

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA

JOSÉ ROBERTO JESUS VALEJO HURTADO

**A escrita da tradição no espaço: terreiros de macumba e candomblé
em São Paulo na primeira metade do século XX**

Versão Original

São Paulo

2023

JOSÉ ROBERTO JESUS VALEJO HURTADO

A escrita da tradição no espaço: terreiros de macumba e candomblé em São Paulo na primeira metade do século XX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ramos Hospodar Felipe Valverde.

Versão Original

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

H967e Hurtado, José Roberto Jesus Valejo
A escrita da tradição no espaço: terreiros de macumba e candomblé em São Paulo na primeira metade do século XX / José Roberto Jesus Valejo Hurtado; orientador Rodrigo Ramos Hospodar Felipe Valverde - São Paulo, 2023.
f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia. Área de concentração: Geografia Humana.

1. Geografia cultural. 2. Religiões afro-brasileiras. 3. Terreiros. 4. Macumba. 5. Candomblé. I. Valverde, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe, orient. II. Título.

HURTADO, José Roberto Jesus Valejo. **A escrita da tradição no espaço:** terreiros de macumba e candomblé em São Paulo na primeira metade do século XX. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Dedicado a Obaluaye

AGRADECIMENTOS

Dentre os valiosos ensinamentos que sustentam as comunidades de terreiro está o de sempre se fazer reconhecer a potência que tem a coletividade, sem a qual nada ou bem pouca coisa pode ser realizada no Axé. Por essa razão, neste trabalho me coloquei como representante de uma voz coletiva. Eu não falo de um lugar isolado, sou uma fração de um longo processo, cujos resultados de memórias coletivas escaparam aos limites dos terreiros e ganharam projeção social e visibilidade acadêmica. Portanto, esse trabalho tem a contribuição de muitas mãos, igual *caruru* servido às crianças no Axé ou como numa festa pública de terreiro, a qual se realiza não somente com os *de dentro*, mas os *de fora* também a fazem acontecer.

Por essas razões ressalto a presença coletiva como parte fundamental deste trabalho, a qual se materializa nele através das diversas vozes e cores. Nesse sentido, agradeço inicialmente ao departamento do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo (PPGH - USP) pelos incontáveis apoios durante a pesquisa e pela abertura à possibilidade do debate que trouxemos.

Meus agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por conceder bolsa de mestrado, o que foi fundamental para a realização das investigações.

Agradeço aos meus ancestrais femininos e aos masculinos deste e do *Outro Mundo*, aos *Orixás* e aos meus *mais velhos* do terreiro, pelas orientações e inspirações que me levaram aos caminhos desta pesquisa.

Agradeço ao terreiro Ibece Alaketu Ogum Megege – Governador Mangabeira – BA, liderado por minha mentora espiritual Mãe Cacho pelas grandes oportunidades de vivência no Axé a mim concedidas, pelas orientações e profundas conversas que temos e por abrir a História de sua trajetória de vida para que eu pudesse enriquecer o debate nessa pesquisa. O agradecimento se estende a todas e todos daquela comunidade maravilhosa.

Minha funda gratidão ao meu lugar de iniciado nos mistérios do candomblé, o terreiro do Ibece Alaketu Ajagunan Axé Ibi Ala – São Paulo – SP, liderado por meu pai, Manoel Valejo Hurtado, Baba Muxiala, por ter sido aporte físico e espiritual, onde pude desenvolver parte substancial da pesquisa por todo o tempo em que fixei residência por lá e por inspirar a concepção desse trabalho.

Às Prof^{as} Dr^{as} Sidineide Manfredini e Sônia Maria Furian do departamento de pedologia desta universidade, onde foram plantadas, por elas, as primeiras ideias sobre minhas pesquisas

relacionando os terreiros, em meio a incentivos e prazerosas conversas regadas de muito afeto e sensibilidades.

À Profª Drª Maria Cristina Cortez Wissenbach do departamento de História da USP pelas trocas estabelecidas, sempre com carinho e boa amizade e por ser magnífica porta de entrada aos seus estudantes negros e negras, onde podemos sentir capazes de nos realizarmos no ambiente acadêmico. Aproveito para agradecer à Profª Drª Zeny Rosendahl do departamento de Geografia da UERJ pelas boas palavras e orientações concedidas a este trabalho que sempre teve em todas as oportunidades que travamos juntos diálogo.

Agradeço ao Prof. Dr. Rodrigo Ramos Hospodar Felipe Valverde, orientador deste trabalho, que esteve comigo lado a lado em todas as etapas do processo demonstrando seu apoio e parceria, não hesitando em nenhum instante, frente aos percalços dessa viagem, e festejando junto os progressos realizados. Possam os nossos *Orixás* o presentear com o melhor que puderem e merecer nessa vida.

À minha família biológica e de Axé pelos apoios incondicionais e por me fornecer pouso nos momentos mais árduos, bem como nos mais tranquilos do percurso investigativo.

À minha companheira e socióloga e educadora Thamires Ojuara Macedo pelas conversas travadas sobre o tema, nas muitas horas em que estamos juntos. Pelas inspirações, incentivos e pela ajuda em demonstrar que poderia trilhar, com facilidade, estradas que se mostravam complexas. Por fim, por ser a mulher que trouxe a este mundo a razão de nossa vida, nossa pequena Zuri Lótus.

Aos meus Amigos dessa vida por me receberem e acolherem sempre que a suas portas eu batia. Agradeço, também, por seus conselhos e auxílio nas tomadas de decisão, o que contribuiu para a formação do corpo deste trabalho e para o desenvolvimento das discussões. Nesse quesito fui amparado por inúmeros desses Amigos, por isso não arriscarei os nomes com receio de cometer a injustiça de terminar por silenciar quem não devo, mas sabemos que estamos correndo juntas. E, como dizemos no terreiro: meu coração é o coração de vocês!

Finalmente, agradeço a todas e todos os filhos e filhas do terreiro *Ilê Axé Ojú Afonjá*, que estiveram comigo, uns em alguma parte do processo, outros durante todo o tempo. Este local que desde sempre projetou novas possibilidades para essa dissertação!

Muito obrigado e Axé!

José Roberto Jesus Valejo Hurtado (Sadé)

RESUMO

HURTADO, José Roberto Jesus Valejo. **A escrita da tradição no espaço: terreiros de macumba e candomblé em São Paulo na primeira metade do século XX.** 2023. 1 v. Dissertação (Mestrado) - Curso de Geografia, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

O presente estudo trata do mapeamento das macumbas e do candomblé, no contexto da primeira metade do século XX, no município de São Paulo. Nesta pesquisa evidencia-se o significado e o sentido social dessas tradições religiosas na sociedade paulistana, bem como as compreensões e interpretações, em amplo sentido, da gênese e formação da macumba paulista e o que ora entendeu-se pela denominação candomblé. Nesse sentido, este ensaio demonstra as relações sociais e geográficas dessas religiões afro-brasileiras, pautadas em perseguições e silenciamentos em benefício da conjuntura político-social da época, bem como se descortina parte dos sujeitos sociais inseridos nessas religiosidades, as quais têm, como aporte principal de atuação, o espaço geográfico. Disso resulta tal mapeamento em diferentes momentos do referido período.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia cultural. Religiões afro-brasileiras. Mapeamento. Candomblé. Macumba.

ABSTRACT

HURTADO, José Roberto Jesus Valejo. **The writing of tradition in space:** macumba and candomblé temples in São Paulo in the first half of the 20th century. Dissertation – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The present study deals with the mapping of macumbas and candomblé, in the context of the first half of the 20th century, in the municipality of São Paulo. In this research, the meaning and social sense of these religious traditions in São Paulo society are highlighted, as well as the understandings and interpretations, in a broad sense, of the genesis and formation of macumba in São Paulo and what is now understood by the denomination candomblé. In this sense, this essay demonstrates the social and geographic relations of these Afro-Brazilian religions, based on persecution and silencing in favor of the political and social conjuncture of the time, as well as revealing part of the social subjects inserted in these religiosities, which have, as a contribution activity, the geographic space. This results in the mapping at different times of that period.

Keywords: Cultural geography. Afro-Brazilian religions. Mapping. Candomblé. Macumba.

Sumário

Introdução - <i>AFROGEOGRAFIA DA DIÁSPORA</i>	12
Capítulo I - ALÉM DO VISÍVEL: O MACUMBEIRO NO <i>CANDOMBLÉ-MACUMBA</i>	19
Macumbeiro.....	23
Capítulo II - O TERREIRO E A CIDADE	31
O terreiro: espaço sagrado	39
As perseguições aos terreiros.....	42
Capítulo III - A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO	52
Dos cumbas, as macumbas.....	62
<i>Geossímbolos do candomblé-macumba</i>	68
Capítulo IV- A REPRESENTAÇÃO DOS ESPAÇOS DO <i>CANDOMBLÉ-MACUMBA</i> NOS JORNAIS.....	78
Cumbas da cidade: grafando o lugar	97
Capítulo V - A CARTOGRAFIA DO <i>CANDOMBLÉ-MACUMBA</i>	103
Pontos riscados no mapa: cartografias dos ancestrais.	105
Terreiros de candomblé e umbanda em 2010.....	124
Capítulo VI - CONCLUSÃO: O ENCERRAMENTO DOS TRABALHOS.....	131
Encruzilhada dos saberes: considerações finais.....	132
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136
Referências das obras citadas	136
Referências bibliográficas dos periódicos consultados/citados.....	143

Lista de mapas/figuras/tabelas

Mapas

Mapa 1 - Localização dos terreiros de <i>candomblé-macumba</i> (1900-1929)	110
Mapa 2 - Terreiros de <i>candomblé-macumba</i> - década de 1930.....	112
Mapa 3 - Terreiros de <i>candomblé-macumba</i> - década de 1940.....	114
Mapa 4 - Localização geral dos terreiros de <i>candomblé-macumba</i> de 1900 a 1949.....	116
Mapa 5 - Densidade dos terreiros de <i>candomblé-macumba</i>	120
Mapa 6 - Localização dos terreiros de candomblé, umbanda e outras religiões afro-brasileiras no município de São Paulo - 2010	124
Mapa 7 - Densidade dos terreiros de candomblé no município de São Paulo - 2010	126
Mapa 8 - Densidade dos terreiros de umbanda no município de São Paulo - 2010	128

Figuras

Figura 1 – Mapa de fluxo de escravizados africanos para o continente americano.	33
Figura 2 – O cosmograma bacongo representando os quatro momentos do Sol.....	70
Figura 3 – Os pontos riscados encontrados no <i>Centro Bom Jesus da Caridade</i>	73
Figura 4 – Planta de um terreiro de macumba do Rio de Janeiro.....	74
Figura 5 – Apresentação dos materiais e das(os) dirigentes de uma macumba da Rua Mateus Grou ..	81
Figura 6 – A face de Antonio dos Santos disposta junto aos objetos utilizados no Centro Bom Jesus da Caridade	82
Figura 7 – Antonio dos Santos e outros adeptos do Centro Bom Jesus da Caridade.	84
Figura 8 – A médium Maria detida no gabinete da Polícia de Costumes e Jogos.....	85
Figura 9 – Objetos pertencentes a um terreiro, apreendidos e dispostos para registro pela Polícia de Costumes e Jogos.	86
Figura 10 – A planta de um terreiro que funcionava no subterrâneo de um área.....	88
Figura 11 - Objetos encontrados na macumba do subterrâneo.....	89
Figura 12 – O registro da presença do bumbo numa cerimônia de macumba.....	91
Figura 13 – Isidoro da Cunha Deus. Fonte.....	95
Figura 14 – Macumbas do Tiête. Fonte.....	96
Figura 15 – Rafael Lourenço Moura.	100
Figura 16 - Urbano Mendes Falcão sendo levado à delegacia.	102

Tabelas

Tabela 1 – Relação dos terreiros catalogados e mapeados.....	122
--	-----

Introdução – AFROGEOGRAFIA DA DIÁSPORA

*“Òrúnmilà propôs aos babalaôs a seguinte questão:
 Qual Orixá poderia acompanhar seu devoto numa
 longa viagem pelo mar sem retornar?
 Os babalaôs, reconhecendo a ignorância deles, e
 Òrúnmilà como mestre, pediram que lhes dissesse,
 então, quem poderia então acompanhar seu devoto
 numa longa viagem pelo mar sem retornar?
 Ifá respondeu que Orí é o único que pode acompanhar
 seu devoto numa longa viagem pelo mar sem
 retornar.”¹*

Esta nossa pesquisa² investigou os terreiros de macumba³ e candomblé⁴ no município de São Paulo da primeira metade do século XX (1900–1950)⁵, bem como algumas das atuações dos sujeitos sociais inseridos nessas manifestações religiosas, principalmente quando é o espaço geográfico e suas dimensões simbólicas, de nossa perspectiva, os principais *condutores/mantenedores* dessas religiões. A esse conjunto de atuações/relações, em nosso território, ditas *afro*, ou seja, oriundas de África (central e ocidental) e estabelecidas em território brasileiro, é que, neste trabalho, chamamos de *afrogeografia*. Com isso, nos referimos ao substrato da cultura material e imaterial próprios de grande parcela da população negra no Brasil, a qual tem, nas dinâmicas socioespaciais originadas na escravização africana,

¹ Trecho resumido de um poema de Ifá, recitado pelo babalaô Alawonifa Animasaum Oyedele Isola, 48 anos, Ile Beesin, Pakoyi, Oyo, entre 1963 e 1970. Extraímos de “Orí, o único que acompanha seu devoto”. Trad. Luiz L. Marins.

² Esta dissertação contou com a verificação textual do Professor André Valente, formado em Letras pela FFLCH-USP, cujo trabalho de divulgação científica por meio de plataformas virtuais tem um impacto social ao contribuir e ampliar as discussões acerca do preconceito linguístico presente na sociedade brasileira. Podem-se acessar esses debates através dos endereços: <https://www.instagram.com/prof.valente/> e https://www.youtube.com/channel/UCM4_5wAytzqfVLL4s7DTjYQ.

³ Entendida aqui, obviamente, não como símbolo de uma expressão depreciativa, mas como um culto, expressão centro africana, conjugado também com formas europeias e ameríndias, sistematizado e organizado, tal qual se apresentam atualmente outras expressões da religião afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda, por exemplo.

⁴ Segundo Moura (2013: p. 81), é um “culto africano às divindades africanas, os orixás. Hoje está espalhado por quase todo o Brasil, mas durante a escravidão foi religião de escravos”. Veremos mais adiante que tal definição torna-se insuficiente na contemplação de nossa perspectiva.

⁵ Nossa escolha por este recorte temporal deu-se pelo fato de, em primeiro lugar, os principais estudos sobre o tema dos terreiros, tendo São Paulo como palco, ainda pouco abrangem períodos anteriores à década de 1950. Em segundo lugar, entendemos que fazer um recorte temporal posterior e historicamente imediato ao pós-abolição no Brasil daria certo *fôlego* para uma cristalização de um possível *ajuste social* ou rearranjo espacial da população escravizada recém liberta, cristalizando, com isso, as formas espaciais, certamente já existentes, da religiosidade negra em São Paulo. Por último e mais fundamentalmente, deparamo-nos com as impossibilidades metodológicas de encontrar fontes ou documentações nos arquivos públicos, ou mesmo nos jornais de referência, sobre candomblés e/ou macumbas no período anterior ao século XX em São Paulo.

suas maiores heranças, resultando disso o espaço dos terreiros, um importante *objeto* de estudo neste trabalho.

No período referido, primeira metade do século XX, os estudos referentes aos candomblés e/ou macumbas no município de São Paulo caracterizam campo fértil para o debate, principalmente no que tange a ciência geográfica.

Nesse sentido, deixamo-nos cativar pela proposta investigativa das espacialidades das antigas macumbas e/ou candomblés de São Paulo, a partir da ótica das ressignificações, entendidas aqui como processos ativos dos sujeitos sociais, em especial a população preta afro descendente, que contravertem, as ressignificações, a ideia de passividade persistente nas ciências humanas⁶. Tais narrativas, de nossa perspectiva, necessitam ainda ter seus discursos ampliados e *anunciados*, conjuntamente às narrativas euro-centradas. Sentimos, então, a necessidade de fazer ressoar certa visibilidade, no debate geográfico, para as tradições e religiões afro-brasileiras, num esforço de diminuir, ou mesmo extinguir, a arbitrariedade do protagonismo epistemológico europeu e sua via de mão única no fazer ciência. Assim sendo, propomos, ao logo desse trajeto, pensar perspectivas que deem conta dos diversos protagonismos africanos e afro-brasileiros, no que tange à reparação de seu lugar na *História* mundial. A compreensão dessas dinâmicas espaciais, ainda como que em formação historicamente recente do contexto de uma São Paulo do início do século XX, faz com que algo de reparação epistêmica e social seja proporcionado e, por consequência, revisto.

Para tanto, fez-se necessário adentrarmos, em alguma medida, nas cosmovisões dessas religiões, bem como contextualizarmos a maneira pela qual se estabeleceram originalmente no território brasileiro, através da *diáspora forçada*,⁷ no processo da escravização negra africana e, a partir desses aspectos, podermos, então, lançar luz para as manifestações subjetivas dos sujeitos envolvidos nessas religiosidades, quando de suas atuações e experiências nos lugares ou ambientes de suas preferências. Ressaltamos que nosso

⁶ SLENES: 1992.

⁷ Adotamos, neste trabalho, o termo *diáspora*, no lugar de *migração forçada*, por razões que se justificam: para além das mobilizações populacionais (forçadas ou não) chegada ou saída de dado território, o termo abarca significados de estabelecimentos espaciais e continuidades geo-histórias, a partir daí, compreendendo a produção e reprodução de referenciais culturais, filosóficos, bem como religiosos antigos e, sobretudo, mais recentes historicamente, dado o caráter miscigenado desses substratos. Além disso, *diáspora* caracteriza, de forma satisfatória, determinadas condições da realidade. Daí que se pode falar em conhecimento diaspórico, sujeito diaspórico, etc. Isso permite, então, fazer o uso do termo afro em conjunto, como prefixo, para se referir às origens, bem como identidades, como em afrodiaspórico, por exemplo. Por fim, ressalta-se que *diáspora* se tornou termo usual nos debates sobre cultura e sobretudo no que tange os estudos africanos e afro-brasileiros, quando relacionados à escravização africana via Atlântico/Índico.

argumento se aproxima daquele mesmo sentido expresso por Yi-Fu Tuan – 2012 –, quando de sua abordagem acerca das percepções e sentimentos em relação aos lugares.

Neste sentido, assinalamos que nossos objetivos gerais são de esmiuçar e trazer à tona as formações originárias, ou seja, as gêneses das *macumbas* e, simultaneamente, as dos *candomblés* no município de São Paulo entre 1900 e 1950, uma vez que observamos ambas as religiosidades amalgamadas a ponto de não rivalizarem entre si em absolutamente nenhuma diferenciação, incluindo, também nisso, a *umbanda* em certos momentos. No que se refere aos nossos objetivos específicos, tencionamos produzir uma cartografia desses terreiros, para esse período. Projetamos, para esse fim, um resultado, contendo certa porção de mapas, destacando a localização desses terreiros, sua temporalidade em diferentes momentos históricos ou décadas e densidade de ocorrências. Planejamos um *diálogo* entre essa nossa cartografia desses terreiros da primeira metade do século XX (1900 a 1950) e uma outra sequência de mapas elaborados por nós dos terreiros de candomblé e umbanda, bem como de outras religiosidades afro-brasileiras, historicamente mais recentes, com base no censo demográfico de 2010, para o município de São Paulo.

Para a produção cartográfica desses terreiros da primeira metade do século XX (1901 a 1950) no município de São Paulo, buscamos fazer uso de recursos digitais, tais como os arquivos de alguns jornais do período digitalizados e disponibilizados via internet pela hemeroteca da *Biblioteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional*⁸. Esses jornais por apresentarem informações relevantes acerca dessas religiões mostraram-se como fonte fecunda para as investigações deste trabalho⁹. A consulta a esses arquivos foi fundamental para o enriquecimento da pesquisa, visto que não apenas nos apresentou a mentalidade expressa por uma classe a respeito das comunidades de terreiro, bem como nos trouxe suporte fotográfico representativo dos sujeitos sociais envolvidos nesses espaços religiosos e parte dos materiais/objetos de uso nas cerimônias religiosas.

⁸ Trata-se de “um portal de periódicos nacionais que permite ampla consulta, pela internet, a jornais, revistas, anuários, boletins e publicações seriadas”, pertencente à *Fundação Biblioteca Nacional*, atualmente se faz possível acessar através do endereço: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> (nov. – 2022). Esse banco de dados, pela facilidade tecnológica de acesso e pela riqueza de exemplares disponibilizados, configura um poderoso instrumento de pesquisa. Possibilitando, dessa forma, uma nova ferramenta de análise na compreensão do pensamento social em tempos já transcorridos. Ao possibilitar a busca por palavras-chave, via internet, nos jornais digitalizados, dinamiza assim o tempo de pesquisa, bem como busca por informações específicas neste tipo de fonte, muitas delas agora centralizadas e de acesso facilitado. Pesquisadoras/res de gerações anteriores não tiveram isso como ferramenta e é justamente o que nos possibilitou desenvolver e sustentar parte substancial de nosso trabalho.

⁹ Optamos por preservar a forma original da gramática utilizada pelos jornais. Ao final de cada nota diferenciamos essa escrita da nossa fazendo uso da sigla SIC (Segundo Informação Coletada).

Além disto, fizemos uso de relatórios da prefeitura de São Paulo, disponíveis na *Câmara Municipal de São Paulo* e, também, de publicações dos arquivos municipais, como a *Revista do Arquivo Municipal – RAM*, a qual contém artigos exclusivos sobre o tema. Para além disso, nos debruçamos nas investigações dos arquivos/registros policiais disponíveis no *Arquivo Público do Estado de São Paulo*, como os relatórios da *Polícia de Costumes*, a qual atuava como forte braço repressor às tradições africanas e aos terreiros em geral. Esses relatórios trazem dados estatísticos sobre os terreiros e ainda não foram completamente investigados. Vale ressaltar que se trata de documentação que levou considerável tempo para termos acesso devido à lacuna de informações que tínhamos para detectar onde se localizavam tais documentos. Tal dificuldade foi sentida não apenas por nós, mas também por uma série de outras/os pesquisadoras/res anteriores a esta dissertação.

De modo complementar, ainda travamos conversas/entrevistas com sacerdotes antigos do candomblé paulistano para analisarmos a formação do candomblé nessa cidade. Essa etapa mostra-se de particular interesse na medida em que a literatura acadêmica revela a insipiência a respeito da formação dessa religiosidade no período em que nos propusemos a estudar. Dessa forma, configura-se aí uma das dimensões importantes de nossa pesquisa, que é a investigação da gênese do candomblé paulistano.

Valendo-nos da concessão de bolsa de mestrado pelo *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq* – e alinhavando a intenção acima mencionada, temos efetuado *trabalho de campo* no terreiro *Ibece Alaketu Ogun Megege*, situado em Governador Mangabeira – BA, sabendo da importância que tem essa comunidade na formação e difusão do candomblé em São Paulo, a partir da fundação de filiações de outros tantos terreiros nesse município, sobretudo a partir da década de 1970. Durante as visitas de campo, que se deram nas cidades de Governador Mangabeira (BA) e Salvador (BA), utilizamos o método de entrevistas com a sacerdotisa daquele terreiro, Genildes Cerqueira de Amorim, conhecida, popularmente, como *Mãe Cacho* de Omolu, e com outras personalidades daquele espaço, fazendo uso de equipamento de captação de áudio.

Para além disso, temos efetuado trabalho de campo na cidade de São Paulo, num exercício de reconhecimento atual dos antigos locais dos terreiros que existiam nesse município na primeira metade do século XX.

Neste ponto se faz importante, e tem maior sentido salientar, a fim de melhor contextualizarmos e elucidarmos nossa perspectiva e abordagem sobre o tema das macumbas

e/ou candomblés de São Paulo, para o recorte temporal que adotamos (1900 – 1950) que, no decorrer deste trabalho esbarramos com a ausência de diferenciações¹⁰ que pudessem ser capazes de nos apresentar de forma claramente identificadas os *candomblés*, as *umbandas* e as *macumbas*. Essas três faces, quer por razões espaço-temporais ou, tão somente, pela interpretação do *outro*, através da ótica dos jornais analisados, mostraram-se como expressões de uma única manifestação religiosa, a *Macumba*, enquanto fenômeno aglutinador e pouco preocupado com questões de diferenciações em relação a outras *religiões negras*. Por essas razões e pelas denominações ou interpretações dadas pelos jornais analisados, em que as formas específicas e definidoras se diluíam e tudo parecia se mesclar, adotamos neste trabalho a nomenclatura de *candomblé-macumba* para nos referirmos aos núcleos religiosos por nós encontrados durante as investigações. Neste ponto é importante ressaltar que este trabalho não interpreta o termo *candomblé*, quando este surge vinculado às macumbas, como concebido a partir daquele modelo de candomblé tradicional baiano, o qual muitas vezes recai em abordagens sobremaneira *nagocêntricas* em diversos estudos. Centramo-nos no sentido etimológico do termo *candomblé*, que contempla as manifestações religiosas por nós observadas e que estabelecia os vínculos das pessoas com essas manifestações. Daí adotarmos a expressão *candomblé-macumba*, que nos surge a um só tempo como *candomblé*¹¹ e *macumba*¹².

Estabelecido e elucidado isso, olhemos agora para a estrutura deste trabalho, a qual apresenta-se dividida em 6 (seis) capítulos incluindo a conclusão. No início de cada capítulo exibimos uma epígrafe, como nesta introdução, a fim de provocar reflexão prévia e propormos um sentido para os assuntos abordados. Apresentemos brevemente os capítulos:

¹⁰ Importante salientar que no período atual as religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, apresentam segmentações bem definidas e razoavelmente bem estabelecidas, dado o enriquecimento e fortalecimento de seus discursos e projeções sociais. No entanto, não ocorreu o mesmo em São Paulo no período investigado por nós (1900 – 1950). Naquele contexto, o discurso das diferenciações perde força, para dar lugar tão simplesmente à intenção de existir. Falar de *nações de candomblé*, definitivamente não guarda o mesmo sentido naquela São Paulo, em relação à atualidade. Por essa razão julgamos pertinente o termo *candomblé-macumba*, uma vez que a macumba era muito frequentemente vinculada ao termo candomblé.

¹¹ Conforme LOPES: 1988, p. 192. “No Brasil, os cultos de origem banta são conhecidos pelo nome genérico de “macumba” (RJ, SP, etc.) e os de origem sudanesa – com suas variantes regionais, como o batuque gaúcho e o xangô pernambucano – pela denominação extensa de “candomblé”. A palavra “candomblé”, entretanto, é certamente de origem banta, tendo como raiz o quimbundo kiandomb ou o quicongo ndombe, ambos significando “negro”.

¹² De acordo com Lopes (2012): “Ma [o prefixo de *macumba*] a origem parece estar na língua quicongo macumba, plural de kumba, prodígios, fatos miraculosos, ligado a CUMBA, feiteiro” e segundo Slenes 2007, p. 140: “cumba era o poderoso, macumba era o terreiro onde os cumbas se reuniam, (...) macumba era um grupo de cumbas”.

no capítulo I, denominado *ALÉM DO VISÍVEL: O MACUMBEIRO NO CANDOMBLÉ-MACUMBA*, apresentamos nossos referenciais teóricos, a importância, para este trabalho, do conceito geográfico de *lugar*, para a apreensão das dinâmicas do *macumbeiro* (termo aqui ressignificado e retomado de sua origem), em função da sua existência e espacialidade, debatemos aqui outros temas importantes como o *racismo antinegro*; simultaneamente, exploramos importantes dimensões que se configuraram como orientadoras do *ser* geográfico e que justificam ações e existências dos sujeitos sociais envolvidos no *candomblé-macumba*, sobretudo quando de espírito (em amplo sentido do termo) e corpos negros; **no capítulo II**, denominado *O TERREIRO E A CIDADE* buscamos evidenciar a formação dos terreiros em território brasileiro, como um produto direto, da diáspora africana forçada (migração forçada) ou mais comumente do tráfico transatlântico de escravizados africanos. Apresentamos um mapa de fluxos ressaltando isso e abrimos discussão acerca desses terreiros e suas relações no ambiente da cidade, na manutenção/preservação da noção do sagrado, num contexto onde a Polícia de Costumes e Jogos exercia forte perseguição e fechamento de vários desses terreiros; **no capítulo III** denominado *A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO*, o qual inspira o título desta dissertação, apresentamos mais especificamente a religião da macumba, suas dimensões simbólicas, como os pontos riscados, bem como o afastamento dessas tradições daquele candomblé de modelo baiano e as intenções de pureza ritual, criticadas aqui. Ainda neste capítulo, estabelecemos o significado e sentido que tem neste trabalho o termo tradição, amplamente usado por nós, lançamos ainda, o uso do conceito de Geossímbolos para justificar a importância geográfica naquelas discussões, neste capítulo nos debruçamos também acerca das transformações, físicas e ritualísticas, que sofreram os terreiros em função das perseguições e apagamentos que os atingiram; **no capítulo IV**, *A REPRESENTAÇÃO DOS ESPAÇOS DO CANDOMBLÉ-MACUMBA NOS JORNAIS*, pode-se vislumbrar algumas fotografias dos jornais da época e simultaneamente os engenhos dos adeptos das macumbas no que diz respeito aos rituais e materiais utilizados no contexto, bem como às investidas dos jornais e da *Polícia de Costumes e Jogos* nos ataques aos terreiros e aos sujeitos sociais, que tinham suas imagens fortemente exploradas nesses jornais; **no capítulo V**, denominado *A CARTOGRAFIA DO CANDOMBLÉ-MACUMBA*, apresentamos as discussões finais de nossas pesquisas que têm como resultado os mapas, produtos das investigações, localizando os terreiros de *Candomblé-macumba*. Nesse capítulo, apresentamos uma tabela com informações específicas de cada ponto/terreiro localizado e abrimos discussão acerca dessas espacialidades, bem como apresentamos outras cartografias, essas dos terreiros de candomblé e umbanda, no município de São Paulo, mas em contextos mais recentes, já no século XXI,

com base no censo demográfico de 2010, o mais recente até o momento da produção e publicação desta dissertação; no **capítulo VI, CONCLUSÃO: O ENCERRAMENTO DOS TRABALHOS**, tratamos de nossas reflexões conclusivas acerca deste trabalho. Nesse item, encontram-se nossas *anunciações* e os nossos pensamentos para uma ciência geográfica mais *oxigenada*.

Dessa forma, iniciamos os nossos trabalhos riscando nossos pontos.

Capítulo I – ALÉM DO VISÍVEL: O MACUMBEIRO NO *CANDOMBLÉ-MACUMBA*

“MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes”.¹

Neste capítulo, exploramos importantes dimensões que se configuraram como orientadoras do *macumbeiro* e que justificam as ações e existências desses sujeitos sociais envolvidos no *candomblé-macumba*, sobretudo quando de espírito (sentido filosófico e ontológico) e corpos negros.

Dito isso, reforçamos que é no terreiro onde se assenta a fundamental expressão dessas *afroreligiões*. Elemento de coesão comunitária, o terreiro simultaneamente opera suporte para as realizações litúrgicas e mesmo apropriações de outros espaços, como os cultos coletivos estabelecidos nas florestas. A partir de uma perspectiva intrinsecamente geográfica, ressaltamos que é nesses espaços físicos que se inserem e se corporificam as múltiplas formas míticas religiosas de ancestralidade africana, as quais justificam a existência dos terreiros.

Nesse sentido, sabe-se que quanto maior seja o substrato cultural material e imaterial presente num terreiro, como por exemplo, os *espaços de mato*, lugar interno onde ocorre a presença das diversas espécies de plantas usadas nos rituais, germinadas na terra do próprio terreiro, compondo uma botânica medicinal própria;² maiores serão as formas expressivas e de composição de suas próprias existências e de participação no mundo. Isto compõe parte substancial da hierofania³ dos terreiros, ou seja, a manifestação do sagrado, pensando a cultura e religiosidade afro-americana. Nessa perspectiva, “o templo constitui, propriamente falando, uma “abertura” para o alto e assegura a comunicação com o mundo dos deuses”⁴.

¹ SIMAS; RUFINO, 2018.

² BARROS: 1982.

³ Sobre a hierofania ver Eliade “*O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*” (s/a).

