idéias que podem considerar-se como o garante mais poderoso da segurança das grandes cidades do Brasil, pois se uma vez as diferentes nações da África se esqueceram da raiva com que a natureza as desuniu (CARTA do Conde dos Arcos, 1814 apud RODRIGUES, 1976 apud SILVEIRA 2006: 256-257).

Outra importante realidade provavelmente contribuiu para o seu estabelecimento e para a sua expansão: o modo como a crença no candomblé se encontrava – e ainda se encontra – de certo modo generalizada na sociedade brasileira (MAGGIE, 1992). Sendo assim, de acordo

com essa característica e com base nos modos de repressão empreendidos no decorrer do tempo, “aprendemos como juizes, advogados e praticantes do espiritismo e do candomblé compartilham as mesmas crenças e como todos têm o mesmo interesse em extirpar os ‘charlatães’, deixando intocados os praticantes supostamente honestos” (FRY, 2005: 162). Diante disso, percebemos, inclusive, a impossibilidade de se pensar a sociedade brasileira a partir de “dois atores coletivos estanques, cada qual com os seus interesses, que determinavam os contornos da ‘cultura nacional’” (FRY, 2005: 162). Pelo contrário: estamos tratando de uma sociedade “em que todos compartilhavam conceitos e premissas culturais básicos”, de modo que “os candomblés, as macumbas, os espiritismos contemporâneos são o resultado de embates e negociações entre elite e povo, brancos e negros, letrados e iletrados ao longo dos anos” (FRY, 2005: 162). Fica demonstrado, portanto, que os constantes movimentos em torno das muitas “árvores da reinvenção”, dispostas, como mencionado, nos caminhos do colonialismo moderno, permitiriam muito mais do que reinvenções culturais, como aquelas que deram origem aos candomblés. Toda a sociedade precisou ser constantemente reinventada, principalmente no lido com uma realidade perpassada por hibridismos de tipos diversos, delineada, sobretudo, pelos trâmites do escravismo colonial, a partir dos quais os troncos das tais “árvores da reinvenção” seriam para sempre e necessariamente circundados.

## 1.2. ELEMENTOS DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA NA PROVÍNCIA DE GOIÁS

**E**ntre o término dos setecentos e o início dos oitocentos, enquanto o candomblé aos poucos se estabelecia na Bahia, sempre envolto pelos contornos litorâneos, também pouco a pouco se delineava a própria província de Goiás. Devido ao distanciamento em relação ao litoral, ganhou a pecha de lugar isolado, o que lhe rendeu a alcunha de “sertão”<sup>33</sup>, ao contrário do espaço onde se desenvolvia o candomblé. Localizado no interior do país e povoado por sociedades consideradas bárbaras aos olhos europeus da época, estse “sertão” seria “inventado” pelos incursos dos bandeirantes paulistas que, liderados por Bartolomeu Bueno da Silva, se estabeleceram, em 1726, nas proximidades do Rio Vermelho, no curso do qual havia grandes depósitos de ouro. Em torno dessa descoberta nasceu a primeira capital goiana, atualmente conhecida como Cidade de

---

<sup>33</sup> É uma categoria construída em oposição à litoral, e “carregada de sentidos negativos, que absorveu o significado original, conhecido dos lusitanos desde antes de sua chegada ao Brasil – espaços vastos, desconhecidos, longínquos e pouco habitados –, acrescentando-lhes outros, semelhantes aos primeiros e derivados destes, porém específicos, adequados a uma situação histórica particular e única: a da conquista e consolidação da colônia brasileira” (AMADO, 1995: 149).

Goiás (antes Vila Boa), assim como os demais arraiais pioneiros. Essa sociedade evidentemente contaria com a presença de africanos escravizados, os quais eram principalmente destinados ao trabalho nas minas e responsáveis pela numerosa quantia de ouro extraída naquele tempo. Estudos demonstram que o primeiro comboio de escravizados documentado nas instâncias oficiais aportou na província em setembro de 1752 (SALLES, 1992 apud LOIOLA, 2009). Porém, assentos de batismo indicam que estiveram presentes desde a década de 1730, “o que não poderia ser diferente, pois os anos iniciais da colonização foram os mais ricos em achados minerais e, por conseguinte, de entrada de africanos escravizados” (LOIOLA, 2009: 31). Dessa forma, inúmeros sujeitos oriundos de além-oceano tiveram que reconstruir suas vidas na província goiana. Dentre tais sujeitos estava o africano Gaspar.

