

HISTÓRIA E MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ NO RIO DE JANEIRO: NOVAS PERSPECTIVAS DE ANÁLISE

Elizabeth Castelano Gama

UFF

elizabethcastelano@yahoo.com.br

João

João Paulo Alberto Coelho Barreto, o João do Rio, deixou registrado em suas crônicas um inquietante material sobre a religiosidade de origem africana no Rio de Janeiro. Entre Fevereiro e Março de 1904, João do Rio publicou as reportagens que chamou de *As religiões no Rio*. Com o objetivo manifesto de contar a verdade sobre a cidade através das reportagens, o jornalista desempenhou o papel que Benjamim¹ atribui uma função de conselheiro. Ou seja, sua narrativa gira em torno da idéia de estar prestando uma utilidade à sociedade desvelando uma cidade “escondida”, sem deixar de tecer críticas a ela, expondo algumas práticas, por vezes ridicularizadas, na tentativa de uma repreensão moral.

O capítulo *No Mundo dos feitiços* corresponde às cinco reportagens sobre as religiões negras: *Os feiticeiros*, *As Iaôs*, *O Feitiço*, *A Casa das almas* e *Os novos feitiços de Sanin*.

João apresenta Antônio como seu colaborador/informante. Antônio foi aquele que o iniciou no mundo dos feitiços da cidade a troco de “papel-moeda” e vinho do porto. Era um descendente de africanos, ex-escravos, e freqüentava o mundo das casas-de-santo da cidade. Contudo, o informante não se inclui como praticante do culto aos orixás, sua fala sempre é marcada pela alteridade, não raro acompanhada pelo deboche.

A caracterização da religião é feita pela narrativa intercalada de algumas transcrições de conversas entre o jornalista e seu informante que falava inglês e lia Shakespeare. No conjunto das reportagens João do Rio trata de vários temas, analisaremos especificamente a construção de uma personagem específica: Assiata².

A obra de Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, foi publicada em 1983. Com a intenção de contar a história dos primórdios do samba na cidade, o autor realiza um trabalho pioneiro, a partir de relatos orais, que irá ser referência para outros trabalhos seguintes sobre o tema e o local. A região da Gamboa e Saúde, mas principalmente, e Pedra do Sal, se tornaram o lugar de memória principal quando o assunto é

samba, capoeira e candomblé. A obra aborda vários assuntos, principalmente relacionadas a música, mas enfocaremos na construção de outra personagem, Tia Ciata.

Assiata, Ciata.

“ – E há muitas mães-de-santo?

- Umas 50, contando as falsas [...]. (RIO, 2006 p. 43)

Entre as mães-de-santo “falsas” relacionadas por Antônio, consta um nome que será mencionado com ênfase mais de uma vez no texto, trata-se de Assiata.

“Esta é de força. Não tem navalha³, finge de mãe-de-santo e trabalha com três Ogãs falsos – João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. A Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas iaos feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, e teve de pagar a multa marcada pelo santo. Essa é uma das feitiças de embromação”. (Op. Cit. p. 44)

A memória sobre o candomblé carioca no início do século XX está assentada na chamada “Pequena África”, é nesta região que residiam os pais e mães-de-santo que foram consagrados pela memória produzida. No único livro dedicado ao tema: *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro*. A Nação Ketu: origens, ritos e crenças (1994), Agenor Miranda escreve suas memórias. Apesar de declarar que seus escritos são “*uma ínfima parcela da totalidade do tema*”, por comodidade ou por falta de interesse ou documentação, os demais pesquisadores repetiram e reproduziram suas memórias com estatuto de única verdade.

A narrativa do livro vincula as casas de santo que existiram no Rio de Janeiro à Bahia, tanto que antes de iniciar a descrição, o autor introduz explicando sobre os três terreiros de maior tradição nagô em Salvador: Casa Branca, Opô Afonjá e Gantois.

Agenor Miranda fala da migração baiana para a cidade do Rio de Janeiro a partir da segunda metade do século XIX afirmando que esses negros baianos “*constituíam um grupo à parte na massa de ex-escravos e seus descendentes, que, na virada do século, estavam dispersos na cidade, com ocupações variadas*”. Contudo, diz que a maioria deles vivia entre a Saúde, Gamboa e Santo Cristo. Nos cortiços do centro da cidade teriam sido fundadas as primeiras casas de Candomblé da cidade. Os nomes citados por ele, e que são repetidos em outras obras, são: João Alabá, Cipriano Abedé, Mãe Aninha e Bamboxê.

João Alabá de Omolu morava na Rua Barão de São Félix e teria iniciado muitas filhas-de-santo, entre elas, Tia Ciata. Já Cipriano Abedé de Ogun morava na rua João

Caetano e foi o responsável, senão pela iniciação, pelos conhecimentos adquiridos pelo próprio autor do texto na lei do santo. Na Rua Marquês de Sapucaí, Bamboxê fundou sua casa. Mãe Aninha, vinda de Salvador em 1886, fundou junto a Bamboxê e Oba Saniá uma casa-de-santo na Saúde.