⁴ ELIADE: [S/A], p. 40

Resultará daí a diferenciação espacial por parte daqueles que vivenciam e experienciam o terreiro, enquanto parte intrínseca dele, embasando a sua religiosidade. Sendo assim, “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”⁵. Isto parece então se expressar mesmo nos cotidianos e no desenlace da vida humana. “O homem tem a tendência para diferenciar seu espaço etnocentricamente, distinguindo o sagrado e o profano, centro e periferia, a propriedade individual e a pastagem comum”⁶. Nesse aspecto da realidade, ressaltamos que a Geografia das tradições de terreiro nos imprime profunda importância no que diz respeito à ação humana. Portanto, verificamos que “a revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso”⁷ e isso, inevitavelmente, “repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. O sagrado é o outro da existência”⁸. Ainda nessa perspectiva, notaremos, afinal, onde tangencia tal experiência humana no seu contato com o sagrado, aspecto esse que nos é caro. Isto posto, “podemos definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência”⁹. Nesse aspecto, quando direcionamos nossos olhares para as manifestações de terreiro, concordamos que nessas tradições a noção do espaço sagrado é desdobrada noutras concepções além das fronteiras físicas do terreiro, pois “em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro”¹⁰. Dessa forma, aponta-se:

A inscrição da noção de terreiro como algo transcendente às ‘dimensões físicas o redefine, possibilitando pensá-lo como mundo que inventa e cruza múltiplas possibilidades de resignificação da vida frente à experiência trágica da desterritorialização forçada. O terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção dos cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora. O mesmo codifica-se como uma

⁵ ELIADE: [S/A], p. 35.

⁶ Tuan 2012, p.34.

⁷ Ibid, p. 36.

⁸ FILHO & GIL: 2008, p. 43.

⁹ ROSENDAHL: 2018, p. 80.

¹⁰ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42.

experiência inventiva que inscreve modos em coexistência e interação com as mais diversas formas de organização da vida.¹¹

É nesse aspecto que observamos a respeito das manifestações e expressões da religiosidade afro-brasileira nas florestas da antiga e da atual cidade, como quando falam “entusiasmados do grande poder e da beleza das cerimônias quando realizadas na floresta, onde todos poderiam cantar em altas vozes, dançar e sapatear à vontade, sem medo dos vizinhos nem da polícia”¹², ou mesmo quando notamos a já referida *feenda*, a floresta sagrada, para aqueles do sul da América do Norte.

Observamos nisso qualificações específicas atribuídas ao lugar, reveladas pelas relações com os ambientes e concebidas pela e através da experiência humana. Nesse ponto, pode-se dizer que o afeto ao lugar também evidencia diferenciações. O geógrafo Yi-Fu Tuan – 2012 – embora não investigasse em seu *Topofilia* qual relação têm esses africanos e/ou os afro-brasileiros aqui evidenciados, nos permite nos aproximarmos e, a partir de sua perspectiva, buscar tangenciar as camadas que nos importam, tais como vivências, cosmovisões, sentido e sentimento próprios e presentes nas religiões afro-brasileiras, nas macumbas. Nesse sentido, evidencia-se que, “topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou o ambiente físico”¹³. Assim, chegamos ao cerne motivador deste momento do trabalho. Julgamos que da perspectiva do *lugar* (enquanto conceito), aspectos e valores importantes relativos à natureza das tradições afro-brasileiras são *anunciados*. Tal conceito nos importa visto que, conforme Tuan:

Saber como tempo e lugar estão relacionados é um problema intrincado que requer diferentes abordagens (...): tempo como movimento ou fluxo, e lugar como pausa na corrente temporal; afeição pelo lugar como uma função de tempo, captada na frase: “leva tempo para se conhecer um lugar”; e lugar como tempo tornado visível, ou lugar como lembrança de tempos passados.¹⁴
O lugar é um mundo de significado organizado.

¹¹ Ibidem, p. 45.

¹² BASTIDE: p. 199-200, 1973, grifo nosso.

¹³ TUAN: 2012, p.19.

¹⁴ Idem: 1983, p. 198.

Nesse aspecto, o que a priori mostra-se como espaço indiferenciado vai configurando-se em lugar, na medida em que melhor se conhece, aproxima e dota-se de valor: "lugar é uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais (...) sentir um lugar é registrar pelos nossos músculos e ossos"¹⁵.

Extrapolamos, no sentido do *mundo de significados organizados*, no que tange às análises das diferenciações dos lugares e das relações, os limites das *denúncias* (racismo, luta de classes, *genocídio negro*) e abrimos como que um leque de interpretações outras, as quais podem ampliar e aprofundar consciências na direção das transformações das realidades sociais. Chamamos a isto *anunciações*. Nesta direção, Tuan elucida:

(...) os problemas humanos, quer sejam econômicos, políticos ou sociais, dependem do centro psicológico da motivação, dos valores e atitudes que dirigem as energias para os objetivos (...) sabemos que atitudes e crenças não podem ser excluídas nem mesmo da abordagem prática, pois é prático reconhecer as paixões humanas em qualquer cálculo ambiental; elas não podem ser excluídas da abordagem teórica porque o homem é, de fato, o dominante ecológico e o seu comportamento deve ser compreendido em profundidade, e não simplesmente mapeado.¹⁶

Na dimensão dessa compreensão em profundidade é que temos nos esforçado para explorarmos qual natureza têm esses terreiros no contexto paulistano, suas gêneses e sobretudo suas contribuições nas epistemologias das *práticas de terreiro*. Visto que:

Não somente a construção de um santuário, como também a construção de uma casa e de uma cidade, tradicionalmente, pedem a transformação ritual do espaço profano. Em todos esses casos, o lugar foi santificado por um poder exterior, quer seja uma pessoa semidivina, uma deslumbrante hierofania, ou forças cósmicas que fundamentam a astrologia e a geomancia.¹⁷

No caso dos terreiros de *candomblé-macumba* verificou-se que sua transformação ritual, a do espaço sagrado, não se deu de forma plena ou completa, em sentido amplo e orgânico, como talvez possa querer sugerir no excerto acima. Elas aconteciam de verdade, porém eram determinadas pelos limites obviamente impostos pelas repressões e, como vimos,

¹⁵ Ibid., 1983, p. 203

¹⁶ TUAN: 2012, p. 15-16.

¹⁷ Ibidem, p. 205.

tais transformações significavam simultaneamente os reflexos das reordenações geográficas e das pretensões arquitetônicas impostas no espaço da cidade. Embora, a “institucionalização, no geral sob a capa de centros espíritas ou de institutos espiritualistas”,¹⁸ fosse fator que representasse uma possível resposta às ações repressivas na cidade, vale ressaltar que esse período fora caracterizado por um forte controle do espaço urbano por parte do Estado. Tal controle ultrapassou os níveis das infraestruturas técnicas e, como vimos, se estendeu para outras esferas.¹⁹ No entanto, os terreiros, nesse contexto de repressão, tiveram resiliência e, em certa medida, conseguiram assegurar seu lugar na história humana.

Contudo, é evidente para nós que muitas expressões daquelas macumbas não se observam em São Paulo na atualidade – 2023 –, não de maneira explícita como na antiga capital; de toda forma, é imperativo dizer que esses espaços serem vivenciados por longos anos numa cidade sobremaneira e abertamente excludente caracteriza uma expressão genuína de força e poder cravadas na geografia urbana, inclusive de ordem *mágica* estabelecida no caos da época.

Macumbeiro

Para que possamos chegar a nossa reflexão de forma razoavelmente profunda, consideramos, em primeiro plano, que em face do termo *macumbeiro*, em nossa sociedade, ainda ser entendido de forma pejorativa, racista e preconceituosa, neste ponto de nosso trabalho é necessário, mesmo que brevemente, esmiuçar qual acepção o *povo de terreiro* guarda deste termo, apropriando-se dele, desde sempre, e o ressignificando, incutindo nele significações que, apenas sendo parte *dos de dentro*, entende-se para muito além do que o senso comum lhe atribui.

Para tanto, evocamos Carmen Opirari, que nos dá uma dimensão mais adequada disso, promove debate, bem como investiga a presença e persistência do termo *macumba* em sua concepção genérica para os cultos afro-brasileiros, o que nos é caro e nos dá uma dimensão mais adequada dele:

¹⁸ WISSENBACH: 2018, p.188

¹⁹ ABREU: 2001

Partindo dos estudos de Freud em que o esquecimento pode ser o efeito de uma censura, e as substituições a ocultação da coisa reprimida, Lapassade e Luz evocaram o desejo de libertação dos escravos refugiados nas casas, construídas nos quilombos, chamadas de mocambos. Em favor de uma substituição de vogais, o termo macumba teria tomado o lugar de mocambo, reprimido no inconsciente dos negros para não despertar a dor do desejo desfeito, agora sublimado graças aos rituais da macumba.²⁰

Discutindo sobre essa forma de uso do termo entre os adeptos dos cultos afro-brasileiros, para a execução de suas investigações, Opipari nos elucida sobre como este termo, *macumba*, atualmente ainda é em certa medida homogeneizador e abrangente:

A utilização desses termos [a autora refere-se aqui aos termos: *candomblé*, *umbanda* e *macumba*] mostra que as diferenças e as aproximações continuamente se reelaboram. Partindo de uma análise de seus discursos, pude constatar, por exemplo, que o termo macumba é em geral utilizado para designar o conjunto dos cultos afro-brasileiros. Se esta constatação não faz senão confirmar o que a socioantropologia já havia trazido à luz, ela sugere igualmente que sob certos aspectos este universo afro-brasileiro não se constitui forçosamente de oposições irrevogáveis.²¹

Complementando, a autora ainda nos indica outra verificação: “quando macumba é utilizado como conjunto dos cultos afro-brasileiros, nota-se que a umbanda e o candomblé se apresentam não como dois polos opostos, mas como dois polos que se estruturam em uma continuidade”²². Desta forma notamos o quão transitório é o termo *macumba*, ou seja, o quanto serve ele para nomear uma série de manifestações, o que observamos que ocorre até os dias atuais. Nesse debate, Simas e Rufino ainda complementam e indicam outros sentidos:

Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte.²³

²⁰ Segundo Lapassade e Luz (1972, apud Opipari. O candomblé: imagens em movimento. São Paulo Brasil, p. 49, 2009).

²¹ Opipari: 2009, p. 50.

²² Ibid., p. 51.

²³ SIMAS; RUFINO, 2018. *Nota introdutória*.

Logo, se estamos falando de *poetas do feitiço* ou *encantadores dos corpos*, por extensão nos é apresentado o *macumbeiro*, sujeito social que perseguido pela Polícia de Costumes e Jogos e cujos reflexos eram comuns nas lentes daqueles jornais, driblava, vivia e existia através da poesia encantada das macumbas.

Não obstante este controle estatal, chamamos a atenção para o fato de ter sido o preconceito e o racismo antinegro a mola propulsora para praticamente todos os contrassensos justificados através da cortina da *higiene social*, motivada pelo completo e profundo desconhecimento do *outro*, suas angústias, quais suas dores, bem como quais são suas magias (no amplo sentido do termo), com que olhos vê o mundo, como o sente, como se projeta sobre ele, o mundo. Essa é a última de todas as cortinas a ser afastada, a qual camufla a ignorância e não permite que a olhemos e não nos resolvemos com ela, a cortina da insensatez e indiferença humana, que por fim tem seus reflexos também no espaço geográfico. Não sem razões sentencia Du Bois, sobre um século XX intensamente marcado por brutalidades e amputações (em amplo sentido) operadas com base no racismo antinegro: “o problema do século XX é o problema da barreira racial”.²⁴

Sem dúvidas, tal questão empurrou (e continua a empurrar) para as valas da invisibilidade (para não dizer do genocídio) muitas vidas e as que conseguirem escapar de serem invisibilizadas carregarão as mutilações por infligidas por esse processo. Nesse sentido, chamamos a atenção para o termo *raça* carregado de historicidade, gerador também de tormentos, de terrorismos, catástrofes e sofrimentos. A *raça*, “na sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da nevrose fóbica obsessiva e porventura histérica”²⁵. Posto isso, vale, mesmo que superficialmente, analisarmos uma abordagem singular deste termo, a fim de abrirmos um importante leque. Achille Mbembe nos parece dimensionar de forma muito assertiva isso:

Trata-se do que se apazigua odiando, mantendo o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total. Mas, tal como explica Frantz Fanon, a *raça* é também o nome que deve dar-se ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer

²⁴ DU BOIS, 1999.

²⁵ MBEMBE: 2014, p. 25.

um sem-fim de injúrias, todos os tipos de violações e de humilhações e inúmeras ofensas.²⁶

Sob essa aridez e profunda desumanidade ficam quase completamente tolhidas quaisquer possibilidades de realizar-se num mundo avesso ao seu, ou de simplesmente *ser*, sobretudo quando para *ser*, mesmo espacialmente, quer dizer, geograficamente, é necessário estar submetido às implicações e sujeições do *outro*. Lembramos aqui o caso das transformações ou camuflagens dos terreiros de *candomblé-macumba* sob a *capa* de outros cultos socialmente aceitos, caso do Espiritismo, ou quando chegavam ao extremo de construir terreiros subterrâneos.²⁷ Quer dizer, uma questão existencial (ausência/presença), que atinge sobretudo o negro em função da violência e dominação do outro. Herança esta adquirida geohistoricamente através do pensamento ocidental europeu com suas subjugações e interpretações errôneas de tudo que dele se difere ou, segundo sua visão, o ameaça.

Nesse sentido e fazendo nítida oposição a esse pensamento europeu, que se pretende o *centro do mundo* e de civilidade colonial superior, Mbembe ressalta a postura europeia diante do mundo e as representações de África das concepções eurocentradas:

O Resto – figura, se o for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objectal. A África, de um modo geral, e o Negro, em particular, eram apresentados como os símbolos acabados desta vida vegetal e limitada. Figura em excesso de qualquer figura e, por tanto, fundamentalmente não figurável, o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência - a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo. Hegel dizia, a propósito de tais figuras, que elas eram estátuas sem linguagem nem consciência de si; entidades humanas incapazes de se despir de vez da figura animal com que estavam misturadas. No fundo, era da sua natureza albergar o que estava já morto. Essas figuras eram a marca dos povos isolados e não saciáveis, que combatiam odiosamente até à morte, se desfaziam e se destruíam como animais – uma espécie de humanidade com vida vacilante e que, ao confundir tornar-se humano com tornar-se animal, tem para si uma consciência, afinal, «desprovida de universalidade». Outros, mais bondosos, admitiam que tais entidades não eram inteiramente desprovidas de humanidade. Vivendo adormecida, esta humanidade não se tinha ainda engajado na aventura daquilo que Paul Valéry chamava a «lonjura sem regresso». Era, no entanto, possível elevá-la até nós. Tal fardo não nos poderia conferir, no entanto, qualquer direito de abusar da sua inferioridade. Pelo contrário, deixávamo-nos guiar por um dever - o de ajudá-la e

²⁶ Ibidem, p. 26.

²⁷ O *Diario Nacional* – S. Paulo veicula numa quarta-feira, 21 de janeiro de 1931, notícia sobre um terreiro de macumba instalado no subterrâneo de um terreno, cuja entrada exibia uma placa com a inscrição: “Regnum Dei”. O referido jornal chegou, inclusive, a apresentar uma planta do local, elaborada pela polícia de Costumes e Jogos.

protegê-la. Assim se justificava a empresa colonial como obra fundamentalmente «civilizadora» e «humanitária», cuja violência, seu corolário, era apenas moral.²⁸

Esta relação unilateral, ou seja, a falta de reconhecimento no *outro*, provoca, a nosso ver, um não reconhecimento do *ser*, da entidade portadora de individualidade. “A consciência de si é em si e para si quando e porque ela é em si e para si uma outra consciência de si; isto quer dizer que ela só é enquanto ser reconhecido”.²⁹ Dessa perspectiva, a violência imposta desumaniza, operando, enfim, amputações. Vejamos o olhar de Frantz Fanon lançado sobre a questão:

Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar seu ser diante de um outro. Claro bem que existe o momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Parece que este fato não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial. Há na *Weltanschauung* de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica.³⁰

A confirmação de seu próprio ser diante de outro é que evidencia uma dimensão de não ser, como uma luta constante, cotidiana de ser diante do branco:

De um dia para outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referências foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta.³¹

Essa imposição sofrida denotada numa evidente relação de poder nos faz recordar a fala da escritora Chimamanda Ngozi Adichie quando em palestra, a qual nos revela: “*há uma palavra da tribo Igbo que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder no mundo. É a palavra nkali. É um substantivo que livremente se traduz: ser maior do que o outro*”.³² Neste sentido é que a condição fundamental de existência que o racismo opera na

²⁸ MBEMBE: 2014, p. 28 – 29.

²⁹ Hegel apud Fanon, 2008, p. 180.

³⁰ FANON, 2008, p 103.

³¹ Ibidem p. 104.

³² Chimamanda Ngozi Adichie (2009), escritora e intelectual, em palestra proferida na Universidade de Oxford, Inglaterra. Fonte:

captura do negro é, em sua corporeidade, *epidermização da inferioridade*.³³ E nós complementamos: em sua *geograficidade* ou *espacialidade*. A violência que atinge o próprio corpo, o espaço, não deixa brechas para fugas (no amplo sentido do termo). Quer dizer, a única fuga possível é afastar, transformar, camuflar, levar para longe esse corpo violentado. Logo, a luta se impõe e se transforma não em uma luta de libertação dialética do eu e do outro, mas antes se configura em estratégia de inserção *noutro mundo*, em um enquadramento disforme. “Quando não há mais o mínimo humano, não há cultura. Pouco importa saber que, para os bantos, o muntu é força”.³⁴

É nesses sentidos que, por séculos, se operam as coisificações. Assistimos, então, um sem-número de homens e mulheres originários da África, que “foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda”.³⁵ Ao passo que o capitalismo pretende transformar a todos em meras mercadorias, o negro afro-brasileiro, em sua filosofia, cosmogonia e semiologia propõe, simbolicamente, o inverso. É dessa forma que aquelas concepções da vida humana embasadas no terreiro, no cosmograma bacongo ou o corpo que dança e incorpora divindades iorubanas, numa demonstração de fusão completa, concepções, como vimos, presentes em território brasileiro, não são apenas representações de uma força, mas sua imanente encarnação. “Se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Exu individual”.³⁶ Tal princípio de existência, enquanto elemento dinâmico leva os seres a, entre outras possibilidades, propulsar, desenvolver, mobilizar, crescer, comunicar e transformar,³⁷ ou, da perspectiva banta, aquele meio-dia simbolizado, o norte e o momento alto da força de um ser humano na Terra. Todas estas ações, humanas por excelência estão imbuídas de aspectos e sentidos geográficos. Mais do que isso, estão embasadas em determinações

https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?utm_campaign=tedsread&utm_medium=referral&utm_source=tedcomshare. Acessado em 01/03/2023.

³³ FANON, 2008.

³⁴ Ibid., p. 157.

³⁵ MBEMBE: 2014, p. 12.

³⁶ Juana Elbein dos Santos (2012: p. 141), quando da transcrição de um poema de Ifá, ao discutir o princípio da existência.

³⁷ Ibid., p. 141.

geográficas. Sendo assim, tomemo-las por reproduções territoriais da sociedade, ou seja, o homem ativo propriamente. Por essas razões, evocamos o geógrafo Professor Dr. Milton Santos, que nos elucidada: “o homem é ativo. A ação que realiza sobre o meio que o rodeia, para suprir as condições necessárias à manutenção da espécie, chama-se ação humana. Toda ação humana é trabalho e todo trabalho é trabalho geográfico”.³⁸ No que tange às proposições deste texto, entre as ações humanas necessárias à manutenção da própria vida destacamos o que nos aponta Monique Augras a respeito das tradições de terreiro:

A prática da religião oferece compensações às pessoas mais pobres. Compensações psicológicas, em primeiro lugar, pelo brilho do modelo mítico que representam na frente de todos. As pressões sofridas da sociedade global opõem-se os deveres livremente aceitos. Os fiéis deixam de ser simples meios de produção que o sistema econômico da sociedade global explora conforme seus interesses. Tornam-se sujeitos de uma busca espiritual, e suportes da manifestação divina.³⁹

Nesse sentido e por tudo que elencamos anteriormente a respeito do macumbeiro enquanto sujeito social, observamos que este, fundamentalmente, caracteriza-se como *sujeito geográfico* por excelência, pois, é aquele/a que das macumbas (das religiões afro-brasileiras em geral) fazem parte e não apenas dependem, mas estabelecem suas ações e as amparam nos lugares ou espaços, como as matas – a *feenda* – rios, vias públicas/encruzilhadas, mar, enfim o mundo como parte de si e simultaneamente embasando suas ações e justificando sua existência. Além disso, os macumbeiros têm o terreiro como um suporte material e centralizador dessa acepção.

Nesse sentido, observamos que os terreiros, enquanto aportes fundamentais de realidades, quando espacialmente contextualizados, no que se refere às relações humanas, nos revelam importantes dimensões filosóficas e cosmogônicas marcadas no tempo e estabelecidas no espaço. “Porque não existe tempo fora do espaço, e espaço fora do tempo, uma vez que o real é o espaço-temporal”.⁴⁰ Ou ainda como nos indica Simas e Rufino:

Todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende

³⁸ SANTOS: 2014, p. 96.

³⁹ AUGRAS: 2008, p. 267.

⁴⁰ MOREIRA: 2013, p. 143.

como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais.⁴¹

Em relação a essas camadas, ainda existem algumas cortinas a serem abertas. Sendo assim, ressaltamos que os terreiros presentes em São Paulo – e no Brasil –, seja a época que for, guardam em si um substrato que os coloca numa posição, não apenas de coexistência com o outro, mas também de entrelaçamento, no que diz respeito às inter-relações humanas, visto que são propulsores de formação e valorização identitária e, pelo seu caráter de integração com a natureza, tornam-se eles mantenedores (protetores) de biodiversidades, também o temos como um elemento de coesão familiar, em amplo sentido, sobretudo nas periferias, que além de salvaguardar cosmologias e filosofias, nos sugere uma forma alternativa de existir socialmente. Eis algumas das cortinas. Eis algumas das anunciações.

⁴¹ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42.

Capítulo II – O TERREIRO E A CIDADE

“A Terra é circular, o Sol é um disco! Onde está a dialética? No mar. Atlântico – mãe!
 Como eles puderam partir daqui para um mundo desconhecido? Ai, eu chorei de amor pelos navegadores, meus pais. Chorei por tê-los odiado. Chorei por ainda ter mágoa desta história, mas chorei fundamentalmente diante da poesia do encontro do Tejo com o Atlântico, da poesia da partida para a conquista. Eles o fizeram por medo também e talvez tenham chorado diante de todas a belezas além do mar Atlântico.
 Oh paz infinita poder fazer eles de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angolas, Jagas e os povos de Benin de onde vem minha mãe. Eu sou Atlântica!”¹

Neste capítulo, evidenciamos a formação dos terreiros, sobretudo em São Paulo, como um produto (*in*)direto do tráfico transatlântico de escravizados africanos para a América. Discutimos acerca desses espaços e suas relações no ambiente citadino, na manutenção/preservação da noção de *sagrado*. Nesse sentido, apresentamos aqui a atuação da *Polícia de Costumes e Jogos* no que se refere às perseguições e fechamentos de muitos desses espaços sagrados no contexto da primeira metade do século XX.

Assim sendo, consideramos que a experiência africana na América, impulsionada pelo comércio de escravizados africanos através da diáspora forçada, foi, sem dúvidas, a base original para a conformação de um substrato cultural, filosófico, bem como religioso comum, cujas presenças alinhavaram no *Novo Mundo*, histórica e territorialmente, por isso geográfica, importantes cosmovisões diaspóricas que se difundiram por quase todo o continente americano, mesmo que forçosamente através do trabalho imposto. Resulta disso, não apenas as dores e os conflitos dos desterrados, mas também toda a magnificência, exuberância e saberes desses que fizeram do ambiente desconhecido e temido, seu lugar íntimo e de realizações humanas profundas, que o *mundo ocidental* ainda se debate entre incompreensões e desafiadores mistérios. Foram transmigrados para as Américas milhares de povos africanos com diversas culturas distintas entre si. De Norte a Sul na América, podemos observar as unificações e *fundições*, não apenas das próprias matrizes culturais e filosóficas africanas entre si e com o *outro*, mas também de suas interações corpóreas e espirituais em amplo sentido.

¹ Beatriz do Nascimento, mulher negra, historiadora em narração no vídeo documentário Orí (1989).

Isso compõe parte dos resultados de uma das fundamentais características dessa diáspora: a amálgama cultural advinda das intersecções estabelecidas entre aqueles que compartilhavam a experiência da *grande travessia do Atlântico*, os quais persistiram em suas resistências e existências, atravessando séculos, cujas aflições sentidas da pretensão da retirada de sua humanidade nunca foram forças completamente capazes de apagamentos e esquecimentos de suas identidades, nem de suas gêneses. Lutavam, dessa forma, no *Novo Mundo* para recriar/restaurar um sentido comum de identidade². Concentravam-se nas visões que compartilhavam de comunidade, sobretudo nas congregações religiosas, no Brasil, nos símbolos de poder e autoridade, bem como nas aproximações ou semelhanças linguísticas, expressão esta de características familiares, cujas associações eram espontâneas³.

Essas sociedades, forjadas na *travessia do Atlântico*, romperam estruturas e compuseram estratégias de sobrevivências e ressignificações no novo espaço geográfico que ora se abria, juntamente com nativos indígenas, velhos residentes do *Novo Mundo*⁴. Um contingente que definitivamente não podia ser ignorado, até por sua crescente expressividade numérica ao longo dos séculos.

A presença de escravizados, sobretudo aqueles oriundos de África Central, se dava em praticamente toda região importadora dessa *mão-de-obra* na América. Nesse sentido, “representavam quase 45% ou aproximadamente 5 dos 11 milhões de africanos importados como escravos para as Américas, entre 1519 e 1867”⁵. Parte substancial deste contingente tinha o Sudeste brasileiro como destino, configurando esta como uma das principais regiões na América do Sul importadoras de mão-de-obra escravizada centro-africana. Sobre esse grande fluxo de pessoas cativas, lembremos que o sinistro comércio ocorria, não apenas via oceano Atlântico, mas também através do Índico. Miller nos aponta que:

Ajuntaram pessoas de várias partes de Moçambique às populações africanas já estabelecidas e nas regiões produtoras de café que estavam desenvolvendo em São Paulo e no Vale do Paraíba, no Sudeste brasileiro. Poucos centro-africanos foram para o Nordeste brasileiro.⁶

² MILLER: 2008, p.30.

³ Ibid., p.47.

⁴ Ibid., p.36.

⁵ HEYWOOD:2008, p.18.

⁶ MILLER: 2008, p 44.

Figura 1

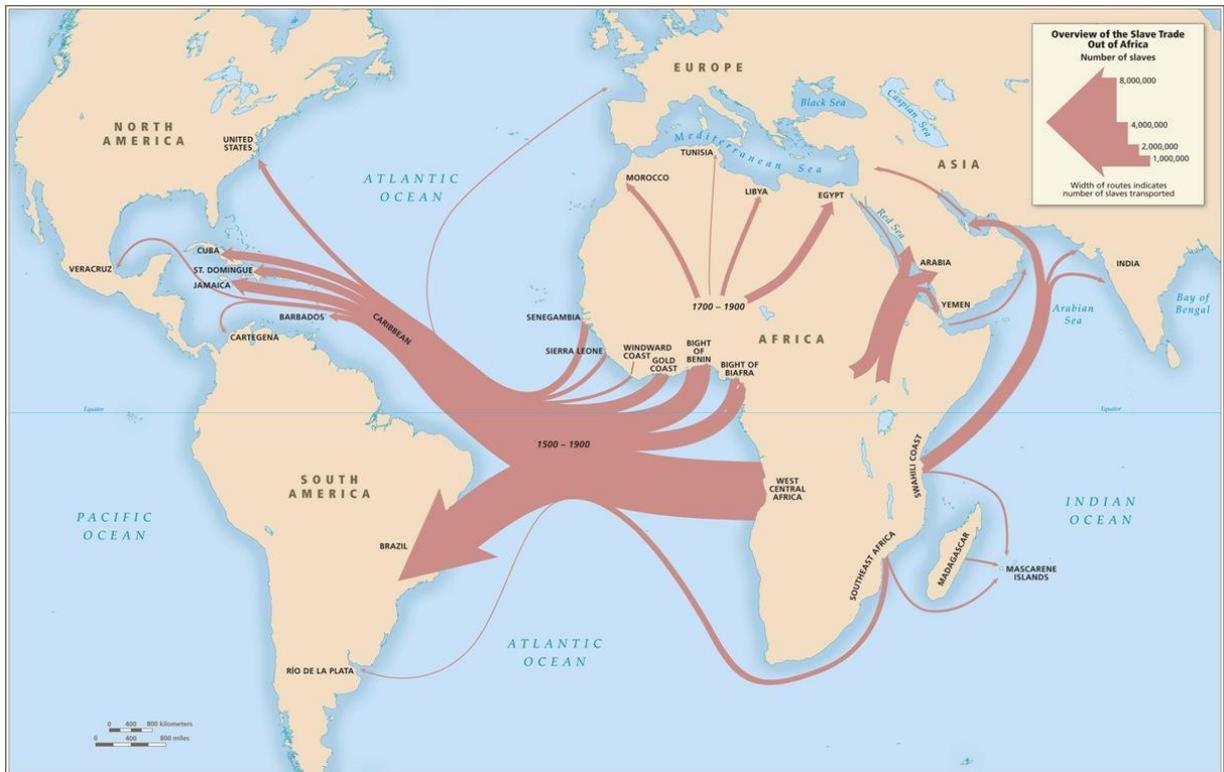


Figura 1 – Mapa de fluxo de escravizados africanos para o continente americano: “Visão geral do tráfico de escravos partindo da África, 1500-1900”. Por David Eltis and David Richardson.

evidência tem significado e importância para nossas observações, as quais serão elucidadas nos capítulos seguintes. No mapa⁷ (Figura 1) acima podemos observar a característica desse fluxo contingente, partindo de regiões de África para o continente americano⁸. Sendo assim, não deixaremos de expor certa perspectiva sobre esse Atlântico no contexto diaspórico:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que, lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e o mundo.⁹

⁷ Fonte: Slave Voyages. Disponível em <https://www.slavevoyages.org/voyage/maps#introductory->. Por David Eltis e David Richardson, in *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* (New Haven, 2010). Acessado em 21/10/22.

⁸ Atualmente podemos acessar via internet uma importante ferramenta de pesquisa sobre o comércio de escravizados africanos no mundo, configurando importante ferramenta para as recentes (re)interpretações científicas. Fonte: O Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico www.slavevoyages.org (acessado em 21/10/2022).

⁹ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11.

Nesse sentido, entendemos que o processo da formação diaspórica do candomblé¹⁰ no Brasil é o resultado das conjugações das diferentes concepções étnicas, oriundas da forçada migração africana para as Américas no período escravagista. A essas interações devem-se considerar também as relações estabelecidas entre os escravizados africanos e os povos ameríndios ou originários. Temos nisso a conformação de expressivas religiosidades, cujas memórias ancestrais e, também, elaboração de uma identidade afro-brasileira, engendrada por cativos e ex-cativos africanos, bem como uma amálgama de outros partícipes, ainda que de origem distinta da cultura africana, mas que dela sentiam-se como parte. Sobre essa pluralidade formadora do candomblé, o historiador Luis Nicolau Parés aponta:

No caso da diáspora forçada da população africana no Brasil temos uma situação singular na qual diversos grupos humanos foram deslocados de suas sociedades e instituições religiosas e que, no entanto, trasladaram para o novo espaço social uma pluralidade de culturas (...). Isto é, na forma de memória e de experiência individualizada, os escravos levaram “fragmentos de cultura”, porém desprovidos das instituições sociais que lhes davam expressão (...) podemos dizer que a constituição de uma comunidade religiosa “afro-brasileira”, o que hoje chamamos povo-de-santo, é resultado do processo de reconstrução de novas instituições religiosas por essa pluralidade de fragmentos culturais¹¹.

Observamos nisto um *movimento orgânico*, ou seja, iniciado em informalidades e, como se pode supor, com pouquíssimos recursos, no sentido das institucionalizações e na busca pela interação ancestral, no Brasil, a partir das cosmovisões e das culturas africanas e afro-brasileiras¹², as quais, como já dissemos, guardam no espaço geográfico seus elementos fundamentais de manifestação e de existência. É nesse sentido que os *filhos de santo* carregam em seus corpos as dimensões míticas divinizadas, engendradas através dos complexos processos de iniciação nos mistérios dessas práticas; tornam-se, eles próprios, símbolos complementares da organicidade da natureza e suas manifestações. Dessa forma, os sujeitos

¹⁰ Sobre o termo *candomblé*: do quimbundo: *kiamdombe*; quicongo e umbundo: *ndombe*. LOPES (2012). O candomblé é o termo usado para designar o culto às divindades africanas no Brasil. Os candomblés são variados e se diferenciam em forma e conteúdo de acordo com os grupos étnicos africanos que os originou (bantos, iorubas, daomeanos).

¹¹ PARÉS: 2007, p.109.