Preto<sup>34</sup> da nação mina, alforriado e casado com uma crioula chamada Domingas: esses são alguns poucos dados que conhecemos a respeito de quem teria sido Gaspar, apenas um dentre tantos outros personagens que contracenaram nos palcos dos tempos da escravidão em Goiás. Provavelmente nascido na primeira parte dos setecentos, Gaspar, com aproximados cinquenta anos de idade, morreu no ano de 1766, na cidade de Pirenópolis, antes Meya Ponte, tendo sido sepultado na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Em seu testamento declarou o desejo de que recebesse o acompanhamento do Reverendo Pároco e que ele dissesse, no dia de sua morte, uma missa de corpo presente, além de posteriores vinte missas pela sua alma (LOIOLA, 2009). Tais informações foram retiradas do seu registro de óbito, por meio do qual podemos supor que Gaspar, depois de ter conquistado sua alforria, tenha adquirido a quantia suficiente para que assegurasse também a salvação de sua alma, em vista dos altos preços cobrados pelas missas naquela época. Para demonstrar mais um exemplo, citamos o caso do cativo Antônio, que não possuía a mesma condição de Gaspar, pois, embora tenha recebido os sacramentos pós-morte, não deixou um testamento e nem mesmo os dez mil réis necessários para o pagamento do funeral (LOIOLA, 2009). Sendo assim, relacionados nos episódios mencionados a atitudes diante da morte, os casos de Gaspar e Antônio são reveladores da complexa sociedade goiana daquele tempo: não era formada somente por escravos e senhores, mas por “um sem-número de atores sociais cujo papel não estava bem definido, quase sempre pela contingência e pelas incertezas” (LOIOLA, 2009: 72).

Foi provavelmente devido à sua condição de membro da irmandade da Capela do Rosário dos Pretos que Gaspar encontrou proteção para o seu corpo e sua alma, de modo que pudesse ser enterrado no altar-mor dessa mesma capela meia-pontense, tal como deveras

---

<sup>34</sup> Este termo se refere a escravizados e libertos nascidos no continente africano.

ocorreu, numa época em que os corpos dos escravizados eram abandonados à própria sorte (LOIOLA, 2009). Esta, no entanto, era apenas uma entre muitas outras irmandades de pretos que atuavam em paragens goianas, as quais podem ser compartimentadas em pelo menos dois tipos: as que aceitavam somente escravizados como membros e as que aceitavam também alforriados (MORAES, 2006). Eram parte do primeiro tipo as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário de Pilar, Crixás, Traíras, São José do Tocantins e Vila Boa, enquanto que dentre as irmandades do outro tipo estavam a de Nossa Senhora da Boa Morte de Vila Boa e de São José do Tocantins, a de São Benedito de Vila Boa, a de São Miguel e Almas do Bonfim, e a de Nossa Senhora da Abadia do Moquéim (MORAES, 2006). Funcionaram como espaços de “organização e reconstrução de uma solidariedade étnica que se perdera ao serem trazidos do continente africano” (MORAES, 2006: 280), principalmente nas festas das irmandades, quando, “apesar de se vestirem à maneira do branco, dançavam suas danças próprias e cantavam suas músicas ancestrais misturadas com as letras de cantos católicos” (MORAES, 2006: 284).

Nas irmandades de pretos católicas, comprovadamente presentes na referida província desde seus primeiros anos, pessoas de distintas posições sociais podiam, não sem embates, experimentar modos de contato cotidiano. Essa diversidade também se aplicava ao quesito “cor de pele”, pois determinados cargos eram obrigatoriamente ocupados por brancos. Porém, tal diversidade não se apresentava somente entre brancos e negros, mas também entre negros escravizados, alforriados ou em vias de conquistar sua alforria. Nas irmandades de Meya Ponte, por exemplo, entre os anos de 1760 e 1776, os escravizados constavam como os associados mais numerosos (*TABELA 2*), enquanto que entre os anos de 1803 e 1810, os alforriados assumiram a liderança (*TABELA 3*). Entre os escravizados e os alforriados, particularmente, a diversidade se expressava também em outras esferas que não a estritamente social, visto que entraram em contato sujeitos nascidos em distintas partes do continente africano, donos de culturas diversas. Embora a documentação não forneça dados necessários para que afirmemos quais povos marcaram sua presença na província, podemos apontar os termos de procedência ou nações usados para classificar os escravizados, mesmo que consista em uma atribuição colonial e, portanto, imputada por outrem, quase sempre relacionada aos portos de embarque na costa africana ou a quaisquer semelhanças linguísticas aparentes.

Tabela 2

População acompanhada por irmandades em Meia Ponte, segundo condição social, entre 1760 e 1776											
Categorias	Irmandades								Total		
	Rosário dos Petros (A)	Santas Almas (B)	Santíssimo Sacramento (C)	Bonfim (D)	B+C	A+B+C	A+B+C+D	B+C+D	Nº absoluto	%	
Forro	12	2							14	23	
Nobre		4	3	1	2	1	2	2	15	25	
Escravo	17								17	28	
Pobre		3							3	5	
Não Consta	4	7	1						12	20	
<b>Total</b>	<b>Absoluto</b>	33	16	4	1	2	1	2	2	61	100
<b>Total</b>	<b>Percentual</b>	54	26	7	2	3	2	3	3	100	

Fonte: LOIOLA, 2009: 73.