Agenor Miranda nasceu 3 anos após a publicação do livro de João do Rio, em 1907, e foi iniciado em 1912, com 5 anos em Salvador⁴. Muda-se para o Rio de Janeiro apenas em 1927. João Alabá havia falecido em 1926 (alguns relatos dizem 1924) e Cipriano Abedé em 1933. Portanto, a centralidade desses nomes como principais expoentes do candomblé carioca no início do século na memória de Agenor Miranda está mais ligado aos ensinamentos e informações que foram lhe passados em Salvador num ambiente específico, e não coincidente, ambiente que mantinha uma relação com esses nomes na capital federal, do que a uma ampla vivência na cidade do Rio de Janeiro.

João Alabá também é uma figura que teve enfoque na principal obra que moldou uma visão sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro: *A Pequena África e o reduto de Tia Ciata* (1983) de Roberto Moura.

Neste capítulo citado, o autor busca compor a trajetória dos migrantes baianos para a cidade do Rio de Janeiro. A partir da fixação e ganho de estabilidade, os primeiros migrados teriam propiciado um ambiente capaz de acolher um fluxo migratório razoável.

A definição que Roberto Moura dá a essa comunidade baiana é de um grupo com uma tradição comum, coesa e harmoniosa, além, é claro, de exaltar o poder de sua influência “por toda a comunidade heterogênea que se forma nos bairros em torno do cais do porto e depois da Cidade Nova”. A proeminência desta comunidade na vida cultural e religiosa do centro da cidade é destacada na configuração do grupo baiano como uma elite local:

Ali, os baianos forros migrados por opção própria constituiriam uma elite no meio popular e, generalizando-se as informações de seus sobreviventes e descendentes, pode-se supor serem predominantemente nagôs (iorubás) (MOURA, 1983).

Na tentativa de ilustrar tal afirmação, o autor busca recompor duas trajetórias de grandes personalidades da comunidade baiana. A de Hilário Jovino Ferreira e a de Ciata, a mais famosa das inúmeras tias baianas da época. Ambos eram ligados a casa-de-santo de João Alabá. Será a descrição de Ciata e as descrições sobre sua inserção no universo religioso que nos interessará a partir daqui.

As descrições sobre o candomblé da casa de João Alabá são feitas a partir de memórias, registro orais utilizados pelo autor. Através de depoimento de Carmem Teixeira da Conceição, que foi filha-de-santo de Alabá, tomamos conhecimento de que o candomblé de seu pai era uma das maiores referências no Rio de Janeiro para os baianos que chegavam a cidade. Casa cheia, culto tradicional.

Afirmando Roberto Moura ser preocupação de um pai-de-santo a continuação do culto aos orixás e a garantia de coesão do grupo, no caso de João Alabá, teriam sido as tias baianas “os grandes esteios da comunidade negra, responsáveis pela nova geração que nascia carioca, pelas frentes do trabalho comunal, pela religião, rainhas negras de um Rio de Janeiro chamado por Heitor dos Prazeres de ‘Pequena África’ [...]”. O autor atribui a essas tias uma centralidade funcional para a coesão do grupo.

Ciata e outras tias como Bebiana, Carmem Ximbuca, Perciliana, entre outras, pertenciam ao terreiro de Alabá, que, segundo o autor, compunha um dos principais núcleos de organização e influência sobre a comunidade. Portanto, seria a partir da atuação dessas negras baianas, devido ao grande respeito que teriam dentro da comunidade, que teria havido, nas palavras do autor, “*permanência das tradições africanas e as possibilidades de sua revitalização na vida mais ampla da cidade*”. Outras tias são citadas, fora do eixo da casa de Alabá, mas o enfoque foi dado a Ciata, a mais famosa e mais influente na conclusão do autor.

Nascida em Salvador em 1854, iniciada no candomblé ainda adolescente. Chega ao Rio aos 22 anos, 1876 e fixa residência na Rua da Alfândega, 304. Mesmo endereço da “falsa” mãe-de-santo Assiata, descrita por João do Rio.

A Ciata de Roberto Moura é assim: espírito forte, sábia, talento para a liderança, detentora de sólidos conhecimentos religiosos e culinários, mulher de grande iniciativa e energia, trabalhadora. Detentora de um posto religioso na casa de Alabá, que teria sido fundada por Bamboche, o autor se permite imaginar “*ser Ciata e sua gente baiana no Rio ligada ao tronco mais tradicional do candomblé nagô de Salvador*”.