¹² Ressaltamos que sobre o tema do candomblé, vários estudiosos já se debruçaram e desenvolveram importantes trabalhos, nas áreas da sociologia e antropologia. Entre eles, Nina Rodrigues, o pioneiro nos estudos sobre o africano no Brasil, Edson Carneiro, Artur Ramos e Roger Bastide, formaram as bases e *fizeram escola* neste campo.

sociais incluídos nessas culturas qualificam os espaços de suas atuações, dando assim sentido singular às suas existências. Dessa perspectiva, nos aponta Muniz Sodré:

(...) a visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem (...) essa ideia de uma parceria sagrada entre o homem e a terra é verdadeiramente ecológica por fazer do espaço como um todo objeto de preservação patrimonial. Neste aspecto, índio e negro entendiam-se de tal maneira que puderam tornar-se eventualmente bons parceiros na História americana.¹³

Dessa forma, observamos que em geral as culturas afro-brasileiras guardam intrínseca relação com o ambiente e com a natureza onde se manifestam. A exemplo dos povos bantos¹⁴, centro africanos largamente escravizados, cuja presença foi fortemente marcada no sudeste brasileiro, sua religiosidade baseia-se num Deus Supremo e nos espíritos tutelares, no culto aos ancestrais, nos *gênios* da natureza, habitantes dos rios, florestas, cujas representações também se revelam em rochas e outras formas naturais. Por sua vez, os povos iorubás, outro grupo africano escravizado no Brasil, têm seu correspondente aos espíritos da natureza na figura dos orixás, ancestrais míticos, também relacionados às formas naturais, tais como à água, à terra, ao ar, ao fogo¹⁵. Por exemplo: Exu, o deus dos caminhos e do movimento; Iemanjá, divindade das águas; Oxóssi, divindade da caça e das florestas¹⁶; Mavambo, o deus das estradas nos bantos; Catende, a divindade banto das ervas e florestas¹⁷. Eis algumas das divindades originalmente africanas cultuadas também em território brasileiro, as quais como se pôde verificar, guardam em si fundamentais aspectos geográficos, fato que para este trabalho ganha relevância.

No que se refere a algumas dessas manifestações no antigo município de São Paulo, observamos, já entre os primeiros estudos no Brasil do antropólogo Roger Bastide, em um relato colhido por ele, no período que nos interessa, essa dimensão geográfica presente na religiosidade afro-paulista:

¹³ SODRÉ: 1988, p.63.

¹⁴ Banto é o tronco linguístico, pelo qual são conhecidos os povos que historicamente ocupam a área central do continente africano. Entre essas áreas estão Angola, República Democrática do Congo e Moçambique.

¹⁵ GIROTO: 1999, p. 159.

¹⁶ VERGER: 1997.

¹⁷ BASTIDE: 1973.

(...) fui convidado na ocasião a tomar parte numa reunião que seria realizada com a próxima lua cheia num local retirado da cidade, ao ar livre, e que eles, fazendo mistério, chamavam 'a floresta'. **falavam-me entusiasmados do grande poder e da beleza das cerimônias quando realizadas na floresta, onde todos poderiam cantar em altas vozes, dançar e sapatear à vontade, sem medo dos vizinhos nem da polícia** (...) a macumba transportava-se de São Paulo para faxina a fim de celebrar na "floresta", cada participante trazendo um pequeno pacote preparado pelo pai para afastar os maus espíritos. **O culto começa com o acender de um grande fogo, seguindo-se a invocação do pai bahiano, o chefe do candomblé, enquanto os fiéis se dão as mãos para formar uma grande roda.**¹⁸

Observamos nisso a *floresta africana* ressignificada em território brasileiro. Evidenciando-nos, em certa medida, a forma como se relacionam os integrantes dessas religiosidades com esse espaço, num contexto de perseguições e silenciamentos, como veremos adiante em capítulo específico. Sabemos ser a floresta local de *reencontro africano* em território americano, apropriada como lugar mantenedor na busca pelas ervas e diversos outros elementos usados nas magias e ritos às divindades da natureza e lugar de moradia ancestral após a morte, servindo de ponte para o *Outro Mundo*. Nesse contexto, o africano e seus descendentes, bem como os demais, se reconstroem e fortalecem sua identidade e cultura nesse espaço, particularmente através da língua falada e acessada apenas por eles, caracterizando aí uma das formas da resistência negra africana e afro-americana, renomeando plantas, animais e paisagens; criando, assim, um léxico novo de matriz africana na América¹⁹.

Nesse sentido, ao observar essas expressões de religiosidade, torna-se imperativo compreender e elucidar quais desdobramentos enfrentam essas tradições afro-religiosas, quando situadas num contexto de acentuada e acelerada metropolização, como é o caso de São Paulo. Ressaltamos que no século XX é que ocorre um crescimento exponencial da mancha urbana no município de São Paulo, bem como seu centro industrial, formando a metrópole industrial, seguida de perto com simultâneo aumento da população, estimulando dessa forma o crescimento de bairros, como o Brás, e o surgimento dos *bairros finos*, através da herança e da riqueza gerada pelo café²⁰. Importante pensar a forma como essas concepções religiosas se articularam, e ainda o fazem, no seio da sociedade. Notamos que os processos de urbanização tendem a desencadear reorganizações espaciais dos terreiros. Dessa maneira, segundo Bastide, “cada candomblé é obrigado a adaptar-se ao sítio onde está construído, no

¹⁸ BASTIDE: p. 199-200, 1973. Grifo nosso.

¹⁹ BROWN: 2002.

²⁰ PETRONE: 1955.

alto de uma colina, no flanco de uma elevação; e também às dimensões às vezes extensas, outras vezes mais restritas, do terreno que possui”²¹. O autor também ressalva que as dimensões do sagrado, inerente a tais cultos, não se encerram na delimitação espacial dos terreiros, ao contrário, igualmente se manifestam para além do espaço físico dos terreiros. Essas dimensões representam contrapontos às dinâmicas culturais embutidas nos processos de urbanização. Barros²², coadunando com Bastide²³, além de apontar para a existência da relação espaço/homem nos terreiros de candomblé, desenvolve um sistema de classificação dos espaços determinantes no culto aos orixás no Brasil, por exemplo, as categorias “espaço-mato”, “espaço-cultivado” e “espaço-urbano”, relevantes para o presente trabalho. Por essas categorias percebe-se que o avanço da urbanização, paulatinamente, contribuiu para extinguir a existência de certos espaços de terreiro e conseqüentemente as possibilidades do culto. No entanto, as dinâmicas da urbanização acelerada ainda não eram configuradas como o principal fator preocupante para os terreiros de macumba ou candomblé, existentes numa antiga São Paulo desejosa de crescimento e prestígio: as perseguições propositais, bem como as criminalizações eram estratégias mais severas de silenciamentos. Exploraremos tais questões em outro momento deste trabalho.

Dessa maneira, observamos que a região sudeste do Brasil, ao passo em que surge como símbolo de um dinamismo social expressivo, foi também a área que recebeu um contingente igualmente significativo de escravizados da área centro ocidental da África, também conhecidos como *bantos*. Roger Bastide é quem nos aponta esse fato:

Ora deve-se lembrar **que os negros paulistas eram em grande maioria bantos** e que, no Brasil, é entre os bantos que se encontra a maior parte dos fatos ligados ao culto dos astros, em estado puro (que quer dizer, fora de toda confusão com os orixás).²⁴

No que se refere à tradição religiosa afro-paulista, há indícios de forte influência centro africana na formação da religiosidade desta região²⁵.

²¹ BASTIDE: 2001, p. 78.

²² 1982.

²³ 2001.

²⁴ Ibid. p. 196-197, grifo nosso.

²⁵ SLENES: 2011.

Assim sendo, destacamos que remotas manifestações de religiosidade negra em São Paulo já nos são conhecidas. Maria Helena P. T. Machado é uma das pesquisadoras que nos aponta importantes pistas a respeito disto, ainda na São Paulo do século XIX. Ao evidenciar a importância da existência das bicas e dos chafarizes na sociabilidade negra paulistana, Machado delinea aspectos da convivência escrava africana nesses lugares, quando da busca e abastecimento de água nas residências por esses escravizados urbanos, e nos deixa entrever também certa crença escrava e uma possível preferência negra pelos chafarizes na busca pelas relações que podem ali serem travadas. Exemplificamos isso neste apontamento dado pela própria historiadora:

Os chafarizes eram locais onde costumava se concentrar um número considerável de escravos (...). Todos aqueles que podiam transferir a tarefa pública de sair às ruas em busca da água o faziam, transformando o espaço dos chafarizes em lugar importante da sociabilidade escrava e das camadas mais despossuídas. Já em 1831, por exemplo, sublinhava um fiscal que, indo passear na bica do Gaio, por sinal a primeira que São Paulo conheceu, localizada nas imediações da rua Tabatinguera, lá encontrou **jogo de búzios** e pancadarias.²⁶

Vê-se que nas primeiras décadas século XIX podemos encontrar referência a um importante e fundamental elemento, na constituição dos terreiros e que também guarda profundo vínculo com as questões de sacerdócio nessas tradições: o *jogo de búzios*²⁷. Embora, como vimos, tal elemento possa ser executado à parte e independente dos terreiros de candomblé, seu registro naquele momento nos sugere relação entre aquele que o manipula ali em plena bica e uma possível ligação com um lugar de culto, como um terreiro. Pode também, no mínimo, nos indicar a existência de uma territorialidade e ocupação de espaços para a manifestação de uma religiosidade singular.

Outro aspecto da vida comunitária na São Paulo do século XIX, entre os escravizados africanos no Brasil, que nos auxilia e amplia nosso entendimento sobre essa religiosidade é compreender que através do comércio urbano clandestino os escravos coexistiam. Eram escravos de ganho, de aluguel, forros, brancos pobres, roceiros e os caipiras. Neste contexto a paisagem do tecido urbano era composta por matas, onde a caça e a pesca foram opções de

²⁶ MACHADO: 2014, p. 187, grifo nosso.

²⁷ O jogo de búzios consiste num sistema divinatório através de 16 pequenas conchas de búzios, ou cauris, cuja concepção se dá por relações matemáticas. Tal método, conhecido como Ifá, entre os africanos, bem como no contexto da diáspora, é muito difundido nas diversas comunidades afro-brasileiras. Deste método é que partem diferentes ações litúrgicas fundamentais nesses espaços. Em 2005 Ifá torna-se um sistema reconhecido como patrimônio imaterial da humanidade, pela UNESCO.

subsistência dos escravos²⁸. Permeando estes aspectos Maria Odila da Silva Dias nos dá a dimensão da complexidade do universo que nos abre:

Em São Paulo, comercio local, e vida comunitária dos escravos redundavam em um processo vivo de sincretismo urbano em que se misturavam quitandas de bugre e quitandas baianas: **os cerimoniais em formação do Catimbó, candomblé, umbanda dos escravos do Rio acabavam para fundir-se todos na macumba paulista** descrita por Bastide como “um encontro comovente de todas as magias do mundo”.²⁹

O terreiro: espaço sagrado

Sem dúvidas a retirada forçosa e o estabelecimento de africanos oriundos dessa diáspora em terras do outro lado do Atlântico, fez originar significativas contribuições culturais em território brasileiro, em diversas camadas na sociedade, tais como nas artes, culinária, musicalidade e, sem expressividade menor que as outras, a religiosidade. Esta última concebendo o espaço geográfico como mantenedor de epistemologias e cosmologias, em amplos sentidos. Mais comumente conhecido como *terreiro*³⁰, trata-se do espaço afroreligioso, por excelência e nele se insere, realiza ou operam as múltiplas formas mítico religiosas que justificam a existência e permanência dos terreiros através dos séculos. Considerando isso, observamos que para um terreiro atuar em todos os seus aspectos, necessita ele estar amparado em elementos fundamentais para a composição de sua própria existência e participação no mundo. Tais como a diferenciação de espaços internos com exclusividade de culto a diferentes divindades, bem como a existência de *árvores-santo*, consideradas sagradas, a presença de diversas espécies de plantas usadas nos rituais, nascidas no espaço do próprio terreiro, compondo uma botânica medicinal própria³¹. Nesse sentido, evocamos Tuan:

²⁸ (DIAS: 1995).

²⁹ Ibid., 1995, p.160, grifo nosso.

³⁰ Os terreiros são diversos, um do outro, em muitos aspectos. Apresentam as formas cerimoniais características dos grupos étnicos que os originou, assim como sincretismos variados.

³¹ BARROS: 1982.

Espaço é um termo abstrato para um conjunto complexo de ideias. Pessoas de diferentes culturas diferem na forma de dividir seu mundo, de atribuir valores às suas partes e de medi-las. As maneiras de dividir o espaço variam enormemente em complexidade e sofisticação, assim como as técnicas de avaliação de tamanho e distância.³²

Ressaltamos ainda a presença de poços para o uso ritualístico da água. Esses, entre outros elementos fundamentais, concebem a forma afrorreligiosa dos terreiros, a qual é mais expressiva quanto maior for o acesso e ocorrência desses *fundamentos*. E todos eles, guardam significativa relação intrínseca com o espaço geográfico, em outras palavras, estão conectados, ligados, ao *solo sagrado*. O solo que habita os orixás, os inquices, os voduns, os caboclos e muitas outras deidades do *Outro Mundo*, conformando, assim, o que aqui chamaremos de *afrogeografia*. Nesse sentido, Eliade observa que:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras (...). Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo – e há outros espaços não-sagrados e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma: amorfos. Mais ainda: para o homem religioso esta não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é *real*, que existe *realmente* – e tudo o resto, a extensão informe que o cerca.³³

Cabe-nos, então, destacar que a *Geografia* própria daquelas tradições, não no sentido disciplinar, mas enquanto fundamentação do existir³⁴ nos sugere profunda importância no que diz respeito à ação humana. Visto que se apartada [a dimensão geográfica] dos sujeitos sociais envolvidos nessas tradições, o que nos parece impossível de nossa perspectiva, somente a historicidade e/ou a oralidade, no sentido da continuidade dos saberes e transmissão do conhecimento ao longo dos séculos, através da tradição oral³⁵, não daria conta de manter suporte às questões fundamentais inerentes ao espaço geográfico e o desaparecimento dessas manifestações seria talvez inevitável.

A partir daqui se faz possível e talvez haja maior sentido, falarmos mais especificamente na experiência do sagrado no espaço. Sabemos que existem singularidades na

³² TUAN: 1982, p. 39

³³ ELIADE: 1992[?], p. 35.

³⁴ Referimo-nos ao *onde*, categoria implícita no pensamento que se quer geográfico, no que se refere à ordenação espacial da existência.

³⁵ HAMPATÉ BÂ: 1980.

apreensão dos espaços geográficos. Nesse sentido e da perspectiva de Sylvio Fausto Gil Filho e Ana Helena Corrêa Gil, que salientam:

A experiência do sagrado repercute em diferenciações em relação a lugares, pessoas e objetos. O sagrado é o outro da existência, ponto de convergência e mediação entre a terra e o céu, entre o contingente e o transcendente. Esta ponte analítica entre o sagrado e o cotidiano possibilita concebermos temporalidades e espacialidades relativas. Ou seja, a dinâmica da existência sob a influência do sagrado está além da materialidade aparente.³⁶

Veremos nos capítulos seguintes que essa materialidade observável se manifestará e se transformará, no caso desses antigos terreiros de São Paulo, considerando aí sempre a dinâmica social do período, que em detrimento dessas tradições as perseguiam, em tentativas quase sempre de êxito, de silenciá-las e/ou apagá-las do espaço e da sociabilidade paulistana. No entanto, os aspectos do sagrado impresso e revivo nos terreiros, como símbolos da herança e da experiência negra afro-brasileira conformam os signos das diferenciações e de formas religiosas pouco compreendidas ainda hoje. Sobre esse aspecto Barros nos aponta:

O terreiro, portanto, abriga múltiplas dimensões: as construções, onde estão contidas as míticas cidades de origem, os centros de moradia e convivência social, além das representações da floresta original e do cultivo de plantas, resíduos de calendários agrícolas que marcavam o início das festividades de orixás e ancestrais.³⁷

Portanto, sendo o terreiro templo sobretudo “A estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos Deuses”³⁸. nesse caso, de *Deuses* africanos, ancestrais ameríndios e europeus, entre outros se encontram e conjugam nesse espaço mítico.

Aprofundando ainda, diríamos que transborda, transcende ou transgride, no caso das populações de terreiro, para outras ressignificações desse espaço, alargando a noção, *praticando* o terreiro nos cotidianos:

Em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não

³⁶ FILHO & GIL: 2000, p. 43.

³⁷ BARROS: 2011, p. 17.

³⁸ ELIADE: 1992[?], p. 71.

retorno. Na perspectiva da epistemologia das macumbas a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais.

As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as possibilidades de relações tecidas. Assim, as muitas possibilidades de configuração de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos.

A noção de terreiro orienta-se (...) a partir das sabedorias assentadas nas práticas culturais. Consideramos que "praticar terreiros" nos possibilita inventar e ler o mundo a partir das lógicas de saberes encantados. As perspectivas encantadas praticam e interpretam o mundo ampliando as possibilidades de invenção, credibilizando a diversidade e referenciando-se naquilo que os próprios fundamentos das mais diferentes "macumbarias" definem como uma ciência encantada.³⁹

Portanto, *praticar terreiro* extrapola os muros do templo em si e nos revela outras possíveis geografias, mítica pois:

Estamos em presença de uma geografia sagrada e mítica, a única efetivamente *real* e não de uma geografia profana, «objetiva», de certo modo abstrata e não essencial, construção teórica de um espaço e de um mundo que não se habita e que portanto, não se *conhece*.

Na geografia mítica, o espaço sagrado é o espaço *real* por excelência, pois, tal como se provou recentemente, para o mundo arcaico o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o *sagrado*.⁴⁰

Nesse sentido, o *praticar terreiro* na cidade nos revela campos de transmutação de *espaços profanos*, as encruzilhadas, estradas, matas, rios, cachoeiras..., em contínuos *espaços sagrados*, para além das fronteiras templo-terreiro. Verificamos assim que “o verdadeiro significado de sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar-comum”.⁴¹

As perseguições aos terreiros

³⁹ SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42.

⁴⁰ ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. 1979, p. 39-40. Grifos do autor.

⁴¹ Segundo Yi-Fu Tuan (1978, apud Rosendahl. Uma procissão na Geografia. 2018).

Importante ressaltar que esses aspectos das dimensões do *espaço sagrado* eram materializados em uma São Paulo que se tornou objeto de especulação imobiliária, por parte de cafeicultores, comerciantes e banqueiros, tendo no espaço urbano seus ideais de urbanização, especulação imobiliária e também fonte de rendas, dessa forma, “aliando idealizações culturais, em que tinham como modelo as grandes e *civilizadas* cidades europeias”.⁴²

Desse modo, a cidade passou por uma série de reformas urbanísticas alinhavadas à lógica europeia de arquitetura. Tais reformas apresentavam em seus fundamentos elitismos e obviamente não estava nelas considerada a participação das massas e cidadãos pobres de São Paulo. A historiadora Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach nos aponta as intenções impressas nessa postura:

De uma maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceito e de desvalorização, atingiu tudo aquilo que não contivesse as marcas da modernidade ou que não deixasse transparecer um certo ar europeizado que se buscava, entre outros projetos, nas reformas urbanísticas que reedificaram as cidades brasileiras da época.⁴³

Essa mentalidade, presente nas primeiras décadas do século XX, beirando uma obsessão de se promover uma *higiene social* em São Paulo estava muito bem alicerçada em claros objetivos políticos e econômicos, os quais eram espelhados em eloquentes discursos na Câmara Municipal de São Paulo. A exemplo disso, num desses discursos o deputado Anhaia Mello apresenta projeto de Lei para a construção do Mercado Municipal ao mesmo tempo em que evidencia os anseios municipais de opulência e poder:

Sob o ponto architectonico, o novo Mercado Municipal deve ser um edificio digno da cidade.

Não pedirei, senhores, o fausto da “Ágora” das cidades helênicas ou o “Forum” romano, porque estes, além de centros, de aprovisionamento das cidades, eram logares de reunião em que eram discutidos negócios públicos e privados.

O mais vasto e o mais bello de todos os edificios desse genero, o ‘Halles Centrales’ de Paris, contruido em 1856 por Battard e Callet, tornou-se desde então o typo adaptado e seguido em toda a parte. (...).

Os mesmos architectos que acima citei, na sua “Monographie des Halles Centrales de Paris”, diziam que “os edificios desse genero devem ser como aquelles que no

⁴² MANZONI: 2007, p. 90.

⁴³ WISSENBACH: 2018, p. 26.

século 16 construira Leone-Baptista-Alberti, e que se impunham por uma “magnificencia economica”.⁴⁴

Nota-se claramente a disposição em se voltar para a Europa, a França especificamente, enquanto referencial arquitetônico e sobretudo civilizatório. A elite paulistana estava de fato projetando um ideário de nação em que apenas a sua imagem era refletida neste sombrio espelho. As populações pobres em geral, mas principalmente as de pele escura, essas antes escravizadas, juntamente com todo o seu substrato cultural, começam então a ser classificadas como fator social a ser suplantado. Nesse ponto, evocamos Negrão que nos elucidada:

Superada com a abolição a periculosidade do negro, material ou simbólica, outras foram as preocupações dos setores dominantes que emergiram com a República. Tratava-se de construir uma nova nação, inspirada no modelo dos países europeus e dos Estados Unidos da América do Norte, tidos como civilizados e cultos. A República simbolizava os anseios de modernização da sociedade brasileira e não mais poderia ser tolerada qualquer evidência do que, em sua ótica, representasse ignorância e atraso.⁴⁵

Portanto, nesse sentido as tradições afro-brasileiras, mesmo o corpo negro, não compunham como partes integrantes destes projetos de alta civilização impressos na cidade, conforme acompanharemos mais adiante. O projeto nacional de modernização era profundo em suas dimensões e não apenas uma camada política:

Tratava-se, portanto, de uma visão mais ampla do que a conservadora. Conservadores e progressistas da época, defensores do capital e do trabalho, juntos contra o que julgavam obscurantismo e retrógrado. Trata-se, pois, antes de uma posição “civilizatória” que de um mero posicionamento político. Os segmentos cultivados da população brasileira, a *intelligentsia* em sua totalidade, engajavam-se no combate contra todas as expressões culturais por eles julgadas resistentes ao projeto nacional de modernização.⁴⁶

Na cidade tal *combate* surge embasado em uma forte e abusiva repressão policial, cuja atuação será de mecanismo específico da *Polícia de Costumes e Jogos*, a qual entre seus objetivos estaria, o de *limpar a cidade* de tudo que fosse ou aspirasse às expressões culturais

⁴⁴ Discurso do sr. Anhaia Mello, proferido na 42ª sessão ordinária de 04 de dezembro de 1920. Annaes da Camara Municipal de São Paulo (1920: p. 267). Arquivo da Câmara Municipal de São Paulo. Grifo nosso.

⁴⁵ NEGRÃO: 1996, p. 61-62.

⁴⁶ Ibid., p. 63.

e/ou tradições afro-brasileiras. Iniciaram-se aí os tempos de funda perseguição aos antigos terreiros.

Nesse contexto de anseio por opulência e civilidade é que, através do *Gabinete de Investigações*, órgão centralizador de outras pequenas delegacias, como a *Delegacia de Segurança Pessoal*, *Delegacia de Vigilância e Capturas*, *Delegacia de Roubos e Furtos*, entre outras, foi criada, em 1924, a *Delegacia de Costumes*, cujo policiamento será decisivo para a perseguição, bem como real apagamento de diversos daqueles terreiros espalhados pelo município de São Paulo. A *Delegacia de Costumes*, através de seu agente direto, a *Polícia de Costumes e Jogos* operou, uma tenaz *caçada* a esses locais de culto, trabalhando como que realizando um verdadeiro *pente-fino* na tentativa de enfraquecer toda e qualquer forma expressiva de religiosidade que não fosse a cristã oficial, atingindo, principalmente, as tradições religiosas de matrizes e influência africana. A atuação da polícia de *Costumes e Jogos*, não somente era *eficaz* nessa macabra arquitetura, como ainda recebia apoio da *opinião pública* e eram frequentes os elogios dos jornais ao constatar ter, essa polícia, encerrado esse ou aquele terreiro de macumba, de candomblé ou, como buscavam classificar, os *centros de baixo espiritismo*.⁴⁷

Tal atuação se verificou à época da ditadura do Estado Novo (1937-1945), período em que ocorreu a promulgação da “Lei da Vadiagem”, cuja punição estava prevista num artigo da Lei de Contravenções Penais de 3 de outubro de 1941. Usando desta Lei, a Polícia de Costumes e Jogos exercia a manutenção de seu papel, cujo ideário era a *limpeza social*. Num documento-relatório encontramos o exercício policial entre os anos de 1941 e 1942:

Durante o período de 1941-42, a Delegacia de Fiscalização de Costumes exerceu profícua atividade, tanto de caráter preventivo como repressivo. Constituiu turmas de investigadores, **encarregados de prevenir novos casos de baixo espiritismo, de macumba, de quiromancia**, por parte de indivíduos que, pela prática de atos dessa natureza, já contam passagem pela polícia.⁴⁸

Neste sentido, para as autoridades e a *opinião pública* expressa também nas linhas dos periódicos, essas tradições e manifestações religiosas, na época, como ainda hoje, não bem compreendidas, tampouco respeitadas, constituíam, de fato, uma preocupação social, no entanto, essa preocupação era embasada numa mentalidade preconceituosamente higienista

⁴⁷ Uma clara alusão de oposição à religião espírita kardecista, de origem europeia socialmente mais aceita e considerada o “alto espiritismo”.

⁴⁸ Relatório da Prefeitura do município de São Paulo, 1942, p. 329. Grifo nosso.

evidente e disseminada por meio dos jornais da época como *costumeiros escândalos* que ocupavam largos espaços naqueles editoriais. Não é sem motivos que numa manhã de sexta-feira, numa certa data 13, o jornal Correio de S. Paulo anunciou que “*os antros de macumbeiros estão se alastrando por São Paulo – os antros de “macumba” e de feitiçaria que se espalham por todo o Brasil vão se estendendo sobre São Paulo como uma praga das mais nocivas (...)*”⁴⁹. Perguntamo-nos se isso foi mesmo por acaso. Além do mais, é sabido que essas práticas já eram criminalizadas pelo Código Penal Republicano de 1890, nos artigos 156, 157 e 158, que proibiam o exercício ilegal da medicina, a “prática da magia, do espiritismo e seus sortilégios”. Com base nesses códigos, iam-se fechando o cerco àqueles que agora passavam a exercer ilegalmente a medicina e, com isso, abria-se espaço para uma medicina institucionalizada. “Com tais criminalizações, a medicina oficial tornou-se hegemônica, garantindo o monopólio das práticas de cura, mediante a proibição das medicinas alternativas concorrentes”⁵⁰.

Por essas razões é que se adotaram nos terreiros certas estratégias para driblarem essas proibições e continuarem a existir. As práticas adaptativas foram fundamentais para transformá-los em suas camadas litúrgicas e, inclusive, em relação aos aspectos arquitetônicos, que pudessem revelar com certa facilidade sua identidade original.

Notamos que aquela antiga cidade de São Paulo, contava com a presença de terreiros de macumba⁵¹, seja nas áreas mais centrais da urbe ou nas periferias dessas centralidades contrariando em certa medida o que apontou Bastide⁵², quando afirmou a inexistência deles. No entanto, sabemos que, para garantirem suas sobrevivências e existências, muitos desses terreiros usaram a *vitrine* ou o *verniz* dos núcleos kardecistas. Nessa *vitrine/verniz* notamos “os terreiros de origem banto existentes em São Paulo na época, justamente os conhecidos como Macumba, se organizarem como se fossem centros espíritas”⁵³. Foi dessa forma que muitas macumbas e candomblés passaram a apresentar-se socialmente, enquanto espíritas kardecistas, vinculando, dessa maneira, sua imagem prejudicada pela intolerância, preconceito

⁴⁹ Correio de S.Paulo, sexta feira, 13 de julho de 1934 (SIC).

⁵⁰ NEGRÃO: 1996, p. 44.

⁵¹ Em momento oportuno e no decorrer deste trabalho buscaremos tratar das diferenciações e especificidades dessa religiosidade.

⁵² BASTIDE: 1973.

⁵³ NEGRÃO: 1996 p. 64.

e racismo, àquela da doutrina europeia, na tentativa de se salvaguardar naquela que era aceita socialmente e, por isso, em certa medida, imune ao pensamento dominante de civilização e, por essa razão, não atacada diretamente pela polícia de *Costumes e Jogos*. Nesse contexto, evidenciam-se as nuances entre o que se privilegiou no combate anticivilização e entre o que se permitiu ou se alçou como *tolerável* para aquela sociedade.

Chamavam *baixo espiritismo* aqueles terreiros que, por segurança ou mesmo por vontade expressa, eram travestidos dos elementos kardecistas, valendo-se de forma mais ostensiva dos símbolos e das ideias cristãs, mas não abriram mão das tradições da macumba, pelo contrário, desse modo, a exerciam com certa liberdade, ao passo que se denominaram *alto espiritismo* os locais de culto onde não se reconhecia e nem mesmo compunha em sua formação religiosa a presença ou influência africana e sua cosmovisão. Sobre isso, Negrão nos aponta dimensões importantes:

Tínhamos, portanto, de um lado uma “religião-ciência”, o alto e verdadeiro Espiritismo. De outro, a “magia-superstição” do baixo e falso Espiritismo. Um reunindo adeptos “bem de fortuna” e instruídos, outro adotado por pobres e ignorantes. **Um legítimo e protegido pelo Estado, outro ilegítimo e que era, ou deveria ser, por ele reprimido.** Um que congregava brancos cultivados da mais “alta sociedade”, outro dirigido por “pretos boçais” e “mulatos pernósticos” exploradores de uma plebe multirracial sem qualificação.⁵⁴

Nesse contexto, temos que o Espiritismo, antes criminalizado pelo Código Penal Republicano, agora passa a figurar fora das proibições, essas que têm suas atenções voltadas às macumbas e candomblés paulistanos. Portanto, observamos que são as tradições africanas e/ou afro-brasileiras o alvo de preferência da política higienista. Assim, tem-se germinadas as primeiras concepções para a institucionalização da umbanda, no sentido do apelo das diferenciações e maior proteção contra perseguições, sem, contudo, abrir mão completamente do que se é. Ainda assim, não ignoramos que o termo *umbanda* já era conhecido em África. “Quanto à umbanda no Brasil, desenvolveu-se primeiro da umbanda de Angola, e mais tarde as variações brasileira e angolana sofreram mútuas e contínuas influências a partir do século XVII⁵⁵. Nesse sentido, referimo-nos aos caminhos traçados para a sua formalização enquanto religião institucionalizada no Brasil, o que mais tarde seria concebido como religião expressão de uma identidade nacional:

⁵⁴ NEGRÃO: 1996, p. 58-59, grifo nosso.

⁵⁵ VANSINA: 2008, p. 8.

O que em realidade ocorreu é que tais terreiros de Umbanda, cuja identidade pudemos perceber somente por meio de detidos exames em seus estatutos e atas de fundação, travestiram-se de espíritas para obterem os registros em cartório que lhes asseguraria o caráter de organização religiosa legalizada.⁵⁶

Já em 1945, no período de redemocratização, há a cessação do combate sistemático à umbanda, muito por conta da política populista instaurada. Nesse contexto, “Getúlio Vargas e seu aliado paulista Ademar de Barros, de alagoes no Estado Novo, passaram a beneméritos na nova situação política”⁵⁷.

A nosso ver, essa progressiva dissociação da umbanda em direção à institucionalização, em relação à macumba e ao candomblé, evidencia que estes possam ter ficado à mercê de sua própria sorte, caso simplesmente não transformassem sua imagem e, por consequência, suas bases litúrgicas para serem socialmente aceitos. Assim sendo, seu quase completo apagamento fora da égide espírita tornou-se inevitável. Foi o que observamos a despeito das formas arquitetadas de sobrevivência e existência desses terreiros em sua forma original.

Nessa situação, tornou-se imperativo gerar artifícios que pudessem dar conta de se salvaguardar, manter atividades, sem, contudo, ser um alvo fácil. A senda da proteção por meio da institucionalização via *centro espírita* se mostrava uma alternativa reveladoramente possível. Wissenbach nos dá uma dimensão mais extensa e nos elucida o processo:

Em São Paulo dos primeiros decênios do século XX, onde se multiplicam práticas divinatórias, terapias curativas e rituais de exorcismo, confundidos como meios de sobrevivência, algumas direções se fazem sentir devendo ser consideradas quando se busca a feição histórica dessas dimensões. Inicialmente, **uma tendência à institucionalização, no geral sob a capa de centros espíritas ou de institutos espiritualistas, movimento complexo em cuja dinâmica interpunham-se as pressões das autoridades da cidade, mas que também adequava-se às transformações que os próprios agentes intuía**m ao direcionamento de suas atividades, e que transparece sem seus esforços em organizar os atendimentos – disponibilização de locais, montagem de cartazes para informar os horários previstos das sessões e das consultas particulares, previsão de preços –, bem como na preparação de folhetos e na eventual sistematização e suas teorias e procedimentos.⁵⁸

Embora fosse esse um fator que representasse uma resposta às ações repressivas na cidade, parece-nos que tudo ainda não era ser suficiente quando o elemento norteador era a

⁵⁶ NEGRÃO: 1996, p. 74.