Tabela 3

População acompanhada por irmandades em Meia Ponte, segundo condição social, entre 1803 e 1810												
Categoria	Irmandades									Total		
	Rosário dos Petros (A)	Santas Almas (B)	Boa Morte (C)	Santíssimo Sacramento (D)	São Benedito (E)	Do Carmo (F)	B+C	B+D	B+D+E	Nº absoluto	%	
Forro	22		2				1			25	41	
Branco	2	3		1				1		8	14	
Escravo	3				1					4	7	
Coartado	1									1	2	
Não Consta	8	6	1	1	1	1		3	1	23	38	
<b>Total</b>	<b>Absoluto</b>	36	9	3	2	2	1	1	4	1	61	100
<b>Total</b>	<b>Percentual</b>	61	15	5	3	3	2	2	7	2	100	

Fonte: LOIOLA, 2009: 74.

Pautados nessa realidade, supomos que as irmandades goianas também atuaram como importantes espaços em que os escravizados e os seus descendentes puderam expressar parte de sua religiosidade reinventada, além de encontrarem possibilidades para se articularem inclusive politicamente, semelhantemente ao ocorrido nas irmandades baianas durante os setecentos e os oitocentos. Tal como tratamos anteriormente, membros de uma das irmandades católicas soteropolitanas participaram ativamente do processo de constituição de um dos mais antigos candomblés baianos, sendo esta irmandade inclusive considerada precursora desse mesmo terreiro, associada às influências de outras práticas afro-brasileiras, como as reuniões em torno dos calundus e o uso das bolsas de mandinga. Diante disso, surgem as seguintes questões: Quais eram as práticas religiosas afro-brasileiras presentes em Goiás em tempos coloniais? Tinham as irmandades goianas contribuído para o delineamento de formações semelhantes aos candomblés baianos na província? Para além dessas irmandades, o cenário goiano apresentava outras formações similares àquelas presentes onde

o candomblé se constituiu, tais como os calundus e os patuás? Elementos responsáveis por permitirem o nascimento dessa religião na Bahia estiveram de algum modo presentes na província goiana, tais como a conexão ao mundo transatlântico, o hibridismo entre religiões africanas e o catolicismo, e, principalmente, a diversidade de nações e de etnias?

Conquanto ainda existam controvérsias entre os pesquisadores que debatem as nações presentes em Goiás, são os da nação mina que parecem constar em maior número no âmbito da documentação conhecida até agora (LOIOLA, 2009). Foram chamados de minas todos aqueles que embarcaram em uma área da costa africana conhecida pelos europeus daquele tempo como Costa da Mina ou Costa dos Escravos, a qual corresponde às atuais repúblicas de Gana, Benin e parte da Nigéria, situada na parcela ocidental do continente. Consistia, pois, em um extenso território, povoado por centenas de reinos independentes, nos quais eram adotadas línguas distintas, boa parte delas nascidas como subdivisões de três matrizes predominantes: o adjá-evê, o iorubá e o akan-guang. Sendo assim, suas populações podiam se comunicar sem maiores empecilhos (SILVEIRA, 2006). Essa realidade contribuiu para que se delineasse como “uma área cultural relativamente homogênea, com costumes, estruturas políticas, religiosas e familiares semelhantes, embora com sua variedade” (SILVEIRA, 2006: 301), além das influências possibilitadas por um intenso intercâmbio provocado pelo comércio, pelas guerras de conquista, pela transferência de tecnologias e pelas migrações. Entretanto, mesmo com essa relativa homogeneidade, predominaram as influências culturais dos iorubanos do leste, a que se somaram a contribuição dos akans da floresta, dos sonrais, dos baribas e dos tapas da savana (SILVEIRA, 2006). Boa parte dos milhares de minas que desembarcaram nos portos soteropolitanos, especialmente nos setecentos, era mandada para outras localidades brasileiras, destinados principalmente ao trabalho na mineração (SILVEIRA, 2006).

É importante, no entanto, mencionar que os minas não foram sempre os mais numerosos. É o que demonstram os dados retirados dos registros de óbito de Meya Ponte, referentes aos anos de 1760 a 1810, que apresentam a predominância dos minas durante os setecentos, ao passo que nos oitocentos os angolas passam a assumir a dianteira (*GRÁFICO 1*). Nos assentos de batismo datados de 1764 a 1792, da Cidade de Goiás, os minas também aparecem como maioria absoluta (*GRÁFICO 2*). Essa realidade provavelmente se encontra relacionada ao auge da atividade mineradora e à recorrente compreensão de que os minas possuíam acurados conhecimentos e habilidades nessa mesma atividade, de modo que, de acordo com o secretário do Estado colonial brasileiro, Diogo de Mendonça Corte Real, “para o lavor do ouro só servem os da Costa da Mina por mais resolutos, fortes e temerários” (SILVEIRA, 2006: 306). Embora essa preferência tenha sido importante e até mesmo