Descrevendo suas possíveis funções dentro do terreiro, é a partir da sua proeminência que o autor confere a Ciata uma centralidade nesse meio religioso. Apesar de ser parte integrante de um terreiro considerado tradicional, no texto aparecem referências de festas religiosas em sua própria casa. Essas festas, religiosas ou não, estavam garantidas, salvaguardadas da perseguição policial por ter Ciata como marido um funcionário público ligado a polícia. Portanto, além da tradicionalidade, existia o fator segurança, o que

propiciava um ambiente perfeito para preservação das práticas religiosas dentro dessa comunidade.

O autor conjectura que, ao lado de Hilário Jovino, Ciata teria sido a principal liderança negra no período: “*espírito agregador, familiar, religioso*”. E assim define e dá a sua casa status de capital de um continente negro dentro de uma cidade:

A casa de tia Ciata se torna a capital dessa Pequena África no Rio de Janeiro, seu carisma se somando à ocupação integral de seu marido, permitindo que fosse preservada sua privacidade que se abria para a comunidade. A negra tinha respeitada sua pessoa e inviolabilizada sua casa. Privilégio? Coisa de cidadão que quanto preto recebia ou exigia, se estranhava. Na sua casa, capital do pequeno continente de africanos e baianos, se podiam reforçar os valores do grupo, afirmar o seu passado cultural e sua vitalidade criadora recusados pela sociedade. [...]. Da Pequena África do Rio de Janeiro surgiram alternativas concretas de vizinhança, de vida religiosa, de arte, trabalho, solidariedade e consciência, onde predominaria a cultura do negro vindo da experiência da escravatura, no seu encontro com o migrante nordestino de raízes indígenas e com o proletário ou o pária europeu, com quem o negro partilha os azares de uma vida de sambista e trabalhador. (MOURA, 1983)

Podemos afirmar que é esta a memória vitoriosa tanto da região, quanto da figura de Ciata e seu reduto baiano.

Antes de confrontarmos a imagem da Tia Ciata de Roberto Moura com a Assiata de João do Rio na tentativa de compreensão da construção da memória da religiosidade negra no Rio de Janeiro, consideramos importante ressaltar alguns pontos passíveis de crítica sobre a centralidade do redutor baiano abordado aqui. Para isso, dialogaremos com o artigo de Tiago Melo Gomes *Para Além da Casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930*⁵. Apesar do enfoque cultural (música), muitas questões abordadas pelo autor nos são úteis para repensar o tema específico sobre a memória da religiosidade afro-brasileira na cidade.

O autor menciona que carnavalescos e estudioso da música popular renderam homenagens ao grupo baiano. Entretanto, a partir da obra de Roberto Moura a atribuição de elite a esse grupo deu um salto considerável. Tiago Gomes atribui o sucesso da reelaboração da centralidade baiana no livro ao contexto historiográfico dos anos 1980. Segundo o autor, nos anos 1980 houve um esforço de recuperação de visões alternativas aos projetos modernizadores dos grupos de elite da Primeira República. A imagem de um grupo

específico e desterritorializado que buscava recriar sua identidade e lutar por cidadania era interessante para uma nova visão sobre as relações Estado-sociedade nesse período.

O fato é que após ganharem livro (e filme⁶), “Tia Ciata e seus amigos” foram adotados pela historiografia posterior com pouca cautela:

A imagem de uma comunidade baiana forte, numerosa – e, se não livre de disputas internas, por certo unida em torno de sua formação cultural – é bastante sedutora, mas a verdade é que esta centralidade baiana tem sido muito mais afirmada do que demonstrada. (GOMES, 2004, p. 179)

O argumento central do artigo, que visa analisar os pressupostos dessa valorização dos amigos de Tia Ciata como formadores do universo cultural carioca, é de que por mais que tivessem sido importantes os baianos migrados para o Rio de Janeiro, eles necessariamente dialogaram com outros grupos e tradições, sendo o carnaval e demais atividades culturais populares fruto de uma criação coletiva mais ampla.

Na tentativa de compreender a proeminência desse grupo baiano na comunidade negra, Tiago Gomes diz que a argumentação da importância desse grupo ancora-se basicamente na idéia de uma grande migração de Salvador para o Rio de Janeiro entre fins do século XIX e início do XX. Argumento que critica citando dados demográfico sobre migração interprovincial utilizados por Robert Slenes que não garantem a sustentação de uma “diáspora baiana” para a Capital.

A crítica do autor que mais nos interessa e contribui para repensar o nosso tema é a importância das tias baianas na comunidade negra do Rio de Janeiro. Roberto Moura afirma terem sido elas o esteio da comunidade tendo como razão principal o fato delas, através de seus ofícios de quituteiras, tecerem uma ampla rede de contatos sociais que lhes dariam posição de poder no interior da comunidade. Esta rede de contatos garantiria segurança ao grupo e liberdade à comunidade baiana, o que traria como consequência a possibilidade deles manterem suas práticas culturais.