⁵⁷ Ibid., p. 76.

⁵⁸ WISSENBACH: 2018, p.188, grifo nosso

cor da pele. Evidenciamos isso através de um caso a que tivemos acesso, em que três *macumbeiros* foram presos em Atibaia, são eles: José Francisco de Oliveira, *branco*, 64 anos; João Bonifacio Pereira, *branco*; Vicente Soares, *preto*, 67 anos. Segue a nota jornalística:

(...) enquanto José Francisco e Bonifacio Pereira garantiam “arranjar a vida” e até empregos públicos garantiam e José Francisco até cerimônias de casamento presidia, o preto, também em troca de importâncias gordas molestava a pessoa visada, perdia-lhe o emprego, desgraçava-o de vez.⁵⁹

Isso nos permite observar que a questão dos cultos afro-brasileiros recaía de formas diferentes sobre pessoas brancas em relação ao que ocorria com pessoas negras. No geral, nos casos observados, as primeiras tinha sua imagem mais “resguardada” do ponto de vista social, ao passo que sobre as segundas recaía a “desgraça do mundo”. Vejamos o ponto de vista de Wissenbach sobre este tema que também por ela fora notado quando de sua investigação nos autos criminais:

No conjunto de processos avalizados, independente da categoria dos homens mágicos, do nível de constelações e das mesclas a que se referiam, ou da institucionalização de suas agremiações, o dado que se destaca é sem dúvida a **intensa presença de réus pertencentes aos setores negros e mulatos da sociedade**. De fato, no acirramento da repressão aos cultos e ritos mágicos, que atingiu seu ponto máximo no anos de 1930, **o elo comum que se estabelecia entre um Bento de Paula, Amaro Cardoso, Benedicto Antônio e tantos outros, era sem dúvida o viés discriminatório que incidia sobre o homem negro**, particularmente nesta cidade. Sinônimo de baixo espiritismo, eram estes aprioristicamente chamados de feiticeiros e macumbeiros; seus rituais, rapidamente associados a festivais de depravações e de lascividade; as descrições de moradias e dos locais de atendimento, intencionadas a enfatizar o primitivismo dos objetos rituais e seus odores.⁶⁰

Lembramos aqui que esta postura dos jornais daquela época não configurava uma novidade. Ressaltemos o papel exercido por periódicos, já no século XIX e nas primeiras décadas do século XX, que buscavam uma nítida e contrastante imagem pública entre *um* e *outro*. Sobre isso, ao investigar os jornais do final do XIX, Schwarcz aponta:

Nos diferentes jornais, as imagens retiradas parecem opor seguida e temporalmente (...) sempre dois termos: “nós” e “eles”, o “branco e o negro”, “o nomeado e o desconhecido”, “a vítima e o vilão”, “a bela e a fera”, “o são e o degenerado”, termos esses produzidos e veiculados por determinadas categorias e que indicam e

⁵⁹ Correio Paulistano, terça feira, 14 de dezembro, de 1937 (SIC).

⁶⁰ WISSENBACH: 2018, p.216, grifo nosso.

delineiam também uma diferenciação social mais abrangente. Nesse sentido, parece travar-se, nesse contexto, um debate delimitado, já que o “nós”, presente aberta ou alusivamente nos artigos, parece remeter a um segmento limitado de brancos, grandes proprietários, que se opõem a um “outro”, ao “negro” absolutamente adjetivado, que constitui objeto de discursos dos brancos.⁶¹

Acrescentamos que esses contrastes não apenas incorreram sobre o sujeito negro em si, mas também sobre os elementos materiais e imateriais reconhecidamente integrantes de uma cultura e religiosidade negra, como as macumbas, os candomblés, entre outras.

Certamente a esses sujeitos sociais sobravam motivos para não quererem se mostrar, ou seja, buscavam manter o culto da macumba e do candomblé em locais ainda de difícil acesso, seja nas matas ou em bairros afastados ou ainda utilizando-se da *capa espírita*, para se sentirem pertencentes à cidade como cidadãos. Temos aí, para a nossa melhor compreensão a busca do sentido geográfico revelado, que têm essas tradições:

Na geografia da cidade, curandeiros e pitonisas, feiticeros, macumbeiros e ocultistas, agindo individualmente ou já aglutinados em centros e institutos, espalhavam-se pelos diversos distritos populares, especialmente pelas ruas dos populosos bairros do Brás, da Moóca, do Belenzinho, da Luz e de Santa Ifigênia, assim como proliferavam nas adjacências da Penha, de Santana e de Pinheiros. Em alguns deles, tais como o Cambuci e a Barra Funda, apareciam inter-relacionados a coletividades negras, nos distritos operários, buscando os setores proletarizados e as vizinhanças aglomeradas que aí encontravam e, nos bairros mais distantes, uma relativa proteção frente às ações policiais. Enquanto cartomantes atendiam em gabinetes localizados nas áreas mais centrais, a presença de curandeiros e de benzedoras era mais notada nos arredores da cidade e nas localidades vizinhas de São Bernardo, São Caetano e Santo Amaro, onde emergiam das estruturas societárias e valores que pressupunham, ainda nos anos de 1930, a manutenção de tradições características da vida de roceiros.

Este espraiamento, seguindo as direções que tomavam os ajuntamentos populares e ausentando-se dos bairros mais nobres da cidade, por si só denota tendências presentes nos movimentos da urbanização paulistana. Diferentemente do que ocorreu em outras cidades brasileiras e litorâneas, em São Paulo a partir dos finais do século XIX, conseguiu-se através de projetos urbanísticos relativamente bem elaborados impor fronteiras que separavam ruas planos arborizados destinados às elites, das zonas populares, que ladeavam as linhas das estradas de ferro, as várzeas dos rios e se mantinham próximas ao centro.⁶²

Wissenbach, dessa forma, faz um interessante e rico mapeamento dessas populações, evidenciando a potência geográfica que essa questão guarda. De nossa perspectiva, esse *espraiamento* quer significar em sua configuração espacial um real enfrentamento ou formas de permear, sem conflito direto, a cidade com sua estrutura pensada pela ótica do higienismo

⁶¹ SCHWARCZ, 2017: p. 294.

⁶² WISSENBACH: 2018, p.175-176, grifo nosso.

social imposto de um lado e de outro. Emergem formas de resistências, ou melhor, resiliências cidadinas, silenciosas e, também, silenciadas muitas vezes.

Nesse sentido, as tradições de terreiros buscavam formas de resistir ou driblar essas investidas de perseguição, as quais tinham, no espaço geográfico, seu principal elemento de opressão refletido. Em resposta, os sujeitos sociais envolvidos nas macumbas e candomblés traçavam outras formas de estar e se fazer na cidade. Persistiam em se manterem como parte integrante da cidade que os repelia:

O baixo espiritismo e os centros da macumba tornaram-se esquivos. Fugiram da Capital para o suburbio. Mezes se passaram. Agora regressam para o centro. A nossa Capital já se encontra novamente cheia de casas de baixo espiritismo, com o nome de centros e outras tantas da macumba. Toda essa engrenagem perniciososa funcionando regularmente.⁶³

Ao observarmos essa dinâmica, levantamos a hipótese de que as transformações operadas nas ritualísticas das macumbas e dos candomblés em São Paulo, ao alterarem sua condição geográfica, alteram também os seus cultos, fazendo com que, ou a sua inexistência seja causada ou seja causado o surgimento de expressões de religiosidades sobremaneira diferentes das originais, ou seja, um terceiro elemento distinto em forma e conteúdo. E isso, em São Paulo, faz alterar, definitivamente, o rumo dessas culturas e tradições.

⁶³ Correio de S.Paulo, quarta-feira, 7 de novembro de 1934. (SIC).

Capítulo III – A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO

“A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.”¹

Neste item, apresentamos, mais especificamente, a macumba, suas dimensões simbólicas, como os *pontos riscados*; bem como o afastamento dessas tradições daquele candomblé de modelo baiano e as intenções de *pureza ritual*. Ainda neste capítulo, estabelecemos o significado e sentido que tem, neste trabalho, o termo *tradição* e lançamos, ainda, o uso do conceito de *Geossímbolos*² para justificar a importância geográfica dos terreiros de *candomblé-macumba* no do campo dos valores identitários, bem como sociais, que os terreiros guardam, sendo, por isso, lugares apropriados, constituídos de marcas culturais/religiosas, as quais assumem dimensões simbólicas próprias de um grupo. Além disso, debatemos, neste capítulo, acerca das transformações físicas e ritualísticas que sofreram esses terreiros em função das perseguições e violência de que eram vítimas.

Dito isso, continuemos: havia um mistério entremeado nas ruas dessa antiga São Paulo, cujo apelo à sensação e sentimento é o de liberdade expressiva e transgressão de corpos e mentes. Aquela liberdade era manifesta nas cerimônias ocultadas pelas forçadas transformações espaciais ou nos sentidos que traziam as festas quando realizadas na funda mata. Podiam, ali, corporeidades, vozes amplificadas e chão sagrado realizarem-se longe das opressões presentes na urbe e das pretenciosas diferenciações acadêmicas. “A macumba no morro, e principalmente durante as giras de Exu, se constitui num verdadeiro ponto de encontro da comunidade da favela. Ali dançam, cantam, comem juntos médiuns, assistência e espírito dos mortos”³. Lapassade e Luz, ao investigarem as macumbas no Rio de Janeiro da perspectiva do materialismo histórico e do prisma freudiano, salientam certos *dilemas-*

¹ Segundo SALIF, Tierno Bokar, (S/A, apud HAMPATÉ BÂ. Tradição Viva, 1980, p. 1).

² CORRÊA: 2006.

³ LAPASSADE; LUZ, p. 88, 1972

encruzilhadas, ao mesmo tempo em que nos apresentam o terreiro de macumba como espaço da liberdade por excelência:

Enfim, podemos dizer que a encruzilhada em que se situa o terreiro de macumba de morro é semelhante à que encontrou o samba de morro, de favela. Ou se constitui num núcleo de resistência às regulamentações autoritárias que desfavorecem a reprodução das relações de produção ou se constitui numa forma de exercício dessas relações de dominação autoritárias que favorecem a reprodução das relações de produção predominantemente capitalistas. Nesta encruzilhada, onde ainda o reino é de Exu, é permitido ao negro sonhar com a África, isto é, lugar onde os negros são livres, se autodeterminam. Assim (...), no terreiro de macumba onde os Exus ainda predominam, os negros podem sonhar com sua liberdade, os preto-velhos têm lugar no altar e vovó Maria Conga ainda é a rainha.⁴

Nesse sentido, nos termos das *encruzilhadas*, lembremos que já fora mencionado o caso da macumba paulista e sua *fundição* com outras religiosidades, inclusive o candomblé. Termo pelo qual também serão reconhecidas as macumbas, trazendo, com isso, certa complicação aos ávidos pelas *diferenciações encaixotadas*. No entanto, isso nos revela aspectos importantes das macumbas, no que se refere à gênese daquilo que se denominou *candomblé*, em São Paulo, e que, por razões de suas *geo-historicidades*, se diferenciou e se afastou daquele modelo de candomblé mais popular observado na Bahia.

Explorando esse campo das *diferenciações* entre o que se concebe como candomblé e o que se tem como macumba, o antropólogo Roger Bastide, em seu *Religiões Africanas no Brasil*, debruçou-se nos estudos dos candomblés rurais do Estado da Bahia, onde, segundo ele, o culto organizado dos orixás consolidou-se de forma a possuir *individualidade própria* e traçou uma diferenciação entre essas formas religiosas:

Mas se os orixás descem, o que sobretudo distingue a macumba do candomblé é a existência de espíritos familiares [na macumba], onde encontramos a série dos tatá e da cabula bantos. Somente que, sob a influência do espiritismo, tais espíritos protetores são antigos índios ou antigos africanos mortos, cuja alma flutua no astral – o pai Joaquim, a rainha da Guiné, o velho Lourenço, etc... – divididos em caboclos (contribuição das religiões indígenas) e avós. Naturalmente, cada deus ou espírito tem sua côr distinta, seus colares, seus alimentos preferidos e suas bebidas especiais (...) o número desses espíritos familiares varia de terreiro a terreiro, e a imaginação, consciente ou inconsciente dos médiuns, tem aqui livre curso.⁵

⁴ Ibid. p. 94-95.

⁵ BASTIDE: 1971, p. 409.

Lapassade e Luz expõem uma diferenciação entre macumba e candomblé, considerando Exu, entidade presente em ambos os contextos, cujos domínios se opõem no candomblé baiano em relação às macumbas do sudeste:

O lugar de Exu no Rio é muito diferente do que lhe é reservado na Bahia, no candomblé, em que ele é apenas um mensageiro, um "intermediário" que é despachado para os deuses, e para bem longe do centro, logo no início da cerimônia. No Rio, ao contrário, seu culto é celebrado. Não é apenas o status do Exu que varia, mas de fato, os dois sistemas são profundamente diferentes. As diferenças entre macumba e candomblé, entre os ritos do Rio e de Salvador, são muito grandes.⁶

Em contrapartida os autores estabelecem um *parentesco* interessante entre a macumba e o vodu haitiano e assinalam:

A macumba está mais próxima do vodu haitiano que do candomblé baiano. A influência do vodu é mais sensível no Rio que na Bahia. No Rio podem ser reencontradas as gravuras simbólicas (pontos riscados) também usados no vodu (...).

Outros pontos comuns entre a macumba (do Rio) e o vodu (Haiti): a cerimônia dos cemitérios. Exu Caveira é o correspondente carioca do Baron Cemitère, do Haiti. Isso se dá certamente, devido a uma comunidade de origens (religiões congolosas) dos escravos e às culturas deportadas.

O tema da morte está no centro do culto vodu, como no culto dos Exus, através de personagens como Exu Caveira, ou Sete Caveiras, com a representação da morte por todos os lados, no terreiro, como túmulo de Omulu-Abalaué.

Por essa simbolização da morte, a macumba exprime um traço fundamental e permanente da cultura brasileira (como o cinema o exprime de outra maneira). (É interessante ainda comparar a macumba do Rio com o vodu haitiano, que abre seu "ciclo da morte" no dia 2 de novembro e o realiza até 31 de dezembro).⁷

Seguindo esse raciocínio observamos que o vodu haitiano, bem como as macumbas no Sudeste do Brasil, carrega elementos simbólicos e religiosos africanos, como também aqueles advindos de diversas culturas de outras partes mundo, compondo uma complexidade característica da diáspora na América. Nesse sentido, Thompson aponta:

Realmente o Vodou era a África *rebatizada*. O encontro das religiões clássicas do Kongo, do Daomé e do povo lorubá provocou o aparecimento de uma religião crioula. Ela tem duas partes: uma chamada *Rada*, nome forjado a partir da designação escrava para pessoas retiradas de Arada, na costa do Daomé, que derivava do nome Allada da cidade sagrada dos daomeanos; e a outra, chamada Petro-Lemba ou simplesmente *Petro*, por causa de uma figura messiânica, Don

⁶ LAPASSADE; LUZ, 1972, p. 21.

⁷ Ibid., p. 23, grifo nosso.

Pedro, do sul da península que é o atual Haiti, e da sociedade Lemba de comércio e de cura do norte do Kongo.⁸

Nossas investigações nos fizeram considerar que o candomblé, em São Paulo, na sua gênese, fora concebido sobremaneira a partir dessa influência centro africana (a das macumbas) e não sob aquela forma iorubana popularizada por muitos acadêmicos.

Neste ponto, torna-se importante ressaltarmos que Prandi (1991) lança olhar sobre os candomblés em São Paulo, tão somente para a segunda metade do século XX (período posterior ao do nosso recorte neste estudo), precisamente para a década de 1960, época em que, segundo aquele autor, a sociedade paulista, até então despossuída de maior expressividade social do candomblé, assiste à *chegada* deste em São Paulo⁹, advindo da Bahia diretamente ou através da migração de sacerdotes baianos via Rio de Janeiro¹⁰. Contudo, tal ensaio privilegiou e centralizou suas abordagens nas tradições queto/nagô em detrimentos das tradições banto¹¹ do Sudeste, as quais, em certa medida, temos discutido aqui.

Por essas razões, buscamos nos debruçar na tentativa de lançar luz para o contexto do candomblé paulista no período anterior ao demarcado pelo mencionado estudo, ou seja, na primeira metade do século XX como já dissemos. Na tentativa de compreender o que os estudiosos e, mesmo os sujeitos sociais envolvidos nessa religiosidade, estão nomeando e entendendo ser o candomblé paulista dessa época, mas, sobretudo, pretendemos simultaneamente acessar suas dinâmicas espaciais e a relação desses sujeitos com o meio ambiente e os lugares, numa tentativa de nos aproximarmos da perspectiva adotada pelo geógrafo Yi-Fu Tuan (2012).

Isso posto, torna-se a hipótese um tanto mais plausível, na medida em que, simultaneamente, convergimos nosso pensamento ao do intelectual Nei Lopes, de que, em sua maioria, os candomblés do período por nós investigado, no sudeste brasileiro, possam evidentemente ser de um tipo diferente daquele popularmente mais conhecido na academia e na sociedade, o de segmento *nagô* ou *queto*, pertencente à *tradição dos orixás*. Direcionamos

⁸ THOMPSON: 2011, p. 163.

⁹ Referimo-nos ao estudo antropológico de Reginaldo Prandi – 1991 – *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*.

¹⁰ PRANDI: 1991

¹¹ Sobre os povos bantos e sua presença na África Central e no Brasil ver Nei Lopes (1988), entre outras referências.

nosso olhar ao observar a forma escrava centro africana, que foi muito presente no sudeste brasileiro em contraposição às outras áreas do país¹². Com isso, não pretendemos assumir que uma maioria possa justificar uma superioridade cultural ou sobrepor minorias, mas que isso pode nos dar respostas, senão mais abrangentes, mais elucidativas acerca do tipo dos *candomblés* paulistas.

Vejam os que nos aponta Lopes acerca da origem e uso do termo *candomblé*, no que tange a essas tradições:

No Brasil, os cultos de origem banta são conhecidos pelo nome genérico de “macumba” (RJ, SP, etc.) e os de origem sudanesa – com suas variantes regionais, como o batuque gaúcho e o xangô pernambucano – pela denominação extensa de “candomblé”.

A palavra “candomblé”, entretanto, é certamente de origem banta, tendo como raiz o quimbundo kiandomb ou o quicongo ndombe, ambos significando “negro”.

O vocábulo é usado, como dissemos, para nomear a modalidade jêje-nagô da religião tradicional afro-brasileira. Mas os próprios praticantes dessa modalidade (...) não usam a expressão, preferindo denominar seu credo de “religião ou tradição dos orixás”, haja vista a “Segunda Conferência Mundial da Tradição do Orixá” que reuniu, em Salvador, Bahia, em julho de 1983, sacerdotes brasileiros, africanos, antilhanos e de todas as Américas.

Assim, podemos levantar aqui a hipótese da anterioridade dos cultos banto-brasileiros sobre o culto jêje-nagô dos orixás no Brasil, mesmo porque, historicamente, o primeiro templo conhecido dessa modalidade – a legendária Casa Branca do Engenho Velho ou Ilê Iya Nassô, em Salvador, Bahia – teria sido fundado apenas por volta de 1830. **E podemos sustentar o argumento – por que não? – de que, ao invés de terem emprestado sua teogonia e seus rituais aos Bantos, a tradição dos orixás jêje-nagôs, sim, é que, influenciada por estes, teria visto surgir de seu seio os chamados “candomblés de Angola” e “de Congo”.**¹³

A partir do que expôs Lopes, podemos chegar a um ponto importante de nossa análise em relação ao estudo de Prandi (1991). Em linhas gerais, este parece conceber suas investigações sobre certa concepção do significado de *candomblé*, que o leva a concluir que este é o equivalente para culto de orixá (culto nagô/queto) e isto é que norteará o sentido ou a *atmosfera* do ensaio, limitando, assim, o sentido ou a amplitude que o termo abarca conforme Lopes. Portanto, nossa pesquisa concebe que, no Sudeste, em São Paulo especificamente, os caminhos traçados para essa religiosidade fosse certamente outros, uma vez que imbricava, se confundia e até surgia como sinônimo das macumbas. Dizemos isso, pois, nos valendo da perspectiva que tínhamos através dos jornais da época, nossa fonte mais fecunda de informações relativas a essas tradições. Observamos que tais periódicos usualmente buscavam referir-se aos cultos afro-brasileiros através de termos genéricos, considerados em certa

¹² Heywood (2009), Slenes 2011), et al.

¹³ LOPES: 1988, p. 192 – 193, grifo nosso.

medida equivalentes, como *macumba*, *candomblé*, *candô*, *canjerê* ou *pajelança*, como sinônimos. “*Pagelancias, macumbas, candomblés. Tres faces do mesmo problema, tres denominações diversas, partidas de povos diferentes, para a denominação das rondas misteriosas, em torno dos ídolos negros*”.¹⁴ Numa edição da Gazeta S. Paulo, o termo *candomblé* surge, como em outros momentos, ao noticiar o caso de um desentendimento entre duas mulheres, onde uma das ofendidas fora procurar uma religião afro-brasileira como medida para resolução de sua questão: “*Felisbina se resolvera a tirar estrondosa vingança de Anna e para isso, frequentando um “candomblé” qualquer ali ia buscar os meios que (...) a feitiçaria fornece*”.¹⁵

Considerando esse sentido, sigamos. Em um relato colhido por Bastide sobre as macumbas em São Paulo, o antropólogo quase nada explorou da emergência do termo *candomblé* na descrição do culto de uma macumba durante toda sua discussão sobre esta manifestação em São Paulo, onde se comentava: “o culto começa com o acender de um grande fogo, seguindo-se a invocação do pai bahiano, o *chefe do candomblé*, enquanto os fiéis se dão as mãos para formar uma grande roda”¹⁶. Ao que consta, parece-nos que não suscitou o interesse dos pesquisadores etnógrafos o estudo do que denominava *candomblé paulista* dessa época, mesmo quando o termo já se tornava evidente e, de certo modo, de uso comum. De toda forma, lá estava a expressão, (*geo*)*grafando* esses cultos.

Ocorre que, simultaneamente ao que acontecia na cidade de São Paulo, um tipo ou modelo de *candomblé* foi colocado em categorias distintas do que ocorria no restante do país, referimo-nos à distinção dada pela academia entre o *candomblé baiano* e os demais cultos afroreligiosos no país. Tal modelo de *candomblé*, diga-se o padrão evidenciado por terreiros baianos considerados mais prestigiados, logo nas primeiras décadas do século XX, se fez muito prestigiado pela academia. Há fatores históricos e antropológicos¹⁷ que contribuíram

¹⁴ Correio Paulistano, quarta-feira, 25 de dezembro de 1935 (SIC).

¹⁵ A gazeta S. Paulo, quarta-feira, 21 de Janeiro de 1925 (SIC).

¹⁶ BATIDE: 1973, p. 200, grifo nosso.

¹⁷ Matory (1998) tece uma análise sobre a consolidação do *candomblé* na Bahia em seu texto *Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950*, no qual nos dá importantes perspectivas de análise para pensar as diferenciações existentes entre o *candomblé baiano* e os cultos fora da Bahia conhecidos pelo mesmo termo.

para isso, não observamos o mesmo sentido para as macumbas em São Paulo, mesmo essas também em sua organização sendo denominadas de *candomblé*.

Esse modelo baiano de *candomblé*, em São Paulo, apenas inicia expressiva atuação no município de São Paulo, a partir da década de 1960¹⁸. O antropólogo Prandi em seu estudo sobre o *candomblé*, em São Paulo, nos aponta que: “o *candomblé* em São Paulo, como alternativa religiosa sociologicamente expressiva e demograficamente importante, é recente. Sua origem não tem mais que vinte anos”.¹⁹ Nossa investigação parece apontar exatamente o contrário disso, uma vez que as próprias macumbas eram dessa forma denominadas. No entanto, aquele antropólogo ainda pontua: “lá pelos anos 60 não era, pois, teoricamente provável que o *candomblé* viesse a se reconstituir em São Paulo como uma religião de massa” e que “por essa época fazia tão pouco sentido pensar em pesquisar o *candomblé* em São Paulo”.²⁰ A análise sociológica de Prandi o levou a concluir que o *candomblé* “chega em São Paulo, nos meados dos anos 60 [1960]”.²¹ Se nossas evidências apontam a existência daqueles *candomblés* anterior a esse período mencionado por ele, então o que ora vislumbramos? A resposta a esta questão está na necessidade de se alterar a perspectiva e o paradigma de religiosidade baiana para uma outra realidade geográfica, a paulistana, em vista das tentativas de hierarquização que sofreram as religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, Lapassade e Luz nos apontam a respeito dessa limitada concepção das macumbas que:

É portanto falso de se acreditar que a macumba é um *candomblé* empobrecido e degenerado, diminuído e traficado. Não é absolutamente "científico" se estabelecer uma escala de valores para decidir o que é "puro" ou ao contrário "impuro".

Por detrás desta atitude adotada por certos sociólogos, existe a idéia que o mais puro, é o que permanece mais fiel à África. - Neste caso se viajará continuamente entre a Bahia e a África para provar, e provar, ainda, e indefinidamente, interminavelmente, que *candomblé* veio da África, o que todo mundo sabe agora, e já há muito tempo.²²

¹⁸ PRANDI: 1991

¹⁹ Ibid., p. 15.

²⁰ Ibid., p. 21.

²¹ Ibid. p. 68.

²² LAPASSADE; LUZ, 1972, p. xiv, grifo nosso.

Evidentemente esse entendimento de algo como *degenerado* será também responsável por criar concepções equivocadas e racistas, que ainda perduram seus reflexos na sociedade brasileira, quando da evocação da expressão macumba nos dias de hoje. Lapassade e Luz ao discorrerem sobre as macumbas do Rio de Janeiro e essa tal exaltação de *um* em detrimento de *outro*, nos dão uma dimensão mais exata do processo:

A exaltação do candomblé nagô da Bahia teve como consequência positiva a "reabilitação" da cultura negra. A consequência negativa é que a macumba aparece, agora, como disse recentemente um sociólogo francês, como um "culto degenerado" um mau candomblé de categoria inferior.

Esta hierarquia que colocou o candomblé no cume das religiões afro-brasileiras, e a macumba em um nível inferior, não pode mais ser aceita. Os dois cultos não são desiguais, mas são simplesmente diferentes.

Primeiramente por simples razão de origem.

O candomblé mais conhecido, e o melhor estudado, o mais espetacular e o mais turístico, é o candomblé nagô, de origem sudanesa. Este candomblé encontra também suas raízes africanas ao norte do Equador. Aí se celebram os deuses da natureza, os orixás.

A macumba do Rio é de origem bantu. O culto encontra assim suas inspirações originais ao Sul do Equador.²³

Tal exaltação veio a reboque de uma pretensa ideia de pureza ritualística e fidelidade com o que poderia ser genuinamente africano, em detrimento das evidentes expressões de religiosidade intrinsecamente ditas brasileiras. As constelações da macumba paulista, por suas características, receberam abordagens distintas nos discursos acadêmicos:

Para São Paulo, particularmente entre os finais da década de 1930 e inícios da década de 1940, Dalmo Belfort de Mattos e Roger Bastide debruçaram-se sobre a temática das crenças e dos ritos presentes na cidade, daqueles que aglutinaram sob a acepção genérica de a macumba paulista. Descrito sob a lente da documentação policial a que tiveram acesso, o quadro que nos noticiam é, em alguns aspectos, similar àquele informado pela documentação judiciária: práticas e ritos mesclados e confundidos nos rótulos pouco esclarecedores, nos limites nem sempre claros entre macumba, espiritismo, curandeirismo, feitiçaria, charlatanismo etc. Segundo eles, intensas mesclas por meio das quais elementos dos rituais afro-brasileiros se misturam a outros da magia europeia, a símbolos esotéricos, a figuras de orixás, santos católicos, rezas e guias de diferentes origens, desagregando-se e perdendo sua fisionomia de uma religiosidade africana pura.²⁴

²³ Ibid., p. xiii.

²⁴ WISSENBACH: 2018, p.168.

Nesse aspecto, Arthur Ramos já apontava certas preferências dos estudos acadêmicos, no que se refere às populações africanas, em detrimento dos povos bantu e suas marcas grafadas no sudeste brasileiro:

A religião negra de origem bantu, no Brasil, constitue uma pagina quasi inédita na nossa ethnographia religiosa. E isso por varios motivos. Em primeiro logar estaria a pobreza da mythica bantu, em relação aos sudanezes, facto reconhecido por todos os ethnographos, o que resultou na sua quasi total absorpção, no Brasil, pelo fetichismo gêge- nago. Outra razão reside no facto de terem sido iniciados na Bahia os estudos sobre as religiões negras com Nina Rodrigues, ponto onde o trafico de escravos foi principalmente de negros sudanezes, o que influenciou todos os trabalhos ulteteriores sobre o assumpto. **E tal foi a influencia dos sudanezes na Bahia, pelo numero e pela maior riqueza dos seus elementos mythicos, originando uma especie de religião geral gege-nago, que o proprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro thema negro-religioso que não fosse gêge-nago, muito embora tivessem entrado tambem negros bantus, principalmente angolenses, na Bahia.**

De modo que chegamos a esse resultado curioso e aparentemente paradoxal: de um lado, a riqueza de contribuições linguisticas de origem bantu em detrimento de pesquisas congeneres de procedencia sudaneza; de outro lado, a formula inversa estudos de ethnographia religiosa de elementos sudanezes e nada ou quasi nada sobre as religiões e os cultos bantus.²⁵

Esse paradoxo, mesmo que aparente vai refletir a amálgama de (*pré*)conceitos infundados, desconhecimento e negação das identidades por gerações de pesquisadores. Tal olhar enviesado, que inseriu as manifestações de origem *banta* em um patamar inferior da linha evolutiva que pretende, é portador de uma miopia institucional que não é capaz de enxergar a reivindicação de suas matrizes africanas na *práxis* e no cotidiano sagrado dessas comunidades. Nesse sentido, nos aponta o historiador Prof. Dr. Salomão Jovino da Silva:

Pudemos constatar a diversidade musical existente no próprio universo religioso dos candomblés como parte do processo cultural dos descendentes de africanos no Brasil. Unidade e diversidade parece ter sido um dos aspectos que conectam as culturas musicais de origem africana no país, de certa forma no Atlântico Negro.

Lody e Sá reiteram ainda a concepção de Quirino, identificando vários tambores como atabaques, estabelecendo seu uso em todo o país “especialmente nos pólos de concentração etnográfica de base africana, como nas cidades do Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Maceió, Aracaju e Belém”. Curiosamente, das cidades do sudeste, a única a merecer algum destaque é Rio de Janeiro. Por outro lado, fica evidente que o olhar recai sobre as regiões onde a proeminência das religiosidades de candomblés, umbandas, voduns e xangôs.

Esse recurso interpretativo de imaginar que somente seja possível penetrar na historicidade dos descendentes de africanos no Brasil, por intermédio das religiosidades, tem mantido uma invisibilidade quase patológica sobre “outras” origens africanas que não sejam nagôs e iorubanas. Armadilha esta que não outro, mas o próprio Lody, denunciava como nagocentrismo.²⁶

²⁵ RAMOS: 1940, p. 99. Grifo nosso.

²⁶ SILVA, 2005, p. 330- 331. Grifo nosso.

Sobre isso destacamos, como observado pelo historiador, que os estudos sobre africanidades na região Sudeste foram em certa medida desprezados quando não diziam respeito às outras origens africanas que não sejam *nagôs* e *iorubanas*.

Nesse sentido, a respeito da pureza africana, a que se refere Wissenbach, encontra-se favorável ambiente de discurso nos já famosos candomblés Ketu (queto) presentes em Salvador – Bahia – tão exaltados pela etnografia brasileira do contexto da década de 1930, quando se buscava evidentemente enaltecer a presença de uma *África Ocidental yorubana*, em detrimento daquilo (das religiosidades) que dessa cultura não fosse originário. “Esta ideologia parece ter suas origens na renascença africana de Lagos na virada do século”²⁷. Acerca dessa *pureza nagô*, Matory discorre que:

(...) o lugar de honra dado à nação nagô e à noção da sua “pureza” são produtos de uma invenção local e arbitrária, elaborada por elites euro-brasileiras a partir dos anos 1930. Contra aqueles que proclamam a pureza e superioridade yorubá, um exército de críticos neomarxistas ou desconstrucionistas (...) argumentam que se estas religiões tivessem qualquer coisa de puras, seria o fato de serem “puramente brasileiras”, não “puramente africanas”. De fato, o prestígio vinculado à reivindicação da “pureza yorubá” é a de que estudiosos culturalmente ou racialmente europeus consentem em proteger apenas aquelas Casas que se filiam à definição de “africanidade” sugerida por estes próprios estudiosos, o que inclui uma desaprovação de “feitiçaria”.²⁸

Nesse sentido, não deixamos de destacar que, para além dessa noção de pureza, que privilegiava a atenção e mesmo os estudos etnográficos voltados quase que exclusivamente para os candomblés de Salvador, outro fator aumentaria a profundidade do fosso, quando do ensejo da realização do 2º Congresso Afro-brasileiro de 1937, realizado naquela cidade, o qual reuniu personalidades de renome das ciências humanas, que se dedicavam ao estudo do negro no Brasil e prestigiados *pais* e *mães de santo* baianos. Naquele contexto, uma das decisões do congresso foi a criação de uma entidade que represente a cultura afro-brasileira na Bahia, sob o nome provisório de “Instituto Afro-Brasileiro da Bahia”, sendo denominado mais tarde de *União das Seitas Afro Brasileiras/USAB*, liderada por Edison Carneiro. Donald Pierson, junto com outros pesquisadores tais como Carneiro e Reginaldo Guimarães, bem como juntamente com lideranças religiosas negras baianas, como Martiniano do Bonfim, este

²⁷ MATORY: 1998, p 282.

²⁸ Ibid., p. 267.

considerado “representante da cultura africana no Brasil”, participaram de certa reunião no *salão da Beneficência Caixeiral*. Enquanto pesquisador, Pierson prontificou-se a registrar a ocasião. Vinícius Clay é quem nos descreve, em parte, tais verificações, que são caras a este trabalho:

Ele [Pierson] observou como **um dos objetivos implícitos da Liga das Seitas Africanas a eliminação das praticadas religiosas não ortodoxas. Como naquele tempo já eram muitos, senão maioria, os candomblés que se distanciavam cada vez mais de um modelo puramente africano**, isto se constituiu em um dos principais impasses para a criação e legitimidade da associação. E é o próprio Donald Pierson quem afirma: “Na primeira sessão a animosidade entre as seitas mais ortodoxas e as de caboclo era tão grande que qualquer acordo substancial parecia bastante difícil” de certa assembleia, na qual eram traçados os objetivos da *USAB*.²⁹

É perceptível que se trata de um tema delicado e repleto de nuances polêmicas, no entanto, através disso, cremos que esboçamos, de forma razoável, o que, da perspectiva desta pesquisa, estamos entendendo e denominando como o fenômeno do *candomblé-macumba* no contexto de São Paulo. Resta-nos, porém, discorrermos um tanto mais a respeito, especificamente, das macumbas para o contexto de nosso estudo.

Dos cumbas, as macumbas

Antes de prosseguirmos, buscaremos, neste ponto, esboçar o sentido que estamos empregando neste ensaio e em que nos apoiamos quando do uso do termo *tradição*, o qual nos acompanhará no decorrer de todo o processo.

Ao pensarmos nos debruçar sobre a cultura africana e, no nosso caso, a afro-brasileira, principalmente em seus aspectos religiosos, devemos considerar o fenômeno da *oralidade*, característica marcante de povos forçosamente instalados nesse território e que, não apenas por faltar-lhes recursos apropriados, fizeram pouco ou quase nenhum uso da palavra escrita e impressa na transmissão de conhecimento e (*cosmo*)visão de mundo, mas também por que a difusão de saberes via oralidade, na cultura afro-brasileira, guarda sentido mais profundo do que supõem-se. Entender essa especificidade é a chave para evitar interpretações distorcidas de dada realidade, tendo-se, simultaneamente, a oportunidade vislumbrar epistemologias

²⁹ Segundo Pierson *Branços e Pretos na Bahia* (1971, p. 306 apud CLAY. O negro em O Estado da Bahia, 2004, p. 65) (grifo nosso).

alternativas às euro-centradas. Por essas razões, alinhavamos nossa perspectiva à de Hampaté Bâ (1980), a qual julgamos estar em plena consonância com nossos objetivos neste trabalho:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.³⁰

Buscamos ainda maior respaldo acerca do sentido que pretendemos do termo, observemos os apontamentos do africanista, os quais têm, nesta dissertação, expressivo valor:

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo por- menor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a "cultura" africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo - um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo. Para situá-la melhor no contexto global, antes de estudá-la em seus vários aspectos devemos, portanto, retomar ao próprio mistério da criação do homem e da instauração primordial da Palavra: o mistério tal como ela o revela e do qual emana.³¹

Consideramos que, a despeito da jocosidade presente nas relações de trato social, das formas pejorativas permeadas de preconceitos e racismo de quando da evocação do termo *macumba*, nosso trabalho investiga nuances mais profundas daquilo que pode evocar tal termo, como sua forma, inclusive filosófica, que dá aos sujeitos envolvidos especificidade de ser e estar no mundo, forma cuja compreensão ainda nos apresenta lacunas a serem devidamente preenchidas. Esforçamo-nos, então, para abranger sentido mais amplo, mais global, no que se refere às dimensões das representações sociais da macumba. Conforme Lapassade e Luz:

³⁰ HAMPATÉ BÂ: 1980, p. 1. In: *Tradição Viva*.

³¹ *Ibid.*, p. 2.

A palavra macumba tem uma significação social mais global e por isso mesmo mais fiel às origens africanas. O termo designa o conjunto do fenômeno (inclusive as pequenas velas nas praias do Rio, os sacrifícios, despachos, etc.). Assim, a macumba significa mais que um rito religioso: é algo mal definido, que ultrapassa os limites de uma "igreja" na direção de uma "festa" (no Rio se diz sempre: "Você vem? Há uma boa macumba esta noite.") Ser macumbeiro não significa apenas ser fiel de uma religião. O termo designa um estilo de vida que se pode exaltar ou rejeitar. O termo é mesmo usado para elogiar, para designar qualidades excepcionais de alguém.³²

Posto isso, buscaremos, num primeiro momento, um exercício de dicionário, pensando a etimologia do termo macumba em justaposição com sua concepção histórico geográfica. O *Novo Dicionário Banto do Brasil* assim define macumba:

MACUMBA: (1) designação genérica dos cultos afro-brasileiros e seus rituais (2) Audácia, ousadia (3) da língua quimbundo macumba, plural de dikumba, cadeado, fechadura em função das cerimônias de fechamento de corpos presentes nesses rituais. Ma a origem parece estar na língua quicongo macumba, plural de kumba, prodígios, fatos miraculosos, ligado a CUMBA, feiticeiro (4) espécie de antigo jogo de azar (5) maconha, também conhecida por pungo e macumba. (6) espécie de reco-reco, da língua quimbundo mucumbu, significando som.³³

Nota-se a pluralidade de significações que o termo exprime, contudo, chamamos a atenção para um desses significados que trazem valiosa informação para nós, mais do que os usualmente conhecidos e disseminados por vários grupos no Brasil, como os termos *reco-reco* (instrumento) e *maconha* (planta). Chamemos a atenção para o termo *cumba* (da língua quicongo: Kumba). Ao observarmos algumas manifestações afro-brasileiras notamos que tal termo nos sugere algo, cujo sentido desmembraremos.

Nas tradições do *jongo*, no sudeste brasileiro, o jogueiro é considerado o *cumba*, o comunicador com o mundo espiritual. Em África central, área onde estão estabelecidos os *cumbas* e, também, área de maior retirada de escravizados, por quantidade e por tempo, para trabalhar nas lavouras de cana e café no sudeste do Brasil, os animais escavadores são conhecidos como mediadores entre o homem e o mundo espiritual.³⁴

³² LAPASSADE; LUZ., 1972, p. 4-5.

³³ LOPES: 2012

³⁴ SLENES, 2007.

No Brasil, na manifestação do jongo, que, assim como a macumba, é uma tradição de forte influência centro-africana, os jongueiros cumbas, *os mestres do jongo* se assumem como *tatus* e *tatuebas*, ou seja, em termos simbólicos, são eles os comunicadores do mundo espiritual, os mediadores. Nesse sentido, o etnógrafo Arthur Ramos, ao lançar olhar sobre a macumba carioca, assinala:

Nas macumbas cariocas, a liturgia de procedencia bantu, (...) o grão-sacerdote Embanda ou Umbanda é o evocador dos espiritos e dirige as ceremonias. É assistido tambem por um auxiliar, o Cambone ou Cambonde. O chefe da macumba ou Umbanda é chamado tambem "pae de terrorio" por influencia nagô.³⁵

Uma interessante notícia emerge num desses periódicos por nós analisado e evidencia, mesmo que a intenção fosse outra, a proximidade ou relação que têm as macumbas com os jongs. Observemos:

A MACUMBA DA RUA DOMINGOS DE PAIVA [título do artigo]

Um dos aspectos mais característicos do carnaval de S. Paulo é sem dúvida, constituído pela macumba da rua Domingos de Paiva, no Braz. Há annos que aquella macumba dá a rua nota typica e essencialmente pittoresca no carnaval do populoso bairro. **É a revivescência de um culto africano**, qualquer coisa de barbaro, de primitivo que ali, ao lado da estação da Ingleza nos alheia da civilização. Historias de escravos, lendas, evocações do Brasil colonial, tudo nos vem à mente ao som daquele bombo que é uma especie de urucungo a marcar o rythmo da dansa selvagem.

Um preto velho, tal como no jongo das antigas fazendas brasileiras, puxa a cantiga e, dahi a pouco, negras e negros, repetindo o estribilho, formaram o batuque, num frenesi de possessos a dar e receber umbigadas.

Esse espetaculo decorre durante toda a noite, até raiar do dia. A dansa alli jamais esmorece. Como que em transe, os dansadores espernegam e se desconjuntam até os primeiros albores da manhã, ao compasso do surdo do bombo e ao som da rapsadia barbaresca que entoam.

São Paulo não conhece esse quadro interessantíssimo.

É aconselhável descer-se áquelle recanto da cidade para apreciar tão curiosa exhibição.³⁶

Embora tal notícia busque informar, mas também trazer certa desqualificação dessas tradições em São Paulo, fato comum esse, podemos observar uma aproximação estabelecida

³⁵ RAMOS: 1940, p. 121. Grifo nosso.

³⁶ A Gazeta – S. Paulo – segunda-feira, 27 de fevereiro de 1933, p. 5 (sic). Grifo nosso.

entre o jongo e a macumba. Nesse aspecto, nos aponta Wissenbach e nos elucida importantes *pontos*:

Na configuração dos jongs, vistos por ela [Maria de Lourdes Borges Ribeiro] como "arte operatória da magia", "contéudo de religiosidade estaria presente desde sua coreografia circular - "muralha alçada contra a malevolência sobrenatural?", indaga a autora -, **às cadências dos cânticos e à sequência dos pontos de invocação, de saudação e de êxtase, similares em alguns aspectos às cerimônias de iniciação encontradas entre determinadas etnias africanas, bem como nos pontos cantados da macumba e da umbanda paulista.** Conteúdos que geralmente escaparam da apreensão dos estranhos e dos observadores, dificultada por um universo de difícil aproximação, pleno de códigos e de estratégias de distanciamento, bem como de uma linguagem figurada que os jongueiros pareciam enunciar cuidadosamente.³⁷

Voltando aos mestres do jongo, em solo brasileiro temos que os cumbas eram poderosos mestres feiticeiros que se reuniam em seus terreiros para fazerem seus cultos com tambores, cânticos e a incorporação dos espíritos. Essa reunião de cumbas era denominada de macumba. O prefixo *ma* indica plural, ou seja, um grupo. O sufixo *cumba* significando *mestre feiticeiro*. *Kumba* (do banto) significa cavar pouco profundamente, raspar, escavar as fundações, o termo também tem relação com o sagrado, aquele que corta/cava/corre o caminho para o conhecimento do *Outro Mundo*³⁸. Slenes ao citar Ribeiro nos dá uma dimensão mais amparada do termo e nos revela importantes aspectos disso:

a constelação kumba em kikongo permite resolver uma questão-chave colocada por Borges Ribeiro para um informante ex-escravo. **Intrigava a folclorista a base conceitual semelhante entre, de um lado, os "pontos" dos jongs e, de outro, os "pontos cantados" e os "pontos riscados" (no chão) no espaço ritual da macumba, que também traziam mensagens codificadas precisando de "desate".** Sua suspeita de que havia um contraponto entre esses diversos signos cifrados foi confirmada quando ouviu de seu informante que **"cumba era o poderoso, macumba era o terreiro onde os cumbas se reuniam, (...) macumba era um grupo de cumbas"**.³⁹

Então, ao falar de macumba no sentido original estamos falando, no limite do raciocínio, de uma *reunião de sacerdotes* que guiavam a comunidade através de conselhos e

³⁷ WISSENBACH: 2018, p.73.

³⁸ SLENES, 2007.

³⁹ Segundo M. Ribeiro. "O Jongo" (2001, apud SLENES. Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana, 2007, p. 140) (grifo nosso).

da sabedoria da comunicação com o mundo espiritual. Isso, sem dúvida, coloca certos imaginários distorcidos pela ignorância noutros planos interpretativos, positivos sem dúvidas. Essas *distorções* de entendimento forçavam a encobrimentos da expressão macumba sempre que possível, desviando-se, assim, do termo na busca de outros que podiam empregar maior *credibilidade* social. Vejamos o que nos imprime Lapassade e Luz a esse respeito:

Macumba é o termo popular corrente, no Rio e em outros lugares do Brasil, para indicar as práticas religiosas inspiradas, ao mesmo tempo pelas religiões africanas, pelo catolicismo e pelo espiritismo Kardecista. Os dirigentes dos centros de macumba, e sobretudo as Federações Umbandistas do Rio, que tentam agrupar os centros, não gostam do termo macumba, e se esforçam por substituí-lo por "umbanda", que é a apelação oficial da nova religião. Nos centros umbandistas podem ser vistos certificados de filiação às federações umbandistas; a relação com o espiritismo é igualmente reconhecida e declarada. O termo "macumba" é, ao contrário, considerado como uma expressão incorreta, certamente pejorativa e que pode prejudicar o movimento.⁴⁰

Ressaltamos neste ponto que a macumba foi⁴¹ um culto orgânico e organizado assim como são a umbanda, o candomblé, a *quimbanda* ou o *candombe*⁴². cremos ser absolutamente possível que através da macumba espalhada pelo território tenha advindo uma parte considerável das manifestações e religiões afro-brasileiras. A macumba era evidentemente presente em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais. O que nos permite dizer que ser *macumbeiro*, nesse sentido, é pertencer a uma religião original e que fora desenvolvida e realizada por mestres, os *cumbas*. E que a macumba é a reunião desses mestres⁴³. É possível supor que essa noção da macumba como elemento espacial, o terreiro, tenha sido o ponto de unidade e coesão dos núcleos ou templos africanos em São Paulo, as *casas da fortuna*, as macumbas, os candomblés. Esse conjunto de formas e concepções

⁴⁰ LAPASSADE; LUZ, 1972, p. 3.

⁴¹ Não temos registros na atualidade, no momento da elaboração deste trabalho, da existência de forma afroreligiosa denominada macumba em São Paulo, embora o termo ainda seja usado para designar, não pelo tratamento pejorativo, de forma genérica, os cultos religiosos afro-brasileiros, inclusive por quem deles fazem parte.

⁴² Possivelmente, pela aproximação do termo, o candombe tenha a mesma raiz semântica que o termo candomblé. Trata-se de uma forma religiosa de origem centro africana presente no Sudeste, em áreas como Minas e Rio de Janeiro. Levantamos a hipótese de que a quimbanda, o candombe, bem como o candomblé, entre outras, tem na macumba sua raiz comum de culto.

⁴³ Idem.

religiosas parecia estar envolto de um tipo de *nebulosidade* que permitia denominações diversas e sob uma perspectiva social da degenerescência. Wissenbach nos elucida esse fato:

Sob as lentes do evolucionismo social, as diversidades étnicas e as pluralidades sociais transformavam-se nos estágios diferenciados em que se encontravam os diversos setores da sociedade brasileira; de forma similar, a noção de degenerescência e atavismo convertia crenças e manifestações religiosas, muitas delas de origem europeia, em credences, simpatias e superstições próprias aos estágios menos evoluídos da espécie humana.⁴⁴

Contudo, obviamente, nossa perspectiva vai por outro caminho e busca reconhecer, nessas tradições, seu lugar legítimo na função e coesão social. Lapassade e Luz demonstram esse aspecto:

É preciso dizer que a macumba é um fato cultural, específico e original. E o importante aqui não é só lembrar Angola e o culto africano dos antepassados. É ao contrário, de mostrar como neste esquema original, alguma coisa de muito diferente, e de muito novo foi produzido no Brasil: é o culto dos heróis da história e da revolta, os caboclos, e os pretos velhos que são com os Exus os elementos essenciais da macumba.⁴⁵

Geossímbolos do candomblé-macumba

De fato, pensar religiosidade africana no contexto da diáspora é levar em conta a composição de muitos elementos *fundidos* para formar o conceito de *afro-brasileiro*. A partir dele, parece-nos que *pureza* não é mesmo uma categoria apropriada para esse exercício.

Até o presente momento desta pesquisa, encontramos por meio do que fora noticiado naqueles antigos jornais, uma gama muito interessante de materiais utilizados nesses *candomblés-macumbas*. Já dissemos serem os jornais fonte rica de informações para nós, nossa perspectiva fomos verificar o que se veiculava nos periódicos da época em questão a respeito desses materiais. Somavam-se a esses, itens diversos, objetos e/ou símbolos usados no catolicismo, bem como de outras religiões, os quais eram constantes nestes cultos e evidenciam uma amálgama de referências de tradições que estavam presentes nesses terreiros e que compunham a religiosidade da macumba.

⁴⁴ WISSENBACH: 2018, p.28.

⁴⁵ LAPASSADE; LUZ, 1972, p. xv.

Nesse sentido, damos, aqui, certa mostra do que fomos conhecendo da cultura material presente nesses terreiros, quando de nossas investigações através dos periódicos. A lista é razoável, encontramos informações de objetos tais como *cruz* (católica), *punhais*, *garrafadas*, *incensos*, *amuletos*, *cartuchos de pólvora*, *velas*, *peles de animais* diversos, entre muitos outros materiais que, quase sempre, eram interpretados pela imprensa com ares de desprestígio e preconceito aguçados. Não perdemos de vista, nem deixamos de incluir nessa lista, a presença dos *pontos riscados* compondo, nesses espaços, significados que pretendemos esboçar mais adiante. Persiste, ainda, a necessidade de entender melhor a função desses objetos nesses cultos, bem como suas funções e importância nesse contexto.

Chamamos atenção, igualmente, para a presença dos instrumentos rítmicos, que perfaziam a musicalidade presente nestes cultos. Embora pouco citados pelos jornais, sabemos da existência dos *tambus*, como eram chamados os instrumentos de percussão, os tambores, usados nos cultos. Seguindo essa linha de pensamento, ressaltamos um caso muito interessante: notamos a presença de um *bumbo* na macumba, um importante instrumento de percussão do samba rural paulistano tradicional de Bom Jesus de Pirapora. Trataremos desse universo da cultura material das macumbas em capítulo seguinte, quando da discussão da iconografia dessa religiosidade presente nos periódicos da época.

Nossa investigação nos colocou em contato com algo presente nos terreiros de macumba de São Paulo, que faz referência direta a uma cosmovisão africana específica, fotografias desses espaços de culto, registradas e divulgadas pela imprensa, por meio das quais visualizamos as marcações de uma importante concepção centro africana, que atravessou o Atlântico pela diáspora forçada, no lamentável comércio de escravizados centro-africanos, embasada, fundamentalmente, em dimensões geográficas da realidade vivida. Por essa razão a tomamos aqui. Trata-se do sustentáculo de parte considerável das tradições religiosas afro-brasileiras na América. Referimo-nos à ideia da *calunga*, cuja representação e sistematização fora elaborada pelo antropólogo Wyatt Macgaffey⁴⁶, que simplifica e traduz tal concepção, usualmente chamada de cosmograma baongo (Figura 2), “marca Kongo do cosmo e da continuidade da vida humana”:⁴⁷

⁴⁶ (s/a)

⁴⁷ THOMPSON: 2011, p. 113.

Abaixo reproduzimos os quatro momentos do Sol, que aparecem representados no cosmograma baongo. Neste universo, o que se encontra acima da linha horizontal é considerado o *mundo dos vivos*, e tudo o que está abaixo, o *mundo dos mortos*; o *Outro Mundo*, a calunga, que separa o mundo dos vivos, cuja contraparte é espelhada, o mundo dos mortos. O Atlântico, nesse caso, corresponde à grande calunga, “a metade inferior do cosmograma”⁴⁸. Alguns importantes traços desse cosmograma são elucidados por Thompson:

Os iniciados leem o cosmograma corretamente, pois respeitam suas alusões. Deus é imaginado no topo do cosmograma, os mortos, no fundo, e a água, no meio. Os quatro discos nos pontos da cruz significam os quatro momentos do Sol e a circunferência da cruz, a certeza da reencarnação: a pessoa Kongo especialmente justa e correta jamais será destruída, mas retornará no nome ou no corpo de progênie ou na forma de um lago de uma cachoeira, pedra ou montanha, todos perenes.

O cume do padrão simboliza não somente o meio-dia, mas também a masculinidade, o norte e o ponto alto da força de uma pessoa na Terra. Correspondente o fundo simboliza a meia-noite, a feminilidade; o sul, o ponto mais elevado da força sobrenatural.⁴⁹

Figura 2 – O cosmograma baongo.

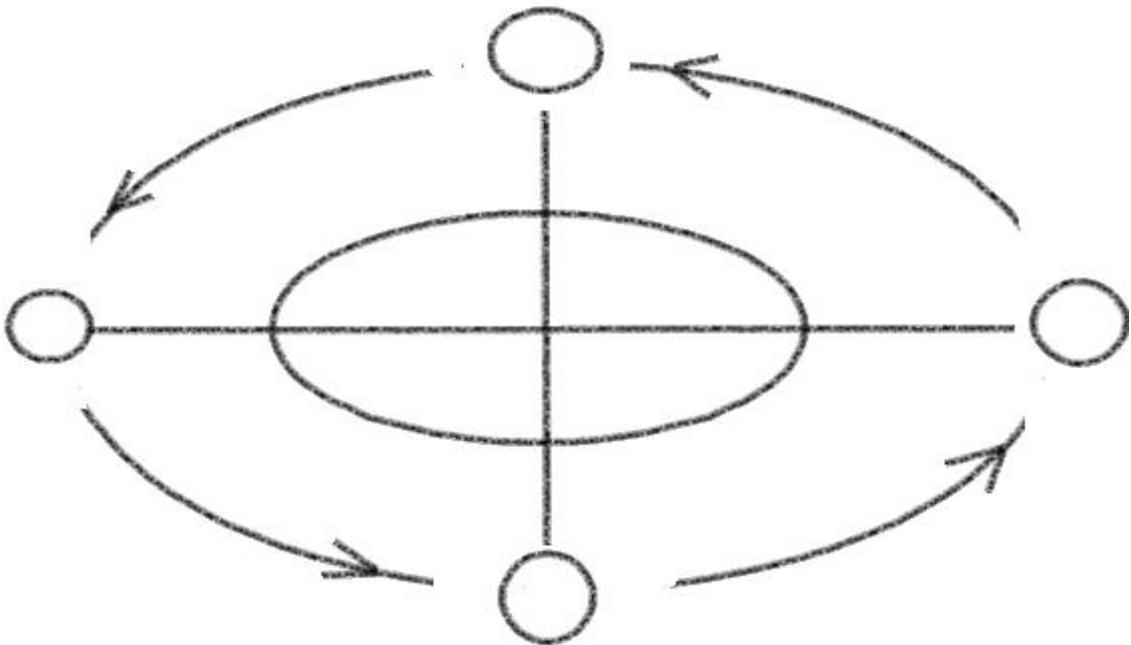


Figura 2 – O cosmograma baongo representando os quatro momentos do Sol em torno da calunga

⁴⁸ Ibid., p. 113.

⁴⁹ THOMPSON: 2011, p. 113.

No que tange a forma e significado do cosmograma bacongo, elucidados por Macgaffey:

O espaço ritual mais simples é uma cruz grega [+] marcada no chão, como que para fazer um juramento. Uma linha representa o limite; a outra é ambivalente, tanto para a trilha que cruza o limite quanto para a trilha que dá para o cemitério; e a trilha vertical do poder liga “o do alto” com “o de baixo”. Por sua vez, esse relacionamento é polivalente, pois se refere a Deus e ao homem, a Deus e aos mortos, e aos vivos e aos mortos. A pessoa que faz o juramento ou voto fica de pé sobre a cruz, colocando-se entre a vida e a morte e invocando o julgamento de Deus e a morte sobre si mesma.⁵⁰

Essa concepção de mundo é expressa e se manifesta, através da diáspora africana forçada, na América, em território brasileiro, nas macumbas, nas umbandas, nos antigos *candomblés-macumbas* de São Paulo, bem como no Palo Monte em Cuba⁵¹. Aliás, a palavra *calunga* é um termo razoavelmente conhecido fora, inclusive, dessas tradições. É nesse sentido que o cosmograma bacongo surgirá na América:

O cosmograma Kongo surgiu nas Américas precisamente como pontos de canto e de desenho do contato entre os dois mundos. Na ilha de Cuba, quando os líderes rituais Kongo queriam fazer um amuleto Zarabanda importante (Ki-Kongo: nsala-banda, uma espécie de amuleto feito de pano), eles começavam por traçar, com giz branco, um padrão cruciforme no fundo de um caldeirão de ferro. Essa era a "assinatura" (firma) do espírito invocado pelo amuleto ou feitiço ou magia. Ela deriva claramente da marca ou sinal Kongo, exceto que os discos do Sol foram substituídos por flechas, para significar os quatro ventos do universo.⁵²

São elementos cujas referências congo, no Brasil, se mesclaram também às iorubanas, bem como à católica romana. Ou seja, combinações, digamos, cabalísticas, cujas marcas abrangem os brasões dos espíritos honrados na macumba do Rio de Janeiro, uma mistura de alusões Kongo, Iorubá, daomeanas, católicas romanas, nativas e espiritualistas.⁵³

Já mencionamos a respeito das atuações e perseguições da *Polícia de Costumes e Jogos* aos terreiros de *candomblé-macumba* de São Paulo. Uma dessas incursões tem nossa atenção e interesse, pela repercussão nos jornais da época, que ganhou destaque. O fato se deu no terreiro de Antonho dos Santos, o líder de um terreiro de macumba denominado *Centro*

⁵⁰ Segundo Wyatt Macgaffey (sem ano, apud Thompson. Flash of the spirit. 2011).

⁵¹ A respeito do Palo Monte ver Leinhard (1998) em seu: *Cantigas rituais dos congos cubanos e a história da escravidão. In O Mar e o Mato. Histórias da escravidão (Congo, Angola, Brasil, Caribe).*

⁵² THOMPSON: 2011

⁵³ Ibid., 2011, p. 117.

Bom Jesus da Caridade, que se situava à rua Villa Macedo Soares, 7, bairro da Penha. Nesse *centro* fora encontrado, por aquela polícia, algumas marcações no chão de um *ponto riscado* (Figura 3).

No detalhe, observa-se o desenho de um *ponto riscado*. Nota-se, nesse riscado, a nítida referência ao cosmograma baongo, agora *fundido* com outros elementos incorporados no contexto da diáspora africana. Como dito, a imprensa acompanhava de perto as ações policiais e não hesitava em, quase sempre, enaltecer os feitos da instituição policial: “*A Delegacia de Costumes iniciou com pé direito sua nova campanha contra os “macumbeiros” e o baixo espiritismo.*”⁵⁴ Dessa forma é iniciada a notícia sobre a *batida* no Centro Bom Jesus da Caridade. Prosseguindo, informa sobre o ponto riscado: “*Um inspector olhou por uma fresta da porta de entrada e, na semi-escuridão da sala, apenas iluminada por uma vela quase extinta, viu, ajoelhados no chão, varios homens e uma mulher. Pareciam orar em torno de um desenho cabalístico feito a giz*⁵⁵” (SIC). Sobre o giz observado, sabemos ser muito provavelmente tratar de um material específico para a elaboração dos pontos riscados, a *pemba*, elemento de uso comum nessa ritualística, presente na umbanda, bem como nos pontos riscados do vodu haitiano. E prossegue o periódico na descrição do *ponto riscado*:

Um quadrado de pontas alongadas e cortadas em cruz. No centro, passavam dois grandes traços que também terminavam em cruz. Fóra, um sol, uma tesoura, uma cruz com pequenos círculos nas extremidades. No outro lado o desenho teres “vv” e mais acima outros dois com as palavras: vence, vencido. Ainda mais acima um grande “c”, iniciando a pela[?] “Cura”, completada em letras menores.⁵⁶ (sic).

⁵⁴ Correio de S.Paulo, 13 de novembro de 1934 – ANO III.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibid.

Figura 3

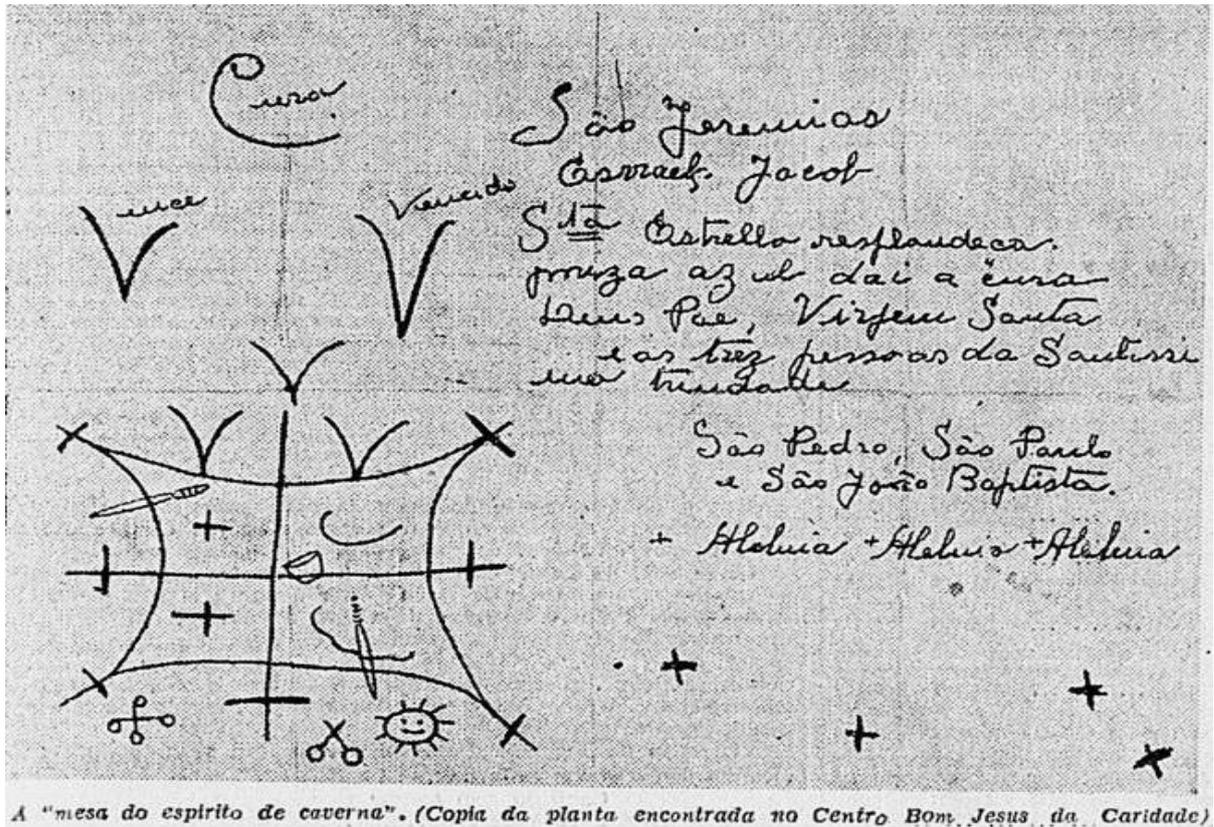


Figura 3 – Os pontos riscados encontrados no Centro Bom Jesus da Caridade, bairro da Penha – SP. Desenhos de um ponto riscado, presente no Centro Bom Jesus da Caridade. Fonte: Correio de S.Paulo, 13 de novembro de 1934 – ANO III.