A base de fontes de Roberto Moura é oral. São depoimentos dos descendentes desse grupo baiano. Dessa forma, Tiago Gomes ressalta a carência de entrecruzamento de outros tipos de fontes independentes, eu diria até mesmo de outros relatos, dizendo, por fim, que a centralidade desse grupo de migrantes repousa, historiograficamente, em bases frágeis. E que tal atribuição de importância tem sido pouco pesquisada e muito repetida, ocasionando a falta de conhecimento sobre esse grupo e suas relações, tanto relações internas, quanto com

a outros grupos. Dois questionamentos do autor evidenciam tal desconhecimento por não terem sido respondidos de modo convincente: De que forma eram vistos os “baianos” por outros grupos sociais e quais seriam as fronteiras dessa “comunidade baiana”.

A Assiata de João do Rio está longe da imagem doce e batalhadora da Tia Ciata de Roberto Moura. No capítulo sobre os feiticeiros, ela é citada novamente ganhando a alcunha de “Assiata, outra exploradora”. Contudo, o trecho que define a personagem pelas palavras do jornalista encontra-se no capítulo A Casa das Almas:

A morte e a loucura nem sempre se limitam ao estreito meio dos negros. As beberragens e o pavor atuam suficientemente nas pessoas que os freqüentam. A Assiata, uma negra baixa, fula e presunçosa, moradora à rua da Alfândega, dizem os da sua roda que pôs doida uma senhora distinta, dando-lhe mistura para certas moléstias do útero. (RIO, 2006 p. 65/66)

Falsa mãe-de-santo, exploradora, feiticeira de embromação, presunçosa e assassina. Por seu destaque em mais de um capítulo, não temos dúvida de que Ciata era uma personagem bastante conhecida no circuito afro-religioso. O nosso intuito em destacar todas essas características pejorativas não é o de contra-argumentar ou de sobrepor a imagem de uma mulher por outra. O papel do historiador não é o de escolher um indício do passado e lhe conferir autoridade. Assim como acreditamos que a metodologia utilizada por Roberto Moura com os relatos orais dos filhos e amigos de Ciata não é a metodologia mais adequada para um trabalho que se pretende histórico, já que é elementar a crítica das fontes utilizadas, não pretendemos assumir integralmente os relatos anônimos do informante (ou informantes) de João do Rio como verdade. Mas não podemos deixar de considerá-los e confrontá-los com a imagem maternal e, ao mesmo tempo, símbolo de resistência, que temos da personagem Ciata hoje.

Mas, se a intenção não é a de questionar desafiadoramente essa imagem, a utilização dos textos de João do Rio como fonte de investigação aponta para importantes questões que consideramos essenciais e que, inevitavelmente, evidencia as inúmeras lacunas que temos sobre as formas de organização religiosa do negro na cidade do Rio de Janeiro.

Podemos apontar indícios do passado apontados pelo jornalista que poderia incomodar ou fazer repensar um passado harmonioso, indícios do passado esses que um protagonista da história poderia certamente não selecionar em suas lembranças.

Certamente, o elemento mais interessante da obra é o conflito dentro de um grupo específico. Antônio, o negro informante de João do Rio, poderia, na realidade, até mesmo não existir, fato que não acreditamos. Mas, não resta dúvidas de que o cotidiano desse grupo religioso foi narrado ao jornalista por pessoas que faziam parte da realidade experimentada diariamente. Portanto, as acusações, por exemplo, de “embromação” religiosa podem ser interpretadas como ‘falas’ que denunciam as estratégias de deslegitimação de uns contra outros.

A ênfase em chamar Ciata de falsa mãe-de-santo e indicar que existiam muitas outras falsas nesse universo, indica uma disputa no campo religioso que não permitiria aceitar a idéia de homogeneidade de um grupo (o povo-de-santo). Ao contrário, as visitas que João do Rio fez aos terreiros por intermédio de Antônio, todas eram casas de africanos. E sabemos, por meio de referências bibliográficas sobre o candomblé em Salvador (mas também pela tradição oral) que o processo de criouliização (mestiçagem) dentro do universo religioso foi conflituoso. Os africanos não poupavam críticas ao crescimento das casas-de-santo lideradas por negros nascidos no Brasil. Um bom exemplo é a crítica de Martiniano Eliseu do Bonfim que, apesar de não ser africano, esteve ligado a casas fundadas por africanos em Salvador, além de ter ido à África, como mencionamos anteriormente:

[...]Nem mesmo visito os terreiros desde que dona Aninha –descanse em paz” – se foi. Considero-a a última das mães [...]. sinto saudades dela agora. Acho que toda a Bahia sente. Não faço questão de pisar em nenhum outro templo, mesmo que me convidem. Nenhum deles faz as coisas direito como ela fazia. Não acredito que saibam falar com os orixás e trazê-los para dançar nos terreiros dos templos. (MARTINIANO ELISEU DO BONFIM, Década de 1930 apud LIMA, 2004)