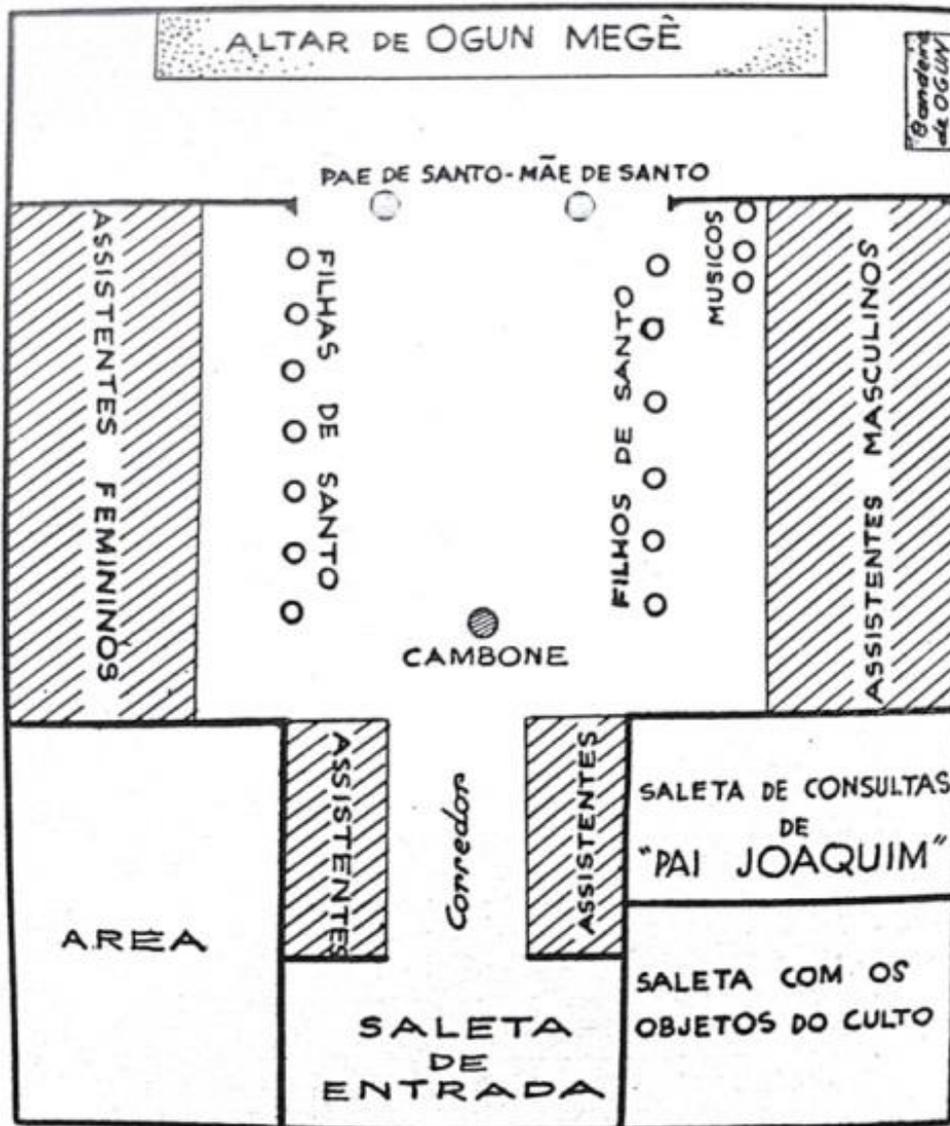
A este *ponto riscado* se completava uma oração, a qual surge impressa na imagem acima: “Oração do Alto do Pé da Ponte”. Na inscrição lê-se: “São Jeremias, Essarel, Jacob / Sta Estrella resplandeça, pureza azul dai a cura Deus Pae. Virgem Santa e as três pessoas da Santíssima trindade. São Pedro, São Paulo e São João Baptista. Aleluia. Aleluia. Alelleuia”. Trata-se, evidentemente, de um exemplo de *fusão* das referências de tradições diversas que compunham as macumbas e que se realizou na América, no contexto da diáspora forçada, através das macumbas e seus *pontos riscados*, que reconhecemos aqui como semiografias e *geossímbolos*⁵⁷, os quais “podem ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”⁵⁸. Nesse sentido, são geossímbolos, a

⁵⁷ CORRÊA, Aureanice de Mello: 2006.

⁵⁸ Segundo Bonnemaïson (2002, apud Corrêa. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. 2006)

floresta ancestral, as encruzilhadas, rios e cachoeiras, enfim, incluem-se aí todos os espaços sagrados onde se realizam as atividades dessas tradições, bem como podemos considerar o próprio corpo daqueles que delas compõem e se realizam, através delas, no mundo. Neste ponto da discussão se faz importante observar a *planta* (Figura 4) de um espaço sagrado da macumba, visto se tratar de uma religião organizada. Ramos⁵⁹ esboça um *desenho-esquema*, no qual podemos nos familiarizar com o ambiente interno, em termos gerais, desses terreiros.

Figura 4



CE Digitalizado com CamScanner

Figura 4 – Planta de um terreiro de macumba do Rio de Janeiro. Desenho-esquema de um terreiro de macumba, no Rio de Janeiro. Elaborada por Ramos (1940) – Cap. IV – “Os cultos de procedência bantu”

⁵⁹ RAMOS: 1940, p. 122.

Nesses *territórios-terreiros*, tanto no Rio, como em São Paulo, de *candomblé-macumba*, notoriamente, consideramos aspectos como identidades, logo, os sujeitos sociais envolvidos nessas territorialidades, bem como suas subjetividades, constituindo, então, um espaço religioso *socialmente produzido*. Neste sentido, Lobato Correa nos indica:

A natureza e o espaço socialmente produzido, do qual o homem é parte integrante, constituem o ambiente geográfico. Este, contudo, não é vivenciado nem percebido do mesmo modo pelos diversos grupos sociais diferenciados entre si segundo um amplo leque de atributos que se combinam entre si de modo complexo: renda, sexo, idade, as práticas espaciais associadas ao trabalho, crenças, mitos, valores e utopias. A percepção do ambiente tem uma base eminentemente cultural.⁶⁰

Coadunando dessa forma com o que nos elucida Lobato Correa, a respeito das matrizes culturais da paisagem: como matriz cultural as paisagens através de muitos de seus elementos “servem como mediação na transmissão de conhecimentos, valores ou símbolos”, contribuindo para “transferir de uma geração a outra o saber, crenças, sonhos e atitudes sociais”.⁶¹

Nesse sentido, a *cultura de terreiro* surge no espaço qualificada ou embasada pelo ambiente vivido compartilhado pelos ancestrais, lugar de humanização e transmissão dos saberes. Nestes termos, notamos que “mais permanentes e mais difíceis de expressar são sentimentos que temos para com um lugar, por ser o lar, o *locus* de reminiscências e o meio de ganhar a vida”.⁶² Dizemos isso, pois, ao perscrutar as dinâmicas estabelecidas e vivenciadas nos terreiros, notamos importantes dimensões de humanidade, que podem escapar aos sentidos um pouco mais distraídos, desprendendo-se valores e atitudes: o lugar é por excelência um espaço humanizado, organizado, contrariando o espaço, um centro calmo de valores estabelecidos⁶³. Nesse sentido, alinhavamos nossa perspectiva à de Aureanice Corrêa, quando esta assinala:

Podemos afirmar que as práticas culturais africanas se reterritorializam no Brasil por meio de relações sociais de confronto e cooperação como cultura afro-brasileira

⁶⁰ CORREA, José Lobato: 1995, p. 07.

⁶¹ Segundo Claval (1992 apud CORREA, 1995, p.5).

⁶² TUAN: 2012, p. 136.

⁶³ Idem 2012.

materializada no território-terreiro de candomblé, no qual, pelos geossímbolos, mitos, lendas, deuses, danças, vestimentas – herança/territorialidade do passado atualizadas permanentemente – efetivaram/efetivam o destino do povo-de-santo, do povo do *axé*, pela recomposição de distintas etnias africanas.⁶⁴

Em São Paulo a concepção da calunga que é manifesta nos jongsos, nas umbandas e nas macumbas é, como já dissemos, uma das bases formadoras de cosmovisões e das relações humanas travadas no mundo, com os outros homens, com o *Outro Mundo*, com a natureza, por consequência, com os espaços, registrando uma específica *afrogeografia* não disciplinar, uma geografia que justifica existências. No caso dos *candomblés-macumbas*, “com os geossímbolos é criada uma paisagem conivente, na qual, a semiografia da reterritorialização pelas territorialidades revive uma África “perdida” que, no Brasil, se materializa no tempo e no espaço como afro-brasileira”.⁶⁵

Nesse contexto do que aqui chamamos *afrogeografia*, aproxima de nossa abordagem o que nos aponta a Profa. Dra. geógrafa Zeny Rosendahl:

O homem sempre fez geografia, mesmo que não o soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada geografia. A religião por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade para entender a vida. Ambas, geografia e religião, se encontravam através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque como fenômeno cultural, ocorre espacialmente.⁶⁶

Dessa forma, se por um lado os que estavam inseridos nas manifestações afro-brasileiras, no contexto de nossa pesquisa, e a partir delas nutriam suas individualidades, bem como as buscas de repostas de sua atuação humana no mundo, por outro é na alteração das condições geográficas da cidade ou suas reordenações, que se alterou profundamente a forma desses cultos existirem, no sentido amplo do termo. Por essas razões, concebemos que a cultura de terreiro se faz e se realiza, tão somente, no espaço geográfico, mas sobretudo se fundamenta, relacionalmente, a partir dele, reivindicando-o para si como suporte da cultura material, nesse caso, das macumbas. Suporte, fora do qual o terreiro não existiria nem

⁶⁴ CORRÊA: 2006, p. 56.

⁶⁵ Ibid., p. 60.

⁶⁶ ROSENDAHL: 1994, p. 9.

filosoficamente, nem espiritualmente, em amplo sentido. Nesse sentido Tuan assinala acerca do espaço:

O espaço é, sem dúvida, mais do que um ponto de vista ou sentimento complexo e fugaz. É uma condição para a sobrevivência biológica. Mas a questão de quanto espaço um homem necessita para viver confortavelmente não tem uma resposta simples. O espaço como recurso é uma apreciação cultural (...). O espaço é um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado. É mundialmente um símbolo de prestígio (...). O espaço, uma necessidade biológica de todos animais, é também para os seres humanos uma necessidade psicológica, um requisito social, e mesmo um atributo espiritual.⁶⁷

Nesse sentido, veremos a seguir que, reivindicar espaços levou esses terreiros à quase completa extinção na cidade de São Paulo.

⁶⁷ TUAN: 1983, p. 65-66.

Capítulo IV- A REPRESENTAÇÃO DOS ESPAÇOS DO *CANDOMBLÉ-MACUMBA* NOS JORNAIS

“Não quis matar, não quis ofender... Amarrei só esta tirinha de pano preto nas vistas do retrato, p'ra Sinho passar uns tempos sem poder enxergar... Olho deve de ficar fechado, que p'ra não precisar de ver negro feio...”¹

Nesta seção vamos analisar algumas fotografias (figuras) dos jornais da época e simultaneamente alguns aspectos mais profundos do *candomblé-macumba*, no que tange a seus rituais e aos materiais utilizados em seu contexto, bem como às investidas dos jornais e da *Polícia de Costumes e Jogos*, pautadas em jocosidades e abordagens pejorativas.

Mencionado isso, prosseguimos: a exploração imagética do *candomblé-macumba* através das fotografias veiculadas nos periódicos de São Paulo, registradas pelos jornais da época ou pela *Polícia de Costumes e Jogos* compõem preciosas informações, não apenas sobre onde e como era organizada essa religiosidade, mas nos revelam a reboque certas informações a respeito da cultura material desses terreiros, bem como nos apresenta os sujeitos sociais envolvidos nesses cultos na cidade. Seleccionamos algumas dessas fotografias, as quais nos apresentam aspectos muito importantes e interessantes das narrativas dessas tradições. Contudo, lembramos que acerca dos materiais utilizados nas tradições da macumba, não necessariamente caracterizam algo inédito deste trabalho, Wissenbach já nos apontava a esse respeito, quando da discussão sobre a presença de imigrantes em *centros* de maioria negra:

em 1910, depois de percorrer vários especialistas, seria sobre um curandeiro negro que a portuguesa Maria Isabel depositaria a confiança na cura da doença de sua filha; nos rituais já descritos, **impressionavam-na os artefatos de que se utilizava o curandeiro facas, riscos, pontos, sacrifícios de animais** e que seriam reforçados pelo poder de palavras, proferidas em linguagem desconhecida "enquanto dizia umas cousas que a depoente não entendia por serem ditas em lingua de Congo", conforme elle próprio declarava". Afirmava ainda que "não pode classificar as práticas a que já se referio, mesmo porque a depoente nunca vio iguais", explicitando sua estranheza, num misto de admiração e repulsa, na qual depositava as esperanças que já haviam sido buscadas entre quase todos os curandeiros de São Paulo e de Santos.²

¹ João Guimarães Rosa *in* Sagarana. 2001, p. 291.

² WISSENBACH: 2018, p.196-197. Grifo Nosso.

Tais representações eram quase sempre realizadas, inclusive textualmente, tendo por base escárnios, demasiadas ironias e, em muitos casos, a humilhação social. Essa era a toada dos *furos de reportagem* desses periódicos. Raros eram os registros que buscavam dar prestígio ou enaltecer características de fundo relevante do *candomblé-macumba* ou de suas contribuições na formação da cultura brasileira.

Vejam os casos de um terreiro denominado *Centro Espírita de Amor Graças e Esperanças*, então situado à Rua Mateus Grou, 60, no bairro de Pinheiros, que fechado pela *Polícia de Costumes e Jogos*, tem garantida publicação em letras garrafais no jornal *Correio de S.Paulo*, o qual fez a chamada no topo de sua primeira página: "*CORAÇÃO DE MARMORE É AQUELE QUE ESQUECE O AMOR QUERIDO...*"³, seguido de uma frase, também com letras em caixa alta, imediatamente acima da foto, que dizia "*Este foi um dos “votos” que a policia encontrou na “macumba” e que era destinado a enternecer o coração duro de um homem*".⁴ Tal artigo buscou evidenciar dessa forma um receituário de encantamento que fora encontrado nesse terreiro quando do momento da batida policial no local. Era evidente a forma pejorativa presente nesses periódicos ao tratarem desse tema. Uma óbvia tentativa de convencer a sociedade a respeito de algo que nela era concebido como degenerado e que por isso mesmo deveria ser expurgado do seio social. Nesse contexto e intencionando seus objetivos é que os autores desses artigos se mostravam *elucidativos* ao público leigo, como *especialistas* da temática, sem abrir mão das ironias e do escárnio:

A “macumba” é um rito cheio de mysticismo dos mais estranhos matizes, cheio de independências as mais singulares. A “macumba” não se rege por dogmas absolutos, mas é a mistura de symbolos christãos, do espiritismo, de scenas de xangô e de outras religiões primitivas. Vive na desorganização das cousas que não se orientam por rígidas disciplinas. Por isso mesmo as scenas de “macumba” são quasi sempre diversas: trazem todas ellas um aspecto singular, uma feição nova. Sob a grande sombra christã, a absorvente influencia christã – adorando suas imagens, rezando seus santos e imitando certas scenas do rito catholico – a “macumba” se desenvolve com o concurso de outros credos e abusões. O espiritismo é de influencia formidavel. A sua theoria de contacto directo com o “outro mundo”, com os espíritos que podem influir materialmente na vida dos homens – serve de modo admiravel ás intelligencias de pé descalço, pouco cultas, que se agrupam em torno da areia da praia e de cemiterios, de pelles de fumo, de punhaes, molhos de cabelo, bentinhos e imagens de S. Onofre. Da

³ Correio de S.Paulo, 1 de dezembro de 1934 - ano III, num 766.

⁴ SIC

mesma forma como a pura essência do cristianismo é rudemente desvirtuada nas cenas da “macumba” – assim o espiritismo.⁵

Logo, percebe-se a postura de escárnio assumida no artigo: “*intelligencias de pé descalço, pouco cultas*” e as tentativas de apresentar essas tradições como algo ultrapassado, distanciadas de uma *pureza* em essência, por isso *desvirtuada*.

Ressaltamos que registros fotográficos como esse (figura 5), encontrados nesses jornais, foram produzidos, quase sempre, nas dependências das próprias delegacias, buscando, com isso, evidentemente, exaltar a atuação da *Polícia de Costumes e Jogos* em seus feitos, no que diz respeito ao fechamento dos terreiros da capital paulistana: “*na campanha que se vem movendo contra os macumbeiros, causadores não poucas vezes de loucuras, de enfermidades, dos crimes mais terríveis – vamos encontrar em cada centro que se fecha, um traço de suas praticas curiosas*”⁶. Nesse sentido, polícia e jornais já eram bons parceiros. Vejamos como isto se dava: em junho de 1933 o *Correio de S.Paulo* é publicado com o seguinte título:

MACUMBA SEMPRE A MACUMBA! – A Delegacia de Costumes e Jogos sob a direção do dr. Durval Villalva, a quem está affecto o serviço de reprehensão ás pessoas que, com mil e uma tolices exploram a íngenua credence popular, tem se empenhado, ultimamente, **num trabalho assás louvável de caça aos feiticeiros, macumbeiros, “fazedores de mal”, etc.**⁷

Não apenas *caçavam*, mas também havia certo prazer em exhibir seus feitos, vitoriosos em suas realizações. Por essas razões, os sujeitos sociais envolvidos (ou acusados de envolvimento) nos *candomblés-macumbas* eram, geralmente, expostos, como se vê em muitas dessas imagens, diante dos objetos utilizados nos ritos. Tais materiais eram apreendidos nos terreiros a fim de expor ambos (pessoas e materiais-rituais) à moda de troféus, na cena imagética, como um tipo de discurso, do qual a detentora da narrativa era a polícia, como se pode observar no caso de fechamento do terreiro da rua Mateus Grou.

Nesta imagem tornaram-se pouco identificáveis os materiais dispostos sobre a mesa. De toda maneira, podem-se entrever garrações, provavelmente velas e talvez um crucifixo. No entanto, o artigo que acompanha a foto acima nos dá uma ideia mais exata acerca desses objetos:

⁵ Ibid. SIC. Grifo nosso.

⁶ Ibid.

⁷ Correio de S.Paulo, 2 de junho de 1933 – num 300. SIC. Grifo nosso.

Chamou imediatamente a atenção dos policiais uma mesa cheia de velas e mais cinco garrafas com água para benzer, uma garrafa de álcool canforado, um embrulho aberto de areia da praia, um frasco com espinhos de cuandu, punhaes, tranças amarradas com fitas azues e vermelhas, bentinhos e saquinhos com moedas. Também as imagens de São Benedito e Santo Onofre.⁸

Não ignoramos que pessoas brancas compusessem essas religiosidades, no entanto, os registros presentes nas fotografias e nos textos dos jornais sugerem um número considerável de pessoas negras nesses espaços religiosos: “foi então que se soube quem era *o preto* que permanecera sentado na cadeira, à entrada da policia no Centro Bom Jesus da Caridade”.⁹ No caso acima relatado, o terreiro citado era, provavelmente, liderado por Anna Maria da Conceição, que possivelmente, é a pessoa que aparece sentada (figura 5) da esquerda para direita.

Figura 5



Figura 5 – Apresentação dos materiais e das(os) dirigentes de uma macumba da Rua Mateus Grou, no bairro de Pinheiros. Fonte: Correio de S.Paulo, 1 de dezembro de 1934.

⁸ Ibid. SIC.

⁹ Correio de S.Paulo, 13 de novembro, de 1934. SIC. Grifo nosso.

Já temos mencionado neste trabalho a respeito do Centro Bom Jesus da Caridade quando da oportunidade de debatermos sobre os *pontos riscados*, no capítulo “*Pontos riscados: os geossímbolos no candomblé-macumba*”. Sobre esse *centro*, constatamos que aos jornais, em geral, tornava-se tão interessante quanto apresentar o espaço dos terreiros e os objetos rituais, exibir os adeptos dos *candomblés-macumbas* à moda de *procurado no velho oeste*, em artigos que, para além do sensacionalismo, estava implícito um tipo de humilhação social através da mídia impressa. Antonio dos Santos (Figura 6), líder do *Centro Bom Jesus da Caridade* foi então retratado pelo *Correio de S.Paulo*, disposto de tal forma junto aos seus objetos de uso ritualístico, como fosse ele mesmo um dos artefatos. Ao ser interpelado pelo subchefe da *Polícia de Costumes e Jogos*, Antonio dos Santos trava diálogo, o qual julgamos pertinente apresentar, por conta de importantes nuances acerca dessas tradições na cidade.

Figura 6



Figura 6 – A face de Antonio dos Santos disposta junto aos objetos utilizados no Centro Bom Jesus da Caridade..
Fonte: Correio de S.Paulo, 13 de novembro, de 1934

Transpomos tal diálogo, na íntegra, conforme fora publicado na época:

- O sub-chefe perguntou quem era o chefe do Centro. Apresentou-se o mulato.
 – Sou eu, Antonho dos Santos...
 – E que querem dizer esses traços no chão?
 – Isso só com a moça media... disse elle, apontando a mulher gorda.
 Ella respondeu logo:
 – É a mesa do pae de caverna “seo” doutor... Elle não “baixa” em mesa comumm...
 E para explicar a questão:

- Há espíritos de duas qualidades: os espíritos de caverna, **os antigos escravos, que servem para a cura das doenças – e os espíritos planetas, que dão somente para aconselha...** Estes, “baixam” em mesa comum e os outros somente no chão (...)
- E de quem é esse espírito [de caverna]?
- **De uma preta escrava de nome Rufina. Espírito sem muita luz, mas bom, creia, “seo” doutor!**¹⁰

Nesse diálogo, evidencia-se a ocorrência dos pontos riscados, os *traços no chão*, do mesmo tipo dos mencionados em capítulo anterior; além disso apresenta-nos a macumba cuja presença é marcadamente de população negra, bem como demonstra uma organização hierárquica, inclusive, onde diferentes entidades (*espírito de Caverna e espírito Planeta*) tem seus espaços de atuação bem definidos. Evidencia-se, também, outra característica particular às tradições centro africanas, que são os cultos aos ancestrais e antepassados, muitos dos quais africanos escravizados, nesse caso, apresentando-se na figura da antiga escravizada Rufina.

Outro ponto importante de salientar, é o fato de que, apesar de serem esses espaços, bem como seus adeptos, constantemente perseguidos e atacados pela *Polícia de Costumes e Jogos* e pelos jornais, com justificativas, como a de serem “antros de maldade e perversidade” ou “um problema a ser expurgado da sociedade”, muitos desses espaços evidenciam, tanto nos nomes que adotam, como em seus discursos, ideais e propósitos que os colocam justamente em lugar oposto disso: espaço para realizações de cura de doenças, lugar de aconselhamentos: “ali eu encontraria a cura p’ra minha mulher que esta sofrendo de um mau estranho”; “fui lá buscar um remédio para o reumatismo que me ataca que é um horror”¹¹. Esses depoimentos, embora sejam de curas e boas ações, não deixavam de ser para os jornais, bem como para polícia, espetáculo e campo fértil para sensacionalismo midiático. Como era de se esperar, quando do momento da batida ao *Centro Bom Jesus da Caridade o Correio de S.Paulo* não deixou de publicar as imagens de Antonio dos Santos junto com seus companheiros do *centro* – Figura 7 – (Imagem de baixa resolução) bem como a fotografia da médium Maria (Figura 8), a mesma que manifestava o espírito de Caverna em presença da polícia.

¹⁰ Ibid. SIC. Grifo Nosso.

¹¹ Ibid, p. 3. SIC.

Figura 7



Figura 7 – Antonio dos Santos e outros adeptos do Centro Bom Jesus da Caridade. Fonte: Correio de S.Pauo, 13 de novembro de 1934, p.3.

Maria, nessa reportagem da *batida* ao *Centro Bom Jesus da Caridade*, exerceu um papel de relevância no que diz respeito aos mecanismos de ação dessa macumba e também quanto aos materiais que pudemos entrever nela. O periódico refere-se a essa personagem da seguinte maneira:

Uma mulher [médium Maria], gorda, morena escura, entrava no quarto e tinha nas mãos dos punhaes. Um bugre caminhava para a cozinha levando tres longos rosarios, os crucifixos arrastando no chão. Ia lhe no encalço um homem branco (...) comprimia sob os braços rolos de fumo e maços de ervas.¹²

¹² Ibid, p. 1. SIC.

Em dado momento, a médium, forçada pelo subchefe da polícia, sr. Norberto, reelabora o processo ritualístico da chegada do espírito de Caverna, já mencionado acima, no *centro*:

A mulher ficou meio constrangida como se lhe pedissem [*ilegível*] um sacrilégio (...). A macumbeira fincou os punhaes dentro do desenho [do ponto riscado], por cima das cruces, no centro a tigela cheia de pinga, escura das essencias deervas, onde havia pequenas imagens de Santo Antonio e Santo Onofre, rosarios, bentinhos, pedra hume, herva e pelle de fumo. Depois acendeu uma vela junto ao desenho.¹³

Figura 8



Figura 8 – A médium Maria detida no gabinete da Polícia de Costumes e Jogos. Fonte: Correio de S.Pauo, 13 de novembro de 1934, p.3.

¹³ Ibid. SIC.

Eram tão numerosas as batidas policiais nesses locais, quanto numerosos foram os objetos ritualísticos apreendidos e estocados na delegacia. Chegou a ser cogitada a criação de um museu, sob o pretexto de “dar apoio científico”. Apesar de, no percurso de nossa investigação, não ter sido confirmada a criação do citado museu, encontramos onde foi feita a menção, quando foi feita a exibição, em um periódico, de uma série de objetos apreendidos nos terreiros e que foram reunidos e fotografados. Então, em uma manhã de dezembro de 1934, os paulistanos podiam ler a seguinte manchete: “A delegacia de costumes vae organizar um pequeno museu com os documentos e os objectos de feitiçaria apreendido nas macumbas”.¹⁴

Figura 9

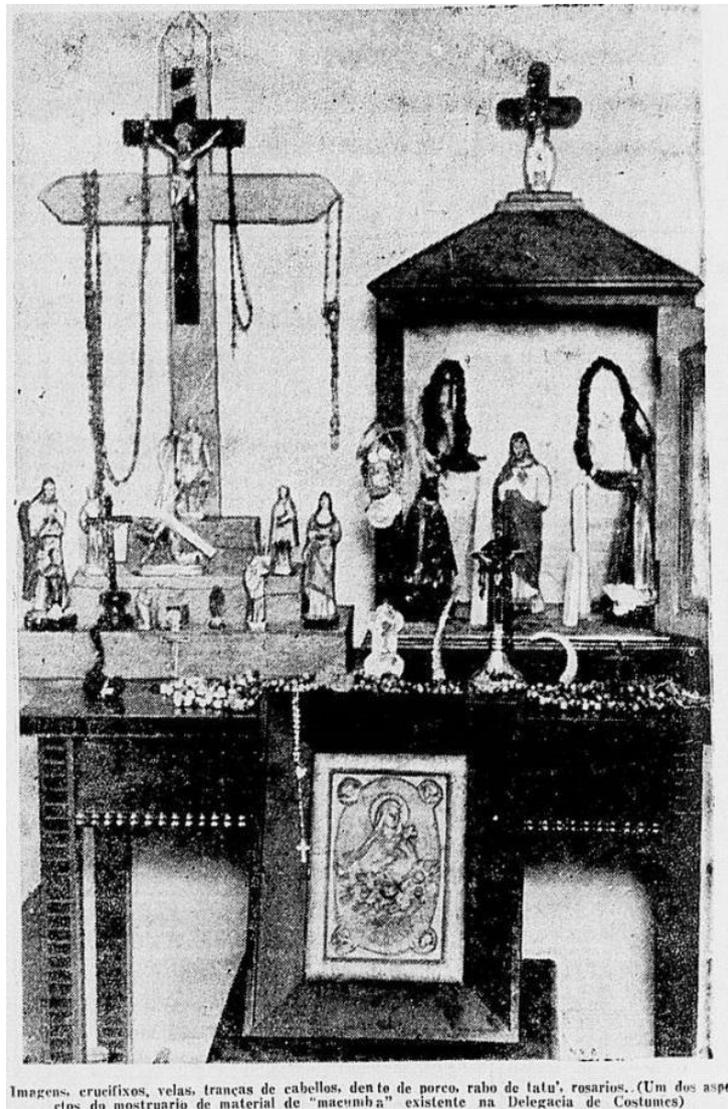


Figura 9 – Objetos pertencentes a um terreiro, apreendidos e dispostos para registro pela Polícia de Costumes e Jogos. Fonte: Correio de S.Paulo, 4 dezembro de 1934.

¹⁴ Correio de S.Paulo, 4 dezembro de 1934 – ANO III, NUM. 768. (SIC).

A seguir, o texto da matéria sobre a apreensão dos objetos:

Com as ultimas batidas da policia aos centros onde se pratica a “macumba” e o baixo espiritismo, tem sido transportado para o Gabinete de Investigações um material interessante e precioso para os estudiosos do assumpto. **Por isso mesmo, o dr. Costa Netto, delegado de Costumes e a quem está affecta a campanha saneadora, teve a lembrança de crear na sua delegacia um mostruario, um pequeno museu.**¹⁵

A nosso ver, essa articulação tratava-se, no fundo, de exemplificar a atuante força policial no encalce dessas tradições.

Se por um lado a *Polícia de Costumes e Jogos* era enaltecida pelos jornais e abriu verdadeira caça aos terreiros de São Paulo, por outro, esses espaços usaram de diversas estratégias para continuar existindo e mantendo suas tradições. Um dos casos mais emblemáticos que encontramos foi o de um terreiro que funcionava no subsolo de um terreno (figura 10). Da perspectiva de quem passasse pela rua onde ficava o local, não se podia ter exata noção do que guardava a área. Na época, fora divulgada a planta da área, elaborada pela polícia.

O jornal *Diario Nacional* estampa como principal notícia em uma de suas edições esta evidência: *Reproduz-se nos arredores de São Paulo um quadro da idade-média*. E segue seu subtítulo: *A obra do demente, ou charlatão da macumba subterrânea do sítio próximo ao Rio das Pedras, entre a Villa Carrão e Villa Emma – Relembra-se um crime misterioso ocorrido ha 5 anos naquele macabro local*¹⁶. Não obstante seu conteúdo discriminatório, a notícia traz detalhes sobre um *culto misterioso*, o qual fora identificado pela Polícia de Costumes como macumba. Chama a nossa atenção, por ser este um raro momento, até aqui, em que se pode vislumbrar minimamente o ambiente interno, a partir da descrição jornalística, de um espaço do *candomblé-macumba* em São Paulo. Esse que, naquela ocasião, era localizado no subterrâneo do que era um *casebre*, em um local *pouco povoado* e no qual se pretendia uma preparação, com desmatamento e nivelamento do terreno, para futura venda de lotes:

Uma turma desses operarios, adeanto-se no serviço, chegou em certa ocasião a uma capoeira onde se viam ainda os vestígios de uma trilha. Nesse emaranhado

¹⁵ Ibidem. Grifo nosso.

¹⁶ *Diario Nacional: A Democracia em Marcha*, quarta-feira, 21 de Janeiro de 1931.

impenetravel de galhos e cipós, estava um casebre, construido de barro e formando um só aposento.

Penetrando a custo nesse local, defrontaram-se os trabalhadores com um recinto tosco, **as paredes cobertas de signaes cabalisticos o de signos**. O chão era inteiramente occupado por um orificio que servia de entrada á galeria subterranea.

UM MYSTERIO ESCONDIDO HA MUITOS ANNOS [subtítulo]

(...) a uma vistoria no local, os dra. Antonio Dias Menezes, delegado de Costumes e Jogos, e Rebello Netto, da Policia Technica. (...) a entrada da galeria que já descrevemos, vêem-se, em tinta preta, **uma cruz enorme, o signo de Salomão, e a seguinte inscrição: REGNUM DEI**. Entrando-se por uma descida brusca e sem degraus, fica-se no interminável corredor subterrâneo, escuro, e só de vez em vez clareado por um alçapão, que também serve de respiradouro.

A galeria estreita, dá passagem a uma só pessoa, sendo escarvada desordenadamente, ora subindo, ora descendo, ao mesmo tempo que descreve curvas acentuadas.