No livro de João do Rio não há uma crítica aberta ao grupo baiano. Mas existem algumas pistas que poderiam nos permitir imaginar a possibilidade dessa rivalidade entre líderes africanos e brasileiros também no Rio de Janeiro, o que explicaria a agressividade da fala de Antônio sobre o grupo de Ciata. Destaco duas referências sobre o assunto a partir das descrições dos candomblés no Rio feitas: “As casas dos minas conservam a sua aparência de outrora, mas estão cheios de negros baianos e mulatos” (RIO, 1904, p. 29). E a mais importante porque envolve explicitamente um caso provocativo: “A recordação de um fato triste – a morte de uma rapariga que fora à Bahia fazer santo – deu-me ânimo e curiosidade

para estudar um dos mais bárbaros e inexplicáveis costumes dos fetiches do Rio”. (RIO, 2006, p. 35)

Em outro trecho, sobre os feitiços que podem matar um ser humano, Antônio diz que são fatos comuns na Bahia. Tal agressividade pode ser indício de uma provável perda de status desses africanos e o início da ascensão desse grupo baiano que, duas décadas depois, parecem ter adquirido grande notabilidade. Aceitando essa hipótese, percebemos que, se de fato o grupo baiano adquiriu uma centralidade nesse ambiente religioso, esse processo não parece ter ocorrido de forma pacífica. Além da necessidade de uma interação com os outros grupos já existentes na cidade, o que Tiago Melo Gomes menciona como uma “criação coletiva ampla”, poderíamos conjecturar a possibilidade de que o grupo baiano não se estabeleceu sem alguma resistência. Pista essa que João do Rio oferece, mas que necessitava de aprofundamento documental para ser afirmada.

Davina

Através da observação da trajetória de Iyá Davina de Omolu, contada por sua neta, a Iyalorixá Meninazinha da Oxun, tivemos a oportunidade de comparar memórias constituídas a partir de diferentes atores sociais sobre o mesmo processo: o desenvolvimento do Candomblé no Rio de Janeiro.

A entrevista foi realizada em Maio de 2008 no terreiro Ile Omolu Oxum e contou com a participação do historiador Matheus Serva. O roteiro da entrevista foi articulado priorizando a trajetória de vida da atual Iyalorixá da casa-de-santo. As perguntas se referiram a sua filiação, infância, início da vida religiosa até o funcionamento do terreiro nos dias atuais.

A partir do início da entrevista com a identificação de seus pais e avôs, a entrevista se direcionou para a trajetória de vida de sua avó Davina, sua vinda para o Rio de Janeiro e as narrativas do processo de estabelecimento na nova cidade.

Davina Maria Pereira e Theóphilo Marcelino Pereira foram dois daqueles baianos que trocaram Salvador pela capital da República no início do século XX. Filha de Omolu e Oxalá, Davina foi iniciada no candomblé no terreiro baiano Ilê Ogunjá através das mãos do babalorixá Procópio de Ogun no ano de 1910. Chegam no Rio de Janeiro em 1920 no navio Comandante Capela e, assim como outros baianos, dirigem-se ao bairro da Saúde.

Mãe Meninazinha de Oxum, neta de Iyá Davina, conta que sua avó era “vendedeira”, ou seja, ganhava a vida vendendo doces na cidade, recebendo ajuda de outras vendedeiras

que trabalhavam para ela, muitas eram baianas que vieram para a cidade e foram auxiliadas por ela. Seu avô Theóphilo era “fiel do cais do porto” e também encaminhava os baianos que chegavam a cidade em busca de trabalho.

Uma vez estabelecidos na cidade, a atuação dos dois seria fundamental na acolhida dos novos migrantes, chegando a casa do casal ser conhecida como “Consulado Baiano” e Seu Theóphilo ganhar o apelido de cônsul baiano.

Iyá Davina aproxima-se, então, do famoso terreiro de João Alabá, o mesmo que Ciata e sua família faziam parte. Com a morte de João Alabá, Tia Pequena de Oxalá e seu marido Vicente Bankolê herdaram o orixá de Alabá e deslocaram o terreiro da Gamboa para Bento Ribeiro, onde permaneceram até 1932 quando se mudaram para Mesquita na Baixada Fluminense. A casa ficou conhecida como Casa-Grande de Mesquita.