Percorrem-se assim cincoenta metros, entre pinturas negras de sóes [?], triangulos, cruces, espadas, cobras, até a sala igualmente subterranea e onde mudam as decorações e a estrutura. Prossegue depois de outra porta o subterraneo, até a casa onde morava o seu estranho constructor [o feiticeiro Alvaro de Souza].¹⁷

Figura 10

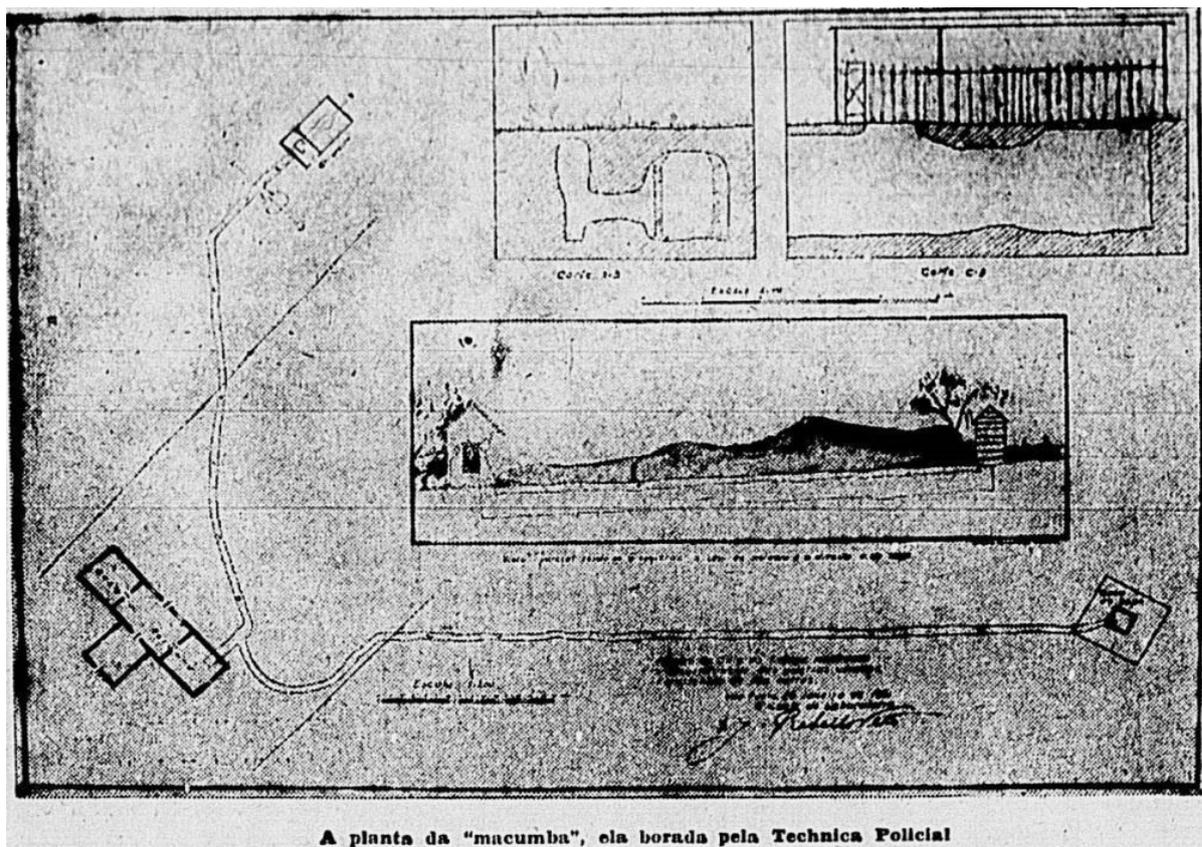


Figura 10 – A planta de um terreiro que funcionava no subterrâneo de um área. Fonte: Correio de S.Paulo, 4 dezembro de 1934.

¹⁷Ibidem. (SIC). Grifo nosso.

Esses *sinais cabalísticos*, bem como os *triângulos* e a presença de símbolos como a cruz, o *signo de Salomão*, podem nos indicar, além de elementos sincréticos nesses cultos, a presença dos pontos riscados da macumba, embora não assumidamente revelados nesta nota jornalística. De toda forma, julgamos importante, para este trabalho, apresentar os objetos encontrados e enumerados, conforme laudo, pela polícia no subterrâneo, uma vez que expressa uma face singular dessa religiosidade presente na cidade, ao mesmo tempo em que nos auxilia a compreender a imagem seguinte (figura 11), embora essa nos apresente resolução de qualidade muito baixa.

Figura 11



Figura 11 - Objetos encontrados na macumba do subterrâneo. Na legenda lê-se, conforme fonte: "as capas pretas, com figuras de mulher, vendo-se ao alto, outros objectos do feiticeiro".

Vejamos:

Os objectos enviados, estão figurados numa das fotografias junto. São os seguintes:

- 1) – Uma pelle secca de animal de pequeno porte, onde estão escriptos com tinta preta de cima para baixo os nomes: “Carme, Donsel, Sebastião, Francisco, Antonio, Augusta, Maria, Ismael, Manuel”, a data... “27-9-1930”, ladeados por um triangulo e uma serpente.
 - 2) – Tres pequenas capas de côr preta feitas com flanela de lã, costuradas a machina, com ornatos bordados a mão com linha vermelha e amarela e fragmentos de mica, colados.
 - 3) Um pedaço de panno, de algodãozinho encardido, sem bainha e com rasgão, no qual estão desenhados a tinta vermelha, preta, preta roxa, uma cabeça de mulher com pequenos discos de massa colados a guisa de ornatos.
 - 4) – Um tijolo comum, cuja face plana e extremidade superior estão esculpidos, figurando um craneo rodeado por uma serpente e uma cruz. Esses desenhos estão revestidos de verniz preto.
 - 5) – Uma esculptura em gesso, bastante damnificada constituída por um craneo ôco repousando sobre um livro fechado e duas túbias cruzadas.
 - 6) – Uma medalha de fórmula oval, com imagens de santos nos dois lados, carcomida pela oxydação. Numa das faces lê-se apenas “Sagrado coração...”
 - 7) – Dois dentes artificiaes, semelhantes aos humanos, unidos por uma placa de ouro, um deles com um “pivot” na raiz.
 - 8) – Um anel de metal amarelo, muito usado e sujo de barro.
 - 9) – Uma faca punhal soldada a bainha por uma espessa camada de ferrugem.
- Todos esse objectos (...) não revelaram manchas suspeitas.
Os objectos em questão ficam archivados no Museu do Laboratório, sob. o n. 1.020¹⁸.

Importante observar como os terreiros e as manifestações do *candomblé-macumba* acompanhavam a geografia da cidade naquele contexto. Não sem razões, pudemos verificar que esses espaços de culto estavam espalhados, sobretudo, nas áreas mais periféricas da cidade ou menos valorizadas comercialmente, como áreas da várzea do Tietê. De posse de informações como essa é que se podia ler no *Correio Paulistano* notícias que buscavam vincular de forma depreciativa essas áreas com as atuações dos *pais e mães-de-santo* nesses terreiros: “Mesas baixas de macumba se escondem nos meandros do Tietê, perseguidas pela policia”¹⁹. Tal artigo, embora apresente fundos aspectos de sensacionalismos e preconceitos sociais, nos apresenta interessantes camadas visuais acerca dos sujeitos sociais desses terreiros, sobretudo dos lugares e objetos de culto. Chamamos atenção para a verificação do periódico a respeito de um instrumento de percussão singular, o bumbo, inserido nos terreiros e utilizados na invocação dos espíritos durante as cerimônias, escapando assim aos já

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Título de artigo publicado pelo jornal *Correio Paulistano* em 24 de dezembro de 1944, p. 32 “Vozes da Africa” (SIC).

reconhecidos *atabaques* e outros tipos de tambores presentes nas religiosidades afro-brasileiras: “*um acolito da poderosa “médium” faz o bumbo ressoar no silencio da sala*”²⁰.

Podemos ver no detalhe (figura 12) o bumbo sendo utilizado na composição das cerimônias da macumba que funcionava sob a denominação de *Centro Espírita Amor em Jesus* e recebia a nomenclatura de *baixo espiritismo* pelo periódico.

Figura 12



Figura 12 – O registro da presença do bumbo numa cerimônia de macumba. Fonte: Correio Paulistano. 24 de dezembro de 1944, p. 32

²⁰ Correio Paulistano – 26 de setembro de 1943 (SIC).

Neste ponto, ficam abertas algumas lacunas tais como: Que espécie de conexões foram estabelecidas nos processos geo-históricos, na formação dessa religiosidade em São Paulo, para que fosse operada tal *substituição* aos tradicionais atabaques, muito comuns na atualidade e presentes nos candomblés, nas umbandas, bem como em outras manifestações afro? Através, somente da fotografia, torna-se impossível fazermos conclusões afirmativas, porém nos permite elaborar algumas reflexões: levantamos certa hipótese da presença desse instrumento: a de que possamos estar diante de uma possível herança ou influência das manifestações das *congadas* e *moçambiques*, que são expressões culturais significativas do Sudeste brasileiro. Nessas manifestações, é possível observar, ainda hoje, a utilização das caixas e alfaias. Lembramos, neste ponto, que é bem possível o periódico ter se equivocado quanto à denominação precisa desse instrumento percussivo nessa macumba, uma vez que o objetivo desses jornais era, muitas vezes, a difamação pautada em escárnios e (*pré*)conceitos e, por isso, eram menos interessantes artigos mais comprometidos com a cultura negra. Ressaltamos também, os já mencionados aspectos (culturais, filosóficos e religiosos) *centro-africanos* presentes nos *candomblés-macumbas*, por sua vez também presentes nas *congadas* e *moçambiques* do Brasil. No entanto, essa temática foge do nosso propósito. Sigamos.

Outros detalhes nos chamam a atenção, não apenas na imagem (figura 11), mas no próprio artigo. Essa não foi a única referência que encontramos sobre instrumentos musicais na macumba, os conhecidos tambores já foram mencionados nos jornais, embora a atenção desses periódicos parecesse sempre recair em outros objetos, os quais, naquele contexto, encaixavam-se como uma luva à *atmosfera macabra*, ou seja, daquilo que quis operar quando abordado o tema dos terreiros nos jornais, pautando-se quase que exclusivamente no racismo antinegro, ou antirreligiosidade negra.

Ao passo em que são mencionadas, nos jornais, singularidades a respeito da musicalidade advinda dos bumbos nos terreiros, não deixamos de observar as referências realizadas acerca da geografia das macumbas que perfazem a cidade, as quais se anunciam em seus territórios em que se fazem possíveis, seguros da repressão e abrigados entre os seus. Achamos precioso o que se segue e, por isso, o expomos, de quando os jornais mencionam *as mesas baixas de macumba que se escondem nos meandros do Tietê*:

ONDE NASCE O FEITIÇO [subtítulo do artigo]

O bumbo ressoa surda e misteriosamente, batido por mãos calejadas de descendentes das senzalas. Perto do “pai de santo”, apaixonada e muda a assistencia espera que os espíritos dos ancestrais longínquos, nascidos nas terras tórridas em que o leão passeia e caça, dessa sobre o corpo do velho macumbeiro. É que, nascidos embora debaixo do sol da Africa, **os ascendentes longínquos vêm**

falar aos vivos nas “mesas baixas” que se escondem nos meandros escusos do Tietê esparramado pela varzea. O “pai de santo” alheio às dezenas de pares de olhos que se cravam nele, apenas contempla, o signo de Salomão desenhado na poeira do terreiro. As chispas das fogueiras se refletem, pisca-piscando, na lamina de tres punhais cravados no signo liturgico.

O bumbo ressoa surdo, inquieto, monotono e o misterio parece descer sobre a varzea onde as rãs coacham. Os cães latem nos quintais distantes.

Inopinadamente o espirito chega – o velho cai ao chão, balbuciando incompreensíveis palavras, num misto de africano e portogoês. É que desceu (sabem os crentes) o espirito de um rei das tribus africanas sobre no corpo do “aparelho” **Isidoro da Cunha Deus (...) homem dos “sete instrumentos” nas coisas supraterrêneas, qualidade que faz afluir ao seu casebre da beira do Tietê a multidão humilde que não conhece médicos, que não vai à farmácia mas vai ao curandeiro.**²¹

Evidencia-se aí a expressividade do *território-terreiro* em suas gêneses e seus sentidos ampliados, seu lugar de realizações, para além da floresta profunda e seu sentido de relações humanas e dos encontros. “São Paulo menos do que o Rio ou a Bahia, tem seus macumbeiros, menos aparatosos, mas não menos reais e talvez mais práticos do que os celebres companheiros daqueles Estados do Brasil”.²² Observamos que os terreiros, como já dissemos, persistiram com toda a sorte de resistências na cidade, para eles, ambiente hostil e que não contemplava esses espaços em seus projetos políticos e/ou arquitetônicos: “a macumba continua. E continuando, a fim de fugir à perseguição, usa da camuflagem do Espiritismo, falseando a doutrina de Alan Kardec, saindo dos terreiros e se acoitando nos Centros espalhados pela cidade grande”²³. Entendemos que o que fora interpretado apenas como fuga ou camuflagem trata-se, em verdade, de ressignificações do território e emergências de novas territorialidades imprimindo inéditas visões de mundo e novas perspectivas de ser e estar no espaço geográfico. Nesse sentido, aponta Corrêa, quando de sua reflexão da transposição do território africano, na configuração do espaço do *território-terreiro de candomblé*:

a concepção de cultura alternativa propicia a possibilidade de compreensão de multivisões de mundo, mesmo que operado numa realidade cultural adversa, e os geossímbolos, considerados territorialidades, semiografam no espaço o território cultural, que dessa forma, emerge delimitado por fronteiras porosas de trocas, diante do processo de confronto e cooperação operado, seja no Brasil colônia, no Brasil do Império, no Brasil da República, da ditadura e da democracia, evidenciando o caráter dinâmico da cultura e do território como processo socioespacial.²⁴

²¹ Correio Paulistano. 24 de dezembro de 1944, p. 32 (SIC). Grifo nosso.

²² Ibidem.

²³ Ibidem

²⁴ CORRÊA: 2006, p. 60.

Essa cultura alternativa, a cultura dos terreiros (no sentido institucional), surge como uma *novidade* na América, no contexto da pós-abolição, operando ressignificações, novas territorialidades e novos lugares que, por espanto, medo ou vitimados pelo desejo mesmo de subjugar *o outro*, típico do pensamento ocidental, sofreu perseguições, tentativas e êxitos de apagamentos diversos. Essa repulsão na sociedade paulistana em relação a esses terreiros, tidos aqui como *lugares novos* existindo entre relações sociais já velhas e bem estabelecidas, pode ser também expressa na medida em que nos aprofundamos a tal reflexão. Para tanto, nos aponta Tuan:

O lugar é criado por seres humanos para objetivos humanos. (...) Para permanecer um lugar ele precisa ser vivido. Isto é um chavão a não ser que investiguemos o que significa “vivido”. Viver em um lugar é experienciá-lo, estar consciente dele nos ossos, assim como na cabeça. Lugar, em todas as escalas, da poltrona à nação, é um constructo da experiência; ele é sustentado não apenas por madeira, concreto e estradas, mas também pela qualidade da consciência humana.²⁵

Pois chegamos ao ponto em que o *novo* se apresenta reivindicando seu lugar na História, através do *onde*, categoria fundamental da existência humana, seja pelas esquivas das novas roupagens nas fachadas dos terreiros, seja pela *palavra*, que feito o capoeira ginga, dança e escapa: “*negro velho só sabe querer bem os seus irmãozinhos, junto com Jesus*”²⁶ imprimindo nos espaços, nos territórios, identidade e cosmovisões. Tomado por persistência e força, fazendo deste o seu lugar de existência, seu lugar do saber, do fazer.

Posto isso, vemos maior sentido e importância em apresentar ainda mais uma imagem (figura 13) daquele que provavelmente seja Isidoro da Cunha Deus, o pai de santo num terreiro da várzea do Tietê em São Paulo. Na ocasião ele aparece lendo um livro de rezas em seu próprio terreiro. Não deixamos de entrever a aparente feição de calma em seu semblante, amparado pelo altar, onde se mesclam divindades europeias e africanas.

²⁵ Segundo Tuan (1975, apud Pádua. A geografia de Yi-Fu Tuan: essências e persistências, p. 46, 2013).

²⁶ O sacerdote de terreiro, Isidoro da Cunha Deus, em depoimento na Delegacia da Polícia de Costumes e Jogos. Fonte: Correio Paulistano, 24 de dezembro de 1944, p. 32.

Figura 13 – Provavelmente trata-se de Isidoro da Cunha Deus, sacerdote que liderava terreiro de macumba, na cidade de São Paulo, “nas margens do Tietê”. Na Imagem aparece em seu terreiro lendo um livro de rezas em frente um altar.

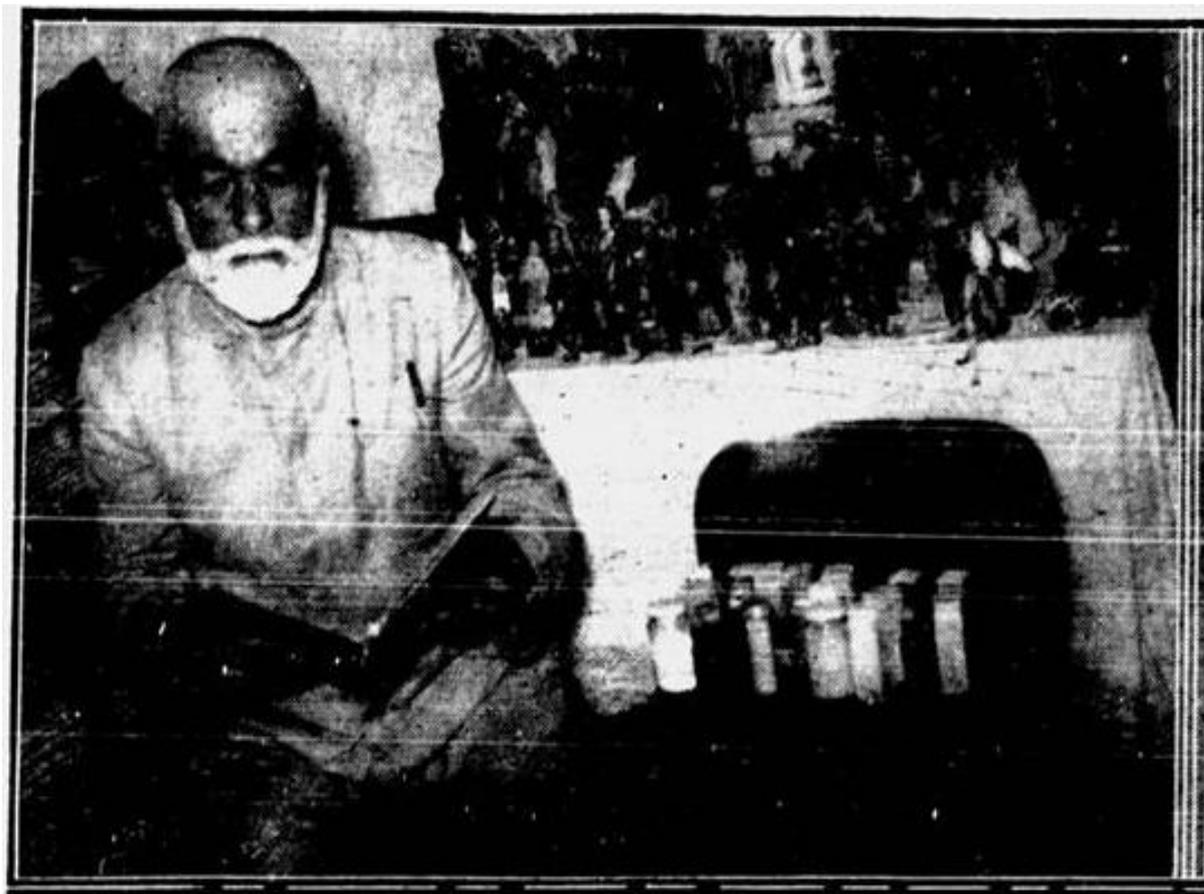


Figura 13 – Isidoro da Cunha Deus. Fonte: *Correio Paulistano*, 24 de dezembro de 1944, p. 32

Nossa próxima reprodução de imagem (figura 14) neste capítulo seguirá inteiramente na página seguinte, visto a importância que nos traz ao evidenciar o espaço de terreiro observado pelo lado externo e registrando alguns sujeitos sociais envolvidos nesses cultos. Trata-se da página completa, esta mesma onde é representado acima Isidoro da Cunha Deus, no entanto, a poderemos observar em contexto inteiro:

Figura 14 – Isidoro da Cunha Deus[?] representado no topo da imagem, nas laterais uma médium registrada no momento de um rito e mais abaixo, na imagem, à esquerda de pé e de “frente para nós”, José Gregório Chaves (76 anos) e Pedro Benedito da Silva (53 anos), ambos ao lado de sua cabana-terreiro, nas margens do rio Tietê. Sentado, mais abaixo à direita está Geraldo de Araujo, uma das inúmeras pessoas que frequentavam aqueles terreiros da várzea.

32

CORREIO PAULISTANO

Domingo, 24 de Dezembro de 1944

VOZES DA AFRICA

“MESAS BAIXAS” DE MACUMBA se escondem nos meandros do Tietê, perseguidas pela policia

Mesmo sem acreditar francamente no “espírito”, os descendentes humildes de africanos têm medo dos “pais de santo”

... Na era dos negros que tem a consciência de seu erro, o negro não se dá ao trabalho de se defender. Ele aceita a situação e se adapta a ela. Mas não se dá ao trabalho de se defender. Ele aceita a situação e se adapta a ela. Mas não se dá ao trabalho de se defender. Ele aceita a situação e se adapta a ela.

... O Isidoro “Pai de Santo-Moço Encantado” costuma a incidir com que a Debravada Espiritualidade de Cantinas e Salubridade a lidar com mais interesse. Vivendo as suas apas apas adormecidas de gratos que conhecem...

O Isidoro “Pai de Santo-Moço Encantado” costuma a incidir com que a Debravada Espiritualidade de Cantinas e Salubridade a lidar com mais interesse.

Uma médium registrada no momento de um rito e mais abaixo, na imagem, à esquerda de pé e de “frente para nós”, José Gregório Chaves (76 anos) e Pedro Benedito da Silva (53 anos).

... O Isidoro “Pai de Santo-Moço Encantado” costuma a incidir com que a Debravada Espiritualidade de Cantinas e Salubridade a lidar com mais interesse. Vivendo as suas apas apas adormecidas de gratos que conhecem...

Almorço em uma das cabanas. Geraldo conta ao repórter a história de sua vida. À sua direita, o filho José Gregório Chaves e de Pedro Benedito da Silva.

... O Isidoro “Pai de Santo-Moço Encantado” costuma a incidir com que a Debravada Espiritualidade de Cantinas e Salubridade a lidar com mais interesse. Vivendo as suas apas apas adormecidas de gratos que conhecem...

Almorço em uma das cabanas. Geraldo conta ao repórter a história de sua vida. À sua direita, o filho José Gregório Chaves e de Pedro Benedito da Silva.

Os problemas políticos dos países libertados

Por P. T. MATHEWS
... O LONDRES, domingo — A situação política que se apresenta de novo diante do movimento político em torno do mundo libertado...

CONSULADO DA SUÍÇA

O Consulado da Suíça pelo o cumprimento em sua Chancelaria, desde as 11 horas, dos salões abertos.

CELEBRAR

... A noite será marcada pela celebração da noite de Natal. O Isidoro “Pai de Santo-Moço Encantado” costuma a incidir com que a Debravada Espiritualidade de Cantinas e Salubridade a lidar com mais interesse.

PARA AS FESTAS PERFECTA

Advertisement for Perfecta watches, featuring an image of a watch and text: 'PARA AS FESTAS PERFECTA A MARAVILHA DA TÉCNICA SUÍÇA MODERNA. O presente que mais agrada, útil e distinto. Cada relógio tem certificado de garantia. VARIADÍSSIMO MONTAGEM DE MOTORES SWISSKONT. PARA HOMENS E SENHORETAS. CASA MASETTI FILIAIS: RUA MARCONI, 44. Para comprar no interior, tirem-se de Brasília (DF) — Na cidade realçam também em 18 governos: MATRIZ: Seminário, 131-135 — SÃO PAULO'.

Figura 14 – Macumbas do Tiête. Fonte: Correio Paulistano, 24 de dezembro de 1944, p. 32

Cumbas da cidade: grafando o lugar

Temos discutido, ao longo deste trabalho, a respeito do substrato cultural centro africano, que observamos no sudeste brasileiro e que fez vigorar expressões culturais e religiosas banto²⁷ afro-brasileira, estabelecendo, no espaço geográfico, marcas constitutivas. Os terreiros, as macumbas e suas expressividades são exemplos disso. Valores sociais, como a ancestralidade e a oralidade africanas, entrelaçam formas e *saberes tradicionais*, que estão na contramão da mentalidade ocidental dita *eurocêntrica* anunciando, assim, epistemologias a serem decifradas, ou melhor, compreendidas. É nesse sentido que “a organização das línguas bantu reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação desses seres com a natureza e o universo”.²⁸ Nesse aspecto, se realizaram os terreiros de *candomblés-macumbas* de São Paulo e diversas outras religiosidades negras no Brasil afora. Esse campo de saberes africanos constituindo geografias específicas, preferimos dizer reinventando e reivindicando lugares, nos é apontado por Wissenbach:

Nas memórias e nas permanências do mundo da escravidão, o mar e a mata configuravam cenários distintos na cosmovisão dos africanos e de seus descendentes associados espiritualmente aos espaços da geografia e das experiências dos processos de captura e de resistência à escravização. Na interpretação de Martin Leinhard, **o mar - a Kalunga dos africanos centrais - expressava a um tempo a travessia compulsória, a morte, e também a ligação com as sociedades de onde vieram e portanto, morada das entidades que poderiam protegê-los ou garantir sua volta**; já o mato – a *Nfinda* - era o espaço de refúgio onde as energias físicas e espirituais seriam realimentadas principalmente para enfrentar as mazelas do regime e as rupturas da diáspora.²⁹

Tangenciando esses aspectos *da Kalunga*, vale refletir por quais razões as “*mesas baixas de macumba se escondem nos meandros do Tietê*”³⁰ para além das dinâmicas econômicas e sociais que pressionavam os terreiros a se instalarem nas áreas de várzea desse

²⁷ Banto é o tronco linguístico, pelo qual são conhecidos os povos que historicamente ocupam a área central do continente africano. Entre essas áreas estão Angola, República Democrática do Congo e Moçambique. Foram esses os que, em maior número, foram forçosamente transladados daquele continente para as Américas.

²⁸ CUNHA JÚNIOR, 2010: 81

²⁹ WISSENBACH: 2018, p.51-52. Grifo nosso.

³⁰ Correio Paulistano, 24 de dezembro de 1944, p. 32

rio, cremos, muito em função da desvalorização dessas áreas, como aponta Denise Falcão Pessoa a respeito das várzeas do Tietê:

Sua várzea era pouco habitada. As raras casas do local sofriam com alagamentos anuais que traziam lixo, um odor desagradável e conseqüentemente doenças que se propagavam facilmente. Em decorrência desses fatos, **os moradores da várzea eram chamados de varzeanos, termo pejorativo usado para nomear as áreas mais pobres e sujas da cidade.**³¹

Questionamo-nos se foram apenas os fatores sociais motivos da instalação de terreiros nessas áreas da várzea, porém, ao invés disso, colaboraram, sobremaneira, fatores simbólicos; ou se há (também) algo a ver com aquela busca de memórias e percepções de que nos falou Wissenbach no excerto acima. Lembramos aqui o fato de o Tietê, naquele contexto, ser um rio ainda não degradado, na sua porção paulistana, e que ainda não apresentava as atuais questões de poluição severa, tampouco estava retificado e, sobretudo, se configurava como lugar da experiência do lazer em São Paulo. Nesse Tietê, “a principal atividade econômica que acontecia era a extração de areia”.³² “Geraldo nos contou rapidamente (...) que, atualmente percebe vinte e cinco cruzeiros por dia, arrancando areia do fundo do rio a transportando de caminhão para os lugares em que o arranha-céu se alteia”³³. Seja como for, inclusive por trabalho, fixar-se nas margens desse rio parece-nos ir ao encontro de concepções da cosmogonia presentes nos *candomblés-macumbas*, algo que viemos explorando ao longo deste trabalho. Ainda não nos escapa o que aponta o periódico: “Isidoro da Cunha Deus (...) homem dos “sete instrumentos” nas coisas supraterras, qualidade que faz afluir ao seu casebre da beira do Tietê a multidão humilde que não conhece médicos, que não vai à farmácia mas vai ao curandeiro”.³⁴ Nesse sentido, “o lugar (...) é uma entidade única (...) tem uma história e um significado. O lugar encarna as experiências e aspirações de um povo (...) é uma realidade a ser esclarecida e compreendida pela perspectiva das pessoas que lhe deram significado”³⁵. Do ponto de vista simbólico, ao analisar o contexto da instalação desses terreiros nas várzeas do Tietê, observamos aquela percepção banto acerca da

³¹ PESSOA: 2019, p. 3.

³² Ibid. p3.

³³ Correio Paulistano, 24 de dezembro de 1944, p. 32. (SIC).

³⁴ Ibid, p. 32 (SIC).

³⁵ Segundo Tuan (1975, apud Pádua. A geografia de Yi-Fu Tuan: essências e persistências, p. 46, 2013).

calunga que nos apontou Thompson: “a calunga, que separa o mundo dos vivos, cuja contraparte é espelhada o mundo dos mortos. O Atlântico, nesse caso, corresponde à grande calunga”.³⁶ Diríamos, com o risco de parecermos *forçosos* ou *mal-intencionados* que, no caso dessas macumbas, a superfície espelhada é o Tietê, ou seja, o rio mesmo seria a grande calunga.

O fato é que esses terreiros das várzeas eram procurados por uma *multidão*, conforme nos relata acima o periódico. Ressalta-se que “os lugares simbólicos são lugares criados pela ocupação humana do espaço e pelo uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar”.³⁷ Esse, por sua vez, se manifesta, conforme uma de suas sentenças, como “entidades autorreprodutoras, porque são contextos nos quais as pessoas aprendem e fornecem modelos de papel para a socialização, alimentando determinadas séries de crenças e atitudes”.³⁸ Não por acaso, pudemos observar, num registro de jornal, que em um *candomblé-macumba* no Parque Jabaquara “todas as pessoas, por uma crença barbara ou por mero divertimento, dansavam em volta da mesa tosca murmurando canções sortílegas. Era uma “macumba” bem caracterizada (...) Os detidos, uns sem colarinho, outros sem mangas de camisa, foram encaminhados á delegacia”.³⁹ Nesse sentido, recordamos aqui um episódio, no qual “a caravana policial compareceu, justamente quando a macumba estava mais animada. Ao penetrarem no terreiro onde o “pae santo” pontificava as autoridades as autoridades policiais sentenciaram: “Todo mundo em cana!”.⁴⁰ Tal evento nos revela uma importante dimensão desses espaços sagrados difusos pela cidade e que nos permite acessar um cenário do *candomblé-macumba* rico em composições e expressividades:

O “terreiro” estava repleto de crentes. Ogun baixára momentos antes, e o “aparelho” corcoveava, ameaçando todos os presentes, ao mesmo tempo que uma “cuica” roncava, numa cadencia diabólica. “Pae de Santo” assistia ao espetáculo, que presidia, murmurando uma resa complicada. Sobre uma banquetta á guisa de meza, viam-se um gallo preto, que fôra sacrificado em holocausto a Exu, tres ou quatro velas um punhado de alfinetes, uma caixa de phosphoros e uma garrafa de “pinga”... A cerimonia observava o ritualismo complexo da genuína

³⁶ THOMPSON: 2011, p. 113.

³⁷ ROSENDAHL: 2018, p. 210.

³⁸ Ibid, p. 210. *Sobre os pontos que contemplam o conceito de lugar em Geografia.*

³⁹ Correio de S.Paulo, quinta-feira, 20 de maio de 1937. (SIC).

⁴⁰ Correio de S.Paulo, 29 de agosto de 1936. Grifo nosso. (SIC).

“magia negra” (...) **O batuque estava animadíssimo, esperando-se o pronunciamento do “aparelho” relativamente ao “candomblé” que deveria ser “despachado”.**⁴¹

Em alguns momentos observamos que a sacralização simbólica do lugar, no que diz respeito ao *candomblé-macumba*, pode surgir para além das *rezas*, *cânticos* ou *batuques*, surgir com alguma atitude que possa ser percebida longe (*no Outro Mundo*) e externamente, como é o caso de *Caramuru* (figura 15) – Rafael Lourenço Moura – em seu terreiro onde “promovia “sessões” noturnas, durante as quais fazia disparos de armas de fogo para o ar e soltura de fogos de artifício para “invocar os poderes dos “santos” da noite. Daí que surge o motivo por que resolveram apelidá-lo de “Caramuru, filho do fogo e sobrinho do trovão”.”⁴²

Figura 15 – Rafael Lourenço Moura, conhecido nos jornais como *Caramuru* por invocar espíritos em seu terreiro fazendo uso de fogos de artifícios.



Figura 15 – Rafael Lourenço Moura. Fonte: *Jornal de Notícias*, 20 de agosto de 1948. N 716.

⁴¹ Ibid. Grifo nosso.

⁴² *Jornal de Notícias*, 20 de agosto de 1948 (SIC).