Iyá Davina participou dessa mudança da casa da Saúde para o subúrbio carioca e, em seguida, para a Baixada Fluminense. Ganhou o cargo de Iyá Kekerê do terreiro, o mesmo título que fora de Ciata na casa de João Alabá. Com o falecimento de Tia Pequena em 1950, Iyá Davina assume o cargo de Iyalorixá da Casa-Grande de Mesquita dando continuidade ao funcionamento do terreiro até 1964, ano de sua morte. Sua sucessora seria sua neta carnal, Mãe Meninazinha de Oxum, mãe-de-santo do terreiro Ilê Omolu Oxum. A atual Iyalorixá nos conta sobre o processo de herança e sucessão na casa de João Alabá:

Quando Seu João Alabá morreu, o santo dele, ele era de Omolu, os santos dos filhos dele foram pra casa de Tia Pequena que era em Bento Ribeiro, depois ela mudou-se para Mesquita, foi a primeira casa de candomblé de roça, porque eram todas concentradas no centro da cidade. De roça, naquela época, foi em Mesquita.

A partir da trajetória do terreiro Ilê Omolu Oxum percebemos um ponto fundamental que é a ligação dele com o terreiro de João Alabá. Vimos no primeiro capítulo, a partir da obra de Roberto Moura, que muitas pessoas importantes nesse universo religioso se concentraram em torno do terreiro de Alabá, entre elas a própria Ciata, figura exponente na memória da religião na cidade. Também vimos que o autor revela que após a morte de Alabá, o terreiro teve seu funcionamento encerrado, um fato que por si só careceria de melhor detalhamento, já que é incomum uma casa-de-santo grande e cercada de pessoas competentes não darem continuidade as funções religiosas.

Este nosso informal estranhamento quanto ao fato do encerramento das atividades da casa foi acentuado a partir do conhecimento da trajetória de vida de Iyá Davina de Omolu. O

fato de Tia Pequena ter herdado o orixá⁷ de João Alabá é bastante representativo pois quer dizer que houve a vontade por parte de Alabá, ou de seu orixá, da continuidade do funcionamento da casa. O fato da casa no centro da cidade não ser mais sede de um Axé não quer dizer, necessariamente, o encerramento das práticas rituais, costumes e tradições de seus fundadores. O fundamento religioso era o mesmo, sendo representado pela continuação do culto do orixá do pai-de-santo falecido. Percebemos que houve essa continuidade quando se fundou um terreiro de Candomblé em Mesquita. Portanto, são memórias que entram em confronto sobre um fato de bastante importância na história do candomblé carioca, já que o que se tem como memória é uma descontinuidade do culto na cidade entre o desaparecimento dessas casas-de-santo no centro da cidade, e o reaparecimento delas nos subúrbios e Baixada Fluminense vinte ou trinta anos depois.

Apesar das memórias registradas sobre Iyá Davina possuírem bastantes elementos que ligam as trajetórias entre ela e Ciata e a composição do ambiente da Pequena África serem parecidos, lembrados como um ambiente onde reinava o acolhimento e o companheirismo, a memória sobre o desenvolvimento da religião são bastante diferentes. Além da continuidade de uma casa de candomblé considerada importante por ter sido fundada no final do século XIX, provavelmente pelo africano Bamboxê Obitikô, ainda temos a centralidade da importância da figura de Iyá Davina no bairro da Saúde, sendo sua casa considerada como um Consulado Baiano, da mesma forma que Roberto Moura atribui à casa de Ciata tal centralidade nesse acolhimento aos baianos chegados a cidade.

A trajetória de Iyá Davina não desmente a de Ciata ou de outras tantas tias que pudessem realizar o mesmo papel, mas abre possibilidades para se ampliar o debate sobre uma história que até o momento está, de alguma forma, restrita a poucos nomes. A existência de um “consulado baiano” reforça a idéia de uma capital baiana localizada no centro da cidade, justamente na área da “Pequena África”. As memórias, tanto sobre Ciata, quando de Davina são parecidas, com a diferença de que cada uma aponta para si a atribuição de uma centralidade.

Outro ponto que podemos comparar entre as duas memórias é que a lembrança sobre Ciata foi construída a partir de uma noção de que a personagem participou da constituição inicial da religião na cidade, enquanto na de Davina, o relato é claro quando diz que da sua chegada ao Rio, ela teria ido procurar uma casa-de-santo para se aproximar.

A história do terreiro de Mesquita, um dos primeiros que foram fundados na Baixada Fluminense, é importante não apenas por ter sido fundado como continuidade do Axé de João Alabá, mas também como representação da existência incontestável de mais uma casa de culto tradicional no Rio de Janeiro.

Se o terreiro de João Alabá tinha ligação com o terreiro considerado por alguns como o mais antigo de Salvador, Iyá Davina veio da Bahia iniciada em um terreiro que, apesar de hoje não existir mais, possui uma importância na história do candomblé baiano. O Museu Memorial Iyá Davina localizado no terreiro de São João de Meriti apresenta registros materiais que contam uma história do culto na cidade, aliás, contam uma outra história do culto bem diferente daquela enquadrada pela memória oficial do culto.

Após o falecimento de Iyá Davina, assume o seu lugar a Iyalorixá Meninazinha de Oxum. O terreiro passa a funcionar na Marambaia (Nova Iguaçu) até sua mudança final em 1973 para o bairro de São Matheus no município de São João de Meriti, a partir daí sob o nome africano Ilê Omolu Oxum (Casa de Omolu e Oxum).

Quanto a identidade religiosa presente na memória de Iyá Meninazinha de Oxum, podemos destacar o ponto que mais mereceu nossa atenção. Apesar de mencionar a ligação religiosa entre seu terreiro e a raiz baiana, que é o Axé de Seu Procópio de Ogun, toda a narrativa de Iyá Meninazinha se apóia numa referência espacial que é o Rio de Janeiro, bem diferente dos discursos que costumamos ouvir de líderes religiosos que sempre se remetem a grandes terreiros baianos ou líderes famosos.

Gostaríamos de ressaltar a importância do estudo da trajetória dos vários terreiros no Estado do Rio de Janeiro. Não somente aqueles que foram fundados por migrantes baianos, como é o caso do Ilê Omolu Oxum. Não se propõe com isso desmentir uma memória dominante sobre o fracasso do culto no estado, ou a sua inferioridade com relação a Salvador, mas de ampliar um conjunto de registros que possa fazer compreender que existem diferentes formas de organização religiosa e que o desenvolvimento dessas organizações não necessita possuir um modelo esquemático. A existência de um modelo referencial de organização religiosa opõe noções como resistência, alienação e negociação que não expressam de modo consistente a dinâmica das práticas sociais a partir do desenvolvimento do Candomblé

A metodologia de história oral é uma ferramenta essencial nesse caso pois é capaz de suscitar questões presentes nas trajetórias individuais e nos processos históricos que, por vezes, não podem ser compreendidos através de outras fontes, seja porque elas não existem

de fato, seja porque, se existem, elas carregam o caráter seletivo da memória. Portanto, é complexo a utilização de apenas um relato, ou apenas um conjunto de relatos ligados a um personagem ou evento para a compreensão, mas também para a escrita da história. Contudo, como destacam Janaina Amado e Marieta Ferreira⁸ a história oral é capaz de suscitar questões, mas, não solucioná-las. Portanto, é imprescindível a utilização da teoria. No caso, utilizamos a teoria que relaciona história e memória.

No texto *Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais*⁹, os autores dão duas dimensões aos estudos históricos que utilizam o conceito de memória: em uma, a memória é utilizada para subverter as afirmações de uma história oficial (ortodoxa), em outra dimensão, os estudos históricos utilizam a memória para subverter categorias, suposições e ideologias das memórias culturais dominantes.

Em nossa concepção, a memória da Iyalorixá Meninazinha de Oxum, através do relato oral, e a memória sobre Iyá Davina, presente no Memorial Iyá Davina, podem ser utilizadas como ferramentas que propiciam questões subversivas que apontamos acima. A memória que analisamos contradiz uma memória histórica dominante, que caracterizamos através da obra de Roger Bastide, e esta seria uma história oficial do culto na cidade, visto que a utilização de sua obra é ampla e não existe uma bibliografia específica para o tema. Mas também pode subverter uma memória cultural dominante, que é aquela representada pelo reduto baiano e pela centralidade da casa de Ciata no universo do culto na cidade.

A existência de uma outra memória sobre esse processo de organização afro-religiosa no centro da cidade, que se desloca para o subúrbio carioca, e a nossa posição em destacá-la na monografia não configura, como já dissemos no primeiro capítulo, o desmonte de uma pela outra. Quando Alessandro Portelli analisa o massacre de Civitella¹⁰ e observa duas memórias sobre o tema, caracterizando-as como uma memória dividida, o autor salienta que o conflito entre essas duas memórias não requer do pesquisador um posicionamento de atribuir autenticidade a uma delas, porque, na verdade, ambas são memórias fragmentadas ideológica e culturalmente mediadas.

Da mesma forma encaramos a memória dividida sobre a religiosidade africana no Rio de Janeiro. O que nos interessou desde o início era a possibilidade de olhar para as Áfricas Cariocas¹¹ a partir de outros relatos, mesmo que esses relatos possuíssem a mesma essência, muito mais do que descobrir contradições ou pretender sobrepor uma memória sob outra. Afinal, como escreve Portelli, “*A apreciação reverente deve ser sobreposta pela*

análise e interpretação”. O que não nos impede de mencionar as estratégias de enquadramento da memória dominante sobre o candomblé carioca.

A Pequena África está presente na trajetória e memória de Iyá Davina. Iyá Meninazinha, assim como os descendentes de Ciata, olham para o passado e enxergam lugares parecidos, harmoniosos. Apesar de não ter tido acesso ao conteúdo completo dos depoimentos utilizados por Roberto Moura em sua obra, acredito que neles poderiam conter elementos para a análise que não compreendesse apenas um ambiente paradisíaco, apesar do caráter seletivo da memória. Assim podemos observar através do depoimento de Iyá Meninazinha, apesar dela afirmar que só possui boas lembranças, elementos que apontam para um quebra do encanto sobre o passado.

Uma lembrança de sua infância é o momento em que, distraída, cantou uma cantiga de candomblé quando brincava com suas amigas, e foi logo repreendida com um “psiu” (na entrevista, emite um som que pede silêncio, levando o dedo indicador sob a boca) que veio de outro cômodo da casa. Apesar de não interpretar como uma má lembrança, afirma que não se falava sobre candomblé com os vizinhos, nem com suas colegas do colégio. Bastava um “psiu” para ela entender que deveria calar. Candomblé era assunto proibido fora do ambiente religioso, e esse ambiente religioso era dentro do terreiro.

Tal lembrança é importante para algumas questões que acreditamos que precisam serem feitas sobre o tema, e a principal é a relação entre povo-de-santo e a sociedade mais ampla. A infância da Iyalorixá não foi passada na Pequena África, ela já nasceu no subúrbio carioca, em Ramos. Portanto, longe do “gueto” africano. A dúvida que temos e que seria importante investigar é: como se dava essa relação cotidiana dentro da capital africana? A imagem que temos dela é a de um ambiente livre para manifestações da própria religiosidade, como se todos os moradores da Gamboa, Saúde, Santo Cristo e Praça Onze praticassem o culto aos orixás. Essa é uma das principais questões que acreditamos serem essenciais para a compreensão de como, de fato, viviam esses descendentes africanos que, com certeza, não viviam o tempo todo batucando no quintal da Tia Ciata.

A partir disso, é simples perceber que a produção do conhecimento histórico depende das questões e problemas propostos pelo historiador e que a escassez de fontes para o tema não pode ser considerada a única razão para a falta de pesquisa sobre o objeto. Assim como a ausência de fontes é plena de significados, a utilização das fontes existentes (e aqui pensamos nos relatos orais produzidos) de modo pouco ou nada crítico também possui a sua significação e foi isso que procuramos abordar no texto.

Notas

¹ BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura, Trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras Escolhidas, v. I.

² No primeiro capítulo da minha monografia de conclusão de curso analiso o conjunto das reportagens por completo. GAMA, Elizabeth Castelano. Memória do Candomblé Carioca: experiência religiosa e prática social no século XX.

³ Não ter navalha significa na linguagem do culto dizer que, além da pessoa não ter vocação religiosa, não tem preparo nem autorização para exercer a função de sacerdote. Não possui legitimidade perante seus pares, pois, perante a tradição do candomblé, só é possível alguém ser sacerdote pela vontade do orixá, fazendo com que o responsável de sua iniciação, através de um preceito religioso, muitas vezes público, entregue a navalha ao futuro sacerdote escolhido. É um tipo de acusação bastante comum até os dias de hoje no cotidiano religioso quando se quer deslegitimar um sacerdote duvidando de sua capacidade e obediência a casa-de-santo a que está filiado.

⁴ REBOUÇAS FILHO, Diógenes. Pai Agenor. Salvador: Corrupio, 1997. (Coleção Passagens da Memória, v. 1)

⁵ GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830 - 1930. Revista Afro-Ásia, nº29-30, pp. 175- 198, 2004.

⁶ Não tivemos acesso ao filme, contudo, cabe mencionar o papel atribuído a filmes por Michel Pollack no processo de enquadramento da memória. “[...] Ainda que seja tecnicamente difícil ou impossível captar todas essas lembranças em objetos de memória confeccionados hoje, o filme é o melhor suporte para fazê-lo: donde seu papel crescente na formação e reorganização, e portanto, enquadramento da memória”. (POLLACK, 1989, p.12)

⁷ Após o falecimento de um sacerdote de Candomblé, ou antes mesmo de sua morte, apura-se se é da vontade do orixá dar continuidade ao seu culto através dos cuidados de outro responsável, ou não. No caso da negativa, há preceitos específicos que encerram as atividades de uma casa-de-santo. A partir do depoimento, não temos como ter certeza sobre os fatos, mas há duas indicações importantes. Primeiro, a herança do orixá por uma filha-de-santo de João Alabá, segundo, a ida dos orixás dos filhos-de-santo dele também para a casa de Tia Pequena.

⁸ AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes. Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996

⁹ THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996

¹⁰ PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996, p 103-130

¹¹ Em seu texto O feitiço e o poder do feitiço, a pesquisadora Marilene Rosa Nogueira da Silva, ao falar sobre a religiosidade afro-brasileira no início do século no centro da cidade do Rio de Janeiro, não utiliza a expressão “Pequena África”, mas sim, “Áfricas Cariocas”, no plural. IN: História e Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ:Mauad; 2002.