Temos discutido, no decorrer deste trabalho, a ausência das diferenciações quando das abordagens para tratar do tema das macumbas. Para além disso, importa-nos mencionar a respeito do terreiro de Urbano Mendes Falcão (figura 16). “*Urbano é um dos maiores da macumba, da linha de Umbanda*”⁴³. Quando da intervenção policial no terreiro de Urbano Mendes o periódico trabalha uma narrativa que nos evidencia a organização das macumbas e, embora repleta de preconceitos, a notícia deixa escapar importantes nuances para nós:

A macumba sempre se cercou de quase impetrável misterio. Os seus “terreiros”, ornados com aparatos exóticos, oferecem cenas que impressionam a fundo. Sons rouquinhos de tambores, cânticos lamuriosos, e danças estranhas em meio a ensurdecedores barulhos formam uma parte do ritual exótico. Ogum, Xangô, Oxossi são os mais influentes protetores desses “terreiros”. Seus filhos os invocam através de místicas acompanhadas do aturdimiento dos grandes “atabaques”, batidos com frenesi nas noites de trabalho para “sarava” os “Orixas” da linha de Umbanda. Os incautos, atraídos pelos macumbeiros, absortos e obcecados pela excentricidade desses espetáculos, acabam por acreditar nas forças sobrenaturais dos “filhos” de Xangô e Ogum transformando-se, então, em suas vítimas.⁴⁴

Apresenta-se aí um dos poucos momentos em que os jornais mencionam a respeito dos tambores ou dos *atabaques* e *batuques* no *candomblé-macumba*. Outro fato importante de ser mencionado é a respeito dessa percussão presente nessas religiões, onde esses cumbas registravam suas memórias sonoras. Observamos atentos a isso num registro encontrado:

Durvalino França e Manoel Geremias, são dois pretos temidos na Villa Guilherme, onde exercem a função de “macumbeiros” (...) no quintal, entre grande numero de pessoas, Durvalino e Manoel faziam uma sessão de “macumba”, que já havia degenerado em franco delírio. Os assistentes, esvaziando garrafas de cachaça, queimavam polvora, tocavam pandeiros, cantavam e dansavam ao redor de velas acesas, como possessos, numa promiscuidade de homens e mulheres, brancos e pretos.⁴⁵

Batuques e cerimoniais, dá para termos uma ideia de como eram esses encontros festivos. Sobre o termo batuque, o historiador Salomão Jovino da Silva assinala: “empregado na região de Tietê, Capivari, Piracicaba e Sorocaba no interior do Estado de São Paulo, batuque é um termo cuja utilização atravessou os séculos e passou a definir os sons dos tambores.”⁴⁶ Temos que o batuque é a espinha dorsal que perpassa as diversas religiosidades

⁴³ Jornal de Notícias, 5 de agosto de 1948.

⁴⁴ Ibid. Grifo nosso.

⁴⁵ Correio de S.Paulo, 28 de outubro de 1935. (SIC). Grifo nosso.

⁴⁶ SILVA, Salomão Jovino da: 2005, p. 280.

negras na América, expressas e estabelecidas no espaço e simbolicamente criadas nos lugares. Nesses termos, “uma ligação emocional é criada e mantida por meio da edificação do lugar sagrado. O processo de criação contribui para que lugares e objetos se tornem parte de nossa autoidentidade, assim como o contato repetido, a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada”.⁴⁷ Neste caso, a experiência da diáspora.

Figura 16 – Na legenda do jornal lê-se: “*“pai” do “terreiro de macumba” de Vila Anastacio, quando era transportado para o carro de preso. É ele Urbano mendes Falcão, que afirma a polícia, “exerce a macumba há mais de 17 anos. Esse mistificador foi “batizado” “filho” de Umbanda, num “terreiro” realizado na Africa.”*”



Figura 16 - Urbano Mendes Falcão (primeiro plano) sendo levado à delegacia.

⁴⁷ ROSENDAHL: 2018, p. 211.

Capítulo V – A CARTOGRAFIA DO *CANDOMBLÉ-MACUMBA*

“17 de julho Domingo. Um dia maravilhoso. O céu azul sem nuvem. O Sol está tepido. Deixei o leito as 6,30. Fui buscar água. Fiz café. Tendo só um pedaço de pão e 3 cruzeiros. Dei um pedaço a cada um, puis feijão no fogo que ganhei ontem do Centro Espirita da Rua Vergueiro 103. Fui lavar minhas roupas. Quando retornei do rio o feijão estava cosido.”¹

Neste capítulo, apresentaremos um importante produto deste trabalho: a cartografia dos terreiros. Trata-se de uma sequência de exercícios cartográficos que elaboramos a fim de espacializar a informação dos terreiros de *candomblé-macumba*, ou seja, suas localizações na cidade de São Paulo da primeira metade do século XX. Analisamos alguns aspectos dessas informações que julgamos importantes, bem como nos preocupamos em dar alguma justificativa quando entendemos que tais informações poderiam correr o risco de distorções interpretativas. Por fim, elaboramos mapas dos terreiros de candomblé e umbanda, na cidade de São Paulo para um período mais recente (séc. XXI), baseados no censo de 2010, por enquanto, o único censo demográfico publicado imediatamente anterior à nossa pesquisa. Nossa intenção com esses últimos mapas é a de evidenciar os reflexos das dinâmicas de *apagamento* que recaíram sobre os *candomblés-macumbas*, os quais julgamos extintos, ao menos em sua forma original, do seio da cidade.

Dito isso, chamamos a atenção para o desafio de mapear essas ocorrências dos terreiros, em primeiro lugar por serem de um período já longínquo em termos históricos, no que se refere às dinâmicas *espaço-temporais* e, em segundo lugar, por ser cartografia que ora apresentamos uma espécie de *registro fotográfico* de distintos momentos e que, portanto, trata-se de um produto sobremaneira objetivo, motivo pelo qual não revela os fenômenos observados por nós em sua porção integral, ou seja, em seus aspectos subjetivos em termos de valores e atitudes. Nesse sentido, aponta Tuan:

Mapas representam espaço e não lugar. Eles indicam a direção (pontos cardeais, setas simbólicas), mas não “direcionam”, no sentido de não serem pontes para o conhecimento: “esses símbolos e anotações abstratos apelam mais ao intelecto do que às emoções (...). A cartografia não consegue representar o efêmero e a essência da existência humana como o lar ou lugar, onde se percebem o cheiro de comida, o silêncio depois de uma nevasca e o calor de uma parede de tijolos (...). Se há um método para captar a riqueza de uma vida vivida plenamente no espaço íntimo, seria a sutileza da língua em vez da precisão de dados numéricos e da análise espacial; em

¹ JESUS: 2014, p. 14. *In Quarto de Despejo: Diário de Uma Favelada.*

outras palavras, seria o método das humanidades ao invés daqueles da geografia e da cartografia.²

Não obstante, lembremos que o recorte temporal de nossa pesquisa abarca o período de 1900 a 1950. Poderemos, eventualmente, apresentar nos mapas as ocorrências dos terreiros estabelecendo seus anos ou décadas correspondentes, ou seja, o período, conforme esbarrávamos no percurso da pesquisa, quando do nosso encontro com a fonte, por essa razão a década das ocorrências e/ou seu ano obedece, não por coincidência, a data dos periódicos analisados, importantes fontes de acesso à localização desses terreiros. Por essa razão, ocorrências que não se repetem (hipoteticamente) em décadas/anos posteriores ou anteriores ao exposto não significam que não continuaram a existir antes ou depois do período ressaltado. Esse efeito de *surgimento/desaparecimento*, pode estar condicionado tão apenas às atenções dadas pelos jornais a esses espaços durante o processo como um todo. Notamos nisso um possível limite metodológico da apreensão da realidade. Reconhecer este fato nos é precioso, visto que nos revela outras possíveis observações que irão atravessar este capítulo.

Outra ressalva a se fazer é a respeito das localizações desses terreiros, que não necessariamente obedecem a uma exatidão, pois em muito casos, sobretudo naqueles em que houve mudança do nome do logradouro, não nos foi possível estabelecer uma aproximação exata, mas sim, relativamente confiável. Noutros casos, não conseguimos acesso aos dados completos do endereço dos terreiros, nos sendo apresentado nos documentos tão somente o distrito em que o terreiro se encontrava. Em todos esses casos, optamos por fazer o exercício de localizar tais pontos de forma aproximada ou apenas apontar o distrito, já que tínhamos em todos os casos essa informação. De toda forma, mesmo com endereços completos em mãos nenhuma garantia se podia ter das exatidões, ao extrapolar tais endereços para a atualidade, devido às atualizações e transformações dos logradouros pelas quais passam os distritos no decorrer de suas histórias. Posto isso, alertamos para o fato de que tais ocorrências dos terreiros não devem ser tomadas com uma *regra imutavelmente* estabelecida no espaço. Contudo, conseguimos obter o suficiente dessas informações para serem *espelhadas* cartograficamente.

² Segundo Tuan (2011, apud Seemann. Sobre Mapas e mundos: Yi-Fu Tuan e o olhar humanista sobre a cartografia, p. 126. 2020).

Apresentamos, mais a diante, uma tabela contendo informações relativas aos 32 terreiros mapeados – entre 1900 e 1950 – contendo o ano em que houve ocorrência nos periódicos entre outras informações. Por essa razão o ano ou década vinculado a um terreiro em nada tem a ver com sua data de fundação ou total encerramento de suas atividades, como já mencionamos. Nessa tabela, apresentamos o ano de ocorrência, CEP atual da localidade, distrito onde estiveram inseridos os terreiros, endereço antigo/original e a denominação de *batismo* do terreiro. Nem todas os dados estão completos e, em relação aos que estão incompletos, preenchemos com “*sem info*”. A respeito das denominações que apresentam esses terreiros, chamamos a atenção para o fato de quase sempre se mostrarem como *centros espíritas kardecistas*, fato que sobre o qual discorremos no percurso deste trabalho.

Por fim, é importante dizer que, neste trabalho, foram considerados como terreiros passíveis de serem mapeados aqueles núcleos que nos foram explicitamente revelados como agrupamentos de coletividades e que manifestavam evidentes substratos culturais e religiosos próprios das *culturas de terreiro*³. Descartamos, com isso, manifestações individuais em que persistia e/ou prevalecia nossa dúvida sobre se tratar de um espaço coletivo de terreiro ou exclusivamente individual e que não nos permitia entrever dinâmicas próprias dos terreiros.

Pontos riscados no mapa: cartografias dos ancestrais.

No decorrer deste trabalho, temos discutido como esses terreiros de *candomblé-macumba* forma perseguidos pela *Polícia de Costumes e Jogos*, bem como suas *atmosferas* eram severamente contaminadas através da ótica dos jornais, que não polpavam esforços para maldizer essas práticas religiosas na cidade de São Paulo. Não eram apenas essas forças que motivavam esses espaços, independente dos anseios do espírito a alterarem suas constituições ritualísticas e preferirem se apresentar sob a forma de centros espíritas ou *espiritualistas*, as dinâmicas políticas, sociais, de migração e por conseguinte espaciais próprias daquela cidade, não incluíam, em seus projetos, aquela forma de expressão religiosa, forçando assim esses terreiros a uma adequação. Sobre isso, Wissenbach nos indica:

³ Chamamos de *cultura de terreiro* as marcas evidentemente africanas ou que expressam africanidades: cânticos, batuques, mandingagens, etc.

Na ambivalência das imagens sociais, as práticas religiosas e da magia facultavam aos homens e mulheres negros espaços de reconhecimento num universo social que acima de tudo os discriminava. Em São Paulo, embora os sinais do passado escravista tenham sido pulverizados pela penetração vertiginosa de imigrantes, e apesar de muitas das tradições terem se diluído na convivência entre negros e estrangeiros, compartilhando os mesmos cortiços e os mesmos bairros, manteve-se aparentemente íntegra a força simbólica de sua magia e de seu poder. No entanto, o exercício das atividades religiosas e mágicas entre os decênios de 1900 a 1940 ultrapassa a questão de uma cultura de resistência no sentido étnico restrito, ganhando foros de adequação ao contexto do que vinha sendo oferecido pela cidade.⁴

Nesse sentido, diante uma desatenta observação pode-se recair em equívocos de variadas ordens, visto o desafio interpretativo que foi olhar para essas religiosidades e entendê-las *de dentro* sem as marcas clássicas escolares. E como demarcado acima pela historiadora, boa parte de nosso recorte temporal passa por essa *encruzilhada*. Embora, tenhamos investigado um período de análise considerável, as maiores expressões de ocorrências desses terreiros foram entre as décadas e 1930 e 1940. Os dois decênios iniciais do século XX marcaram-nos por um quase fundo *silêncio investigativo*. As ausências de episódios de terreiros nos jornais nos inquietavam e elaboravam mais dúvidas do que respostas. Eis a possível razão da baixa verificação dos terreiros quando de nossa investigação. No entanto, vale manter a ressalva daquelas adaptações em *centros espíritas*. Nesse sentido, podemos então observar o que ora se manifestava na cidade, como novamente nos aponta Wissenbach:

A sociedade movia-se nos seus ritmos, intenções e estratégias próprias. Diante dos imensos contingentes que se dirigiam à cidade e na sensação de desordem instituída, as autoridades tentaram regulamentar as práticas que se espalhavam pelos quatro cantos de São Paulo: às medidas policiais somou-se a obrigatoriedade de se formarem associações registradas nas delegacias e nos cartórios. Na estatística levantada por Alcântara Machado, em menos de um ano, de outubro de 1929 a junho de 1930, haviam sido legalizados, junto às autoridades policiais do Estado, cerca de 20 centros espíritas, crescimento que se manteve na mesma razão no período subsequente de julho de 1930 a setembro de 31. **Analisando os estatutos anexados aos pedidos de regulamentação, Alcântara Machado viu, além do semianalfabetismo de seus dirigentes, a confusão de propósitos, a mistura de doutrinas, concluindo serem provenientes de uma outra mentalidade.**⁵

E continua:

⁴ WISSENBAACH: 2018, p. 219.

⁵ Ibidem, p. 221. Grifo nosso.

Não é possível pegar a feição de nossa gente, conhecer a moral e a reles formação espiritual dela, pondo de parte os centros onde se ensina e se pratica a doutrina que, **sobretudo nas cidades, exerce sobre o povo a ascendência do baixo catolicismo supersticioso e macumbeiro de tempos atrás.**⁶

Não sem razão encontramos quantidade substancial de casos dessa natureza em nossas investigações, no que diz respeito aos terreiros. Um caso emblemático foi da *Igreja Evangélica Militante*, cujo líder foi o pastor Bibiano Eugênio de Castro, retratado no jornal *O Commercio de São Paulo* apenas como *Bibiano de tal*. Wissenbach também o encontrou em suas pesquisas nos arquivos registros dessa Igreja e assinala:

A história da Igreja Evangélica Militante, de Bibiano Eugênio de Castro, estabelecida no Brás, pode ser vista de forma emblemática. Nascida no Rio de Janeiro, por volta de 1870, formada por um pastor evangélico abolicionista, configurou-se, já em sua origem, como agremiação de homens e mulheres negros. Em São Paulo, estabeleceu-se no início do século chefiada pelo pastor Bibiano, que aqui enriqueceu o cerimonial religioso, criando congregações de homens, hierarquias angélicas para as mulheres, coros infantis, cargos de viúvas e diáconos, atraindo a atenção das camadas de afrodescendentes da cidade. Mas, apesar disso, o pastor teve que enfrentar inúmeras campanhas movidas contra sua igreja. Em 1908 apelava para seus direitos constitucionais ao enfrentar as sugestões feitas pela "Liga Antimilitante", formada no bairro, de ser ele o "Novo Conselheiro", e seus seguidores, vistos como "o povo santo de Canudos" em São Paulo. Às campanhas difamatórias seguiram-se acusações de estupro, de bigamia e de extorsões que acarretaram, em 1910, sua condenação e prisão. Com a morte do pastor, o séquito da Igreja Militante se dispersou entre localidades afastadas do centro da cidade. Em 1947, Oswaldo Xidieh iria reencontrar a igreja reunida em torno de uma família negra em Poá, com suas prédicas contra a miséria, contra os milionários e os açambarcadores - patrões, comerciantes, padeiros e açougueiros - e em cerimônias acalentadas por cânticos similares aos spirituals norte-americanos mas, no dizer do autor, "amaciados pelo dengue das modinhas brasileiras".

Episódio que se manteve submerso como uma simples ocorrência na crônica dos grandes crimes da cidade, a trajetória da Igreja Evangélica Militante de São Paulo, numa espécie de mágica de confluências, representava a reedição de memórias do que se procurava esquecer. Numa cidade que crescia em ritmos alucinantes, sob a liderança de um pastor negro e o apelo de uma religiosidade de certa forma explosiva, materializavam-se, a um só tempo, os temores dos ajuntamentos e as reverberações das rebeliões escravas e as de Canudos dos finais do século.⁷

Esses importantes aspectos da *Igreja Evangélica Militante*, esboçam o caráter dos núcleos negros da cidade, como também as *encruzilhadas* que os atravessavam numa “espécie de mágica de confluências”. Em nossas investigações esse espaço ainda nos surge com outros aspectos revelados pelo periódico *O Commercio de São Paulo*:

⁶ Segundo Inquérito de Alcântara Machado (1931, apud Wissenbach *Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940)*, 2018 p. 223.). Grifo nosso.

⁷ WISSENBACH: 2018, p. 220-221.

Diariamente somos procurados na nossa redação por pessoas que frequentaram a egrejinha militante e dela mais tarde se desligaram, por não quererem participar das patifarias que alli [trecho ilegível], debaixo da capa de um culto serio á religião de Jesus Christo.

(...) Nós não somos contra a religião que **Bibiano Eugenio de Castro** incute no espirito dos seus thuriferarios. **Não. Pouco nos importa que a egrejinha militante se prohiba a adoração ás imagens e á cruz. O que nós queremos que a policia reprima é a pratica alli da feitiçaria, da nicromancia, da cartomancia e de outros abusos que o código penal pune com rigor.**⁸

Essas observações nos fizeram estar atentos para o que se desenrolava diante de nós, visto nossa preocupação em estabelecer um justo mapeamento. Nesse contexto, esbarramos numa outra informação que nos auxiliou a determinar e escolher os caminhos:

Á rua Santa Rita, no districto do Brás, continua a funcionar (...) a celeberrima egrejinha militante (...) **Ouvimos dizer que na tal egrejinha fazem também casamentos, baptisados etc., actos esses que são precedidos de sessões de feitiçaria e mandingagem**, a que os fiéis assistem com grande devoção e muita convicção.⁹

Por todos esses aspectos consideramos em nosso mapeamento o terreiro de Bibiano Eugenio de Castro, cuja *Igreja Evangélica Militante*, que embora possa nos indicar uma variante cristã, apresenta traços religiosos convergentes de procedência cultural variada, mas amparada em aspectos fundamentalmente africanos, tal qual nos surge os *candomblés-macumbas*. Sabemos que eram os terreiros os acusados de realizarem os cultos africanizados, *essa criminalidade* não recaída sobre aqueles cultos aceitos socialmente. Nesse sentido, esse espaço religioso se caracteriza como o mais antigo – 1901 – por nós encontrado, considerando nosso recorte espaço-temporal. Apresentaremos a materialização desse mapeamento, bem como outras considerações, mais à frente.

Neste ponto, contudo, chamamos a atenção para aquela cartografia historicamente recente dos terreiros de candomblé e umbanda presentes no município de São Paulo. Nos baseamos no último censo¹⁰ demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE –, de 2010. Vale ressaltar que até o momento da publicação desta pesquisa não encontramos referências nesse município sobre a existência das macumbas ou candomblé-

⁸ O Commercio de São Paulo, 30 de setembro de 1901. (SIC). Grifo nosso.

⁹ O Commercio de São Paulo, 20 de setembro de 1901. (SIC). Grifo nosso.

¹⁰ Durante o presente estudo a pandemia do coronavírus (covid-19) e outros fatores fizeram com que fosse adiada a publicação do censo demográfico brasileiro, lançada de costume em decênio.

macumba, tal qual observamos neste estudo. Ou seja, não encontramos manifestações explícitas dessa religião. Relutamos em falar abertamente sobre uma extinção completa do *candomblé-macumba* no período atual. Sabemos que no período que abrange 1900-1950, aqueles terreiros já denunciavam estarem passando por transformações consideráveis. Tais como as tentativas de salvaguardar o culto fazendo uso de um tipo de proteção, que mais servia como uma *capa*, um *disfarce* ou *camuflagem*, a qual se dava muitas vezes através do kardecismo ou da aproximação – ou transformação – com a nascente umbanda. Possivelmente aquele caso da *macumba de Urbano Mendes*, observada por nós e interpretada pelos jornais como uma *macumba da linha de umbanda* poderia ser o anúncio desses indícios das mudanças e fundas transformações. Relutamos falar em *extinção*, pois transformar não é necessariamente extinguir.

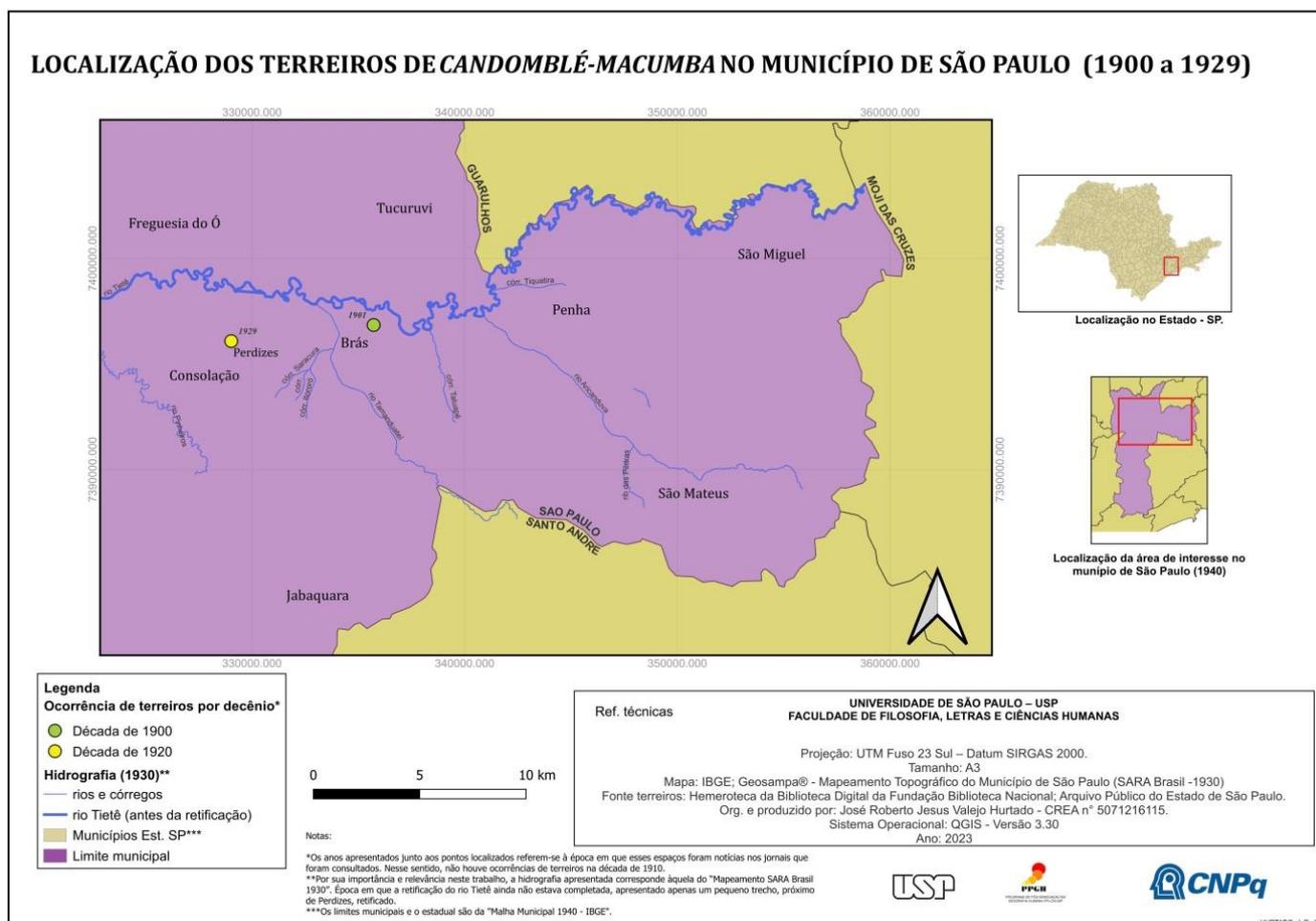
O fato é que nesse mapeamento com base no censo de 2010 foi possível entrever que a quantidade de ocorrência de terreiros em São Paulo é considerável, quando comparada com as ocorrências da primeira metade do século XX. Estando os terreiros de umbanda em maior quantidade, aproximadamente quatro vezes superior aos de candomblé.

Esse censo nos mostra que entre terreiros de umbandas, candomblés e outros templos¹¹ há um total de 413 espaços afroreligiosos mapeados. Zona Leste, partes da zona Norte e Sul, se destacam com a presença e densidade de terreiros. Sabemos, a partir de nossa vivência e aproximação com as comunidades de terreiro, que para a zona Sul há uma porção de terreiros, os quais não foram observados e apontados pelo censo de 2010, não nos restam dúvidas de que isso se deu por razões e/ou limites metodológicos. Outras áreas do município devem passar por esse dilema metodológico. Conquanto, a partir desse levantamento, se faz possível verificar alguns núcleos de concentração e dispersão desses terreiros pela cidade.

Vejamos os mapas¹²:

¹¹ Por realizarmos essas análises somente partir do censo de 2010, não nos foi possível saber quais são ou a qual segmento pertencem essas outras categorias de templos afroreligiosos. Optamos por generalizar e espelhar na categoria “outras religiões afro-brasileiras”.

¹² Dispomos aqui dos mapas dos *candomblés-macumbas*, cujas versões impressas são exclusivas para o modo impresso, anexadas nessa dissertação em tamanho A3 e colorido.

Mapa 1 – Localização dos terreiros de *candomblé-macumba* (1900-1929)

Estão neste mapa 1 (um) as únicas ocorrências de terreiros que encontramos nos jornais consultados para as décadas de 1900 e 1920. Já dissemos não termos localizado terreiros na década de 1910, bem como elucidamos que o não surgimento de terreiros aí não quer significar a não existência deles pela cidade, mas que tão somente sua presença talvez não fosse publicada nos periódicos. Contudo, quais são esses terreiros observados no mapa acima? O terreiro localizado na região do Brás datado de 1901 trata-se daquele supracitado *Egreja Evangelica Militante*, liderado por Bibiano Eugênio de Castro. Discorremos sobre esse espaço religioso e as razões de sua aparição anteriormente. Importante ressaltar que dessa forma a *Egreja Evangelica Militante* caracteriza-se como o terreiro de *candomblé-macumba* com registro mais antigo que encontramos. Nascida no Rio de Janeiro, por volta de 1870 e fundada em São Paulo no final do século XIX, conforme nos aponta o seguinte registro num periódico do momento de uma das inúmeras apreensões policiais que sofreu a *Egreja Evangelica Militante*:

(...) Na mesma ocasião, o sr Schimidt fez presente ao nosso companheiro de um livrinho, contendo o extracto dos estatutos da igreja Militante, em cuja capa se lê o seguinte: - **“Egreja Evangelica Militante com sua sede nesta capital, fundada por Nosso Senhor Jesus Christo, por intermedio do seu ministro Bibiano Eugenio de Castro, aos 6 de Setembro de 1896, etc, etc.”**¹³

Nesse sentido, esse foi o único espaço religioso com que tivemos contato e sobre o qual obtivemos acesso a um raro registro de fundação. Esse é um nítido exemplo de que as datas expressas nos mapas não dizem sobre suas fundações. Além disso, há uma sugestão implícita aí de que pode haver muito mais fenômenos de ocorrências de terreiros, ainda ocultos, do que nos foi revelado.

O outro registro de terreiro em Perdizes de 1929 trata-se do *Centro Espírita Luis Goés*, liderado por José Teixeira de Assumpção, homem negro, denominado pelos jornais como um curandeiro. Esse terreiro estava instalado na Rua Cardoso de Almeida em 1927 e depois teve nova instalação, dessa vez na Rua Bartyra, que fora enfim noticiado pelos jornais em 1929. *“Impedido pela policia de praticar o curandeirismo e a feitiçaria, abriu um centro espirita”*¹⁴.

Seguimos, ainda mesmo com informações ocultadas no que tange a essas ocorrências, observando que é a partir das áreas centrais da cidade que esses terreiros vão se difundindo pelo município paulistano disputando aí com outras narrativas do ambiente citadino e reivindicando também a cidade para si. Por isso, retomamos Wissenbach:

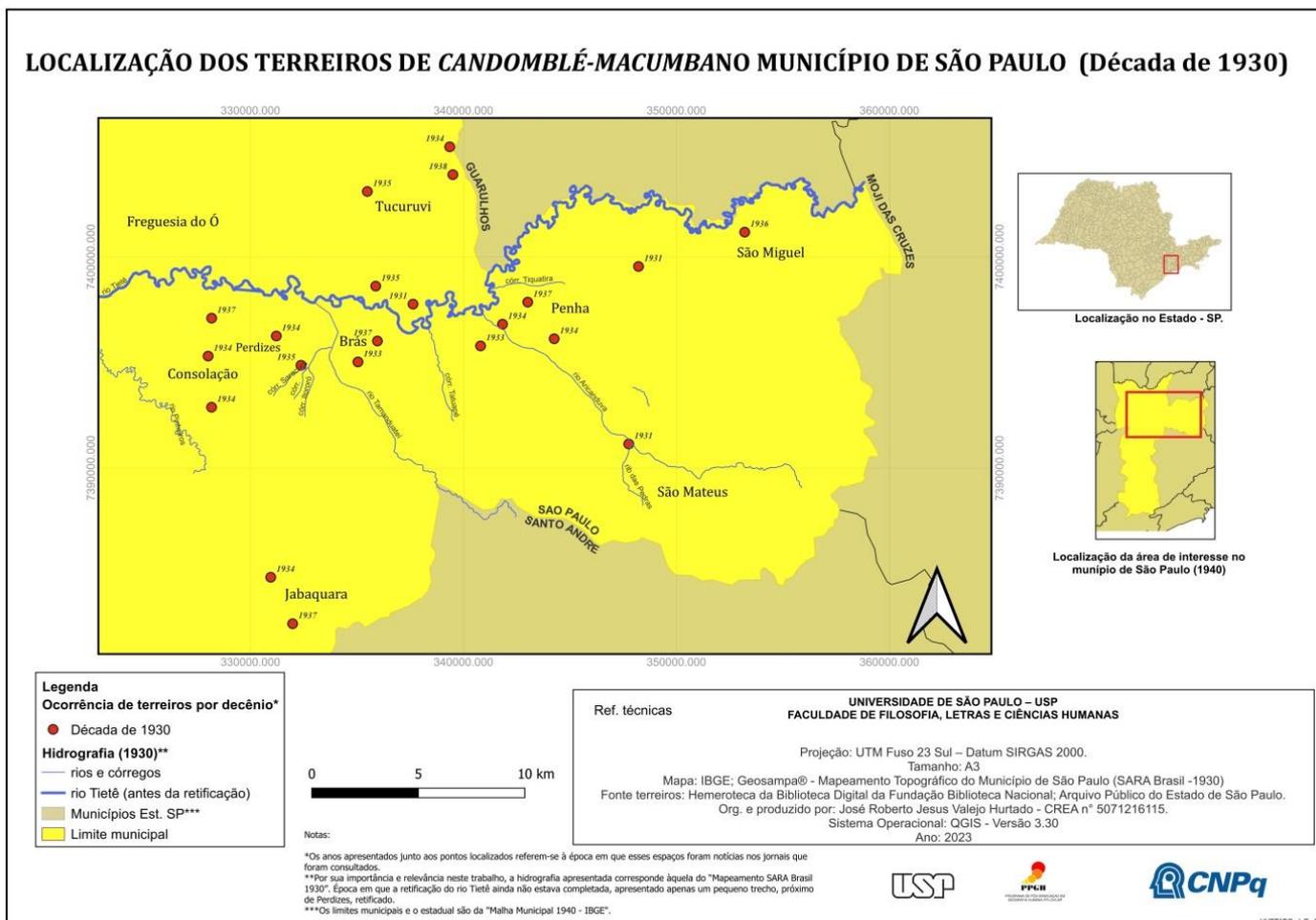
Na geografia da cidade, curandeiros e pitonisas, feiticeros, macumbeiros e ocultistas, agindo individualmente ou já **aglutinados em centros e institutos, espalhavam-se pelos diversos distritos populares, especialmente pelas ruas dos populosos bairros do Brás, da Moóca, do Belenzinho, da Luz e de Santa Ifigênia**, assim como proliferavam nas adjacências da Penha, de Santana e de Pinheiros. Em alguns deles, tais como o Cambuci e a Barra Funda apareciam inter-relacionados a coletividades negras.¹⁵

Veremos nos próximos mapas o fenômeno desse espalhamento e seu processo evolutivo como resultado da popularização dessa religião na antiga São Paulo.

¹³ O Commercio de São Paulo, 21 de setembro de 1901. (SIC). Grifo nosso.

¹⁴ Diario Nacional, São Paulo, 08 agosto de 1929. Grifo nosso. SIC.

¹⁵ WISSENBAACH: 2018, p.175. Grifo nosso.

Mapa 2 - Terreiros de *candomblé-macumba* - década de 1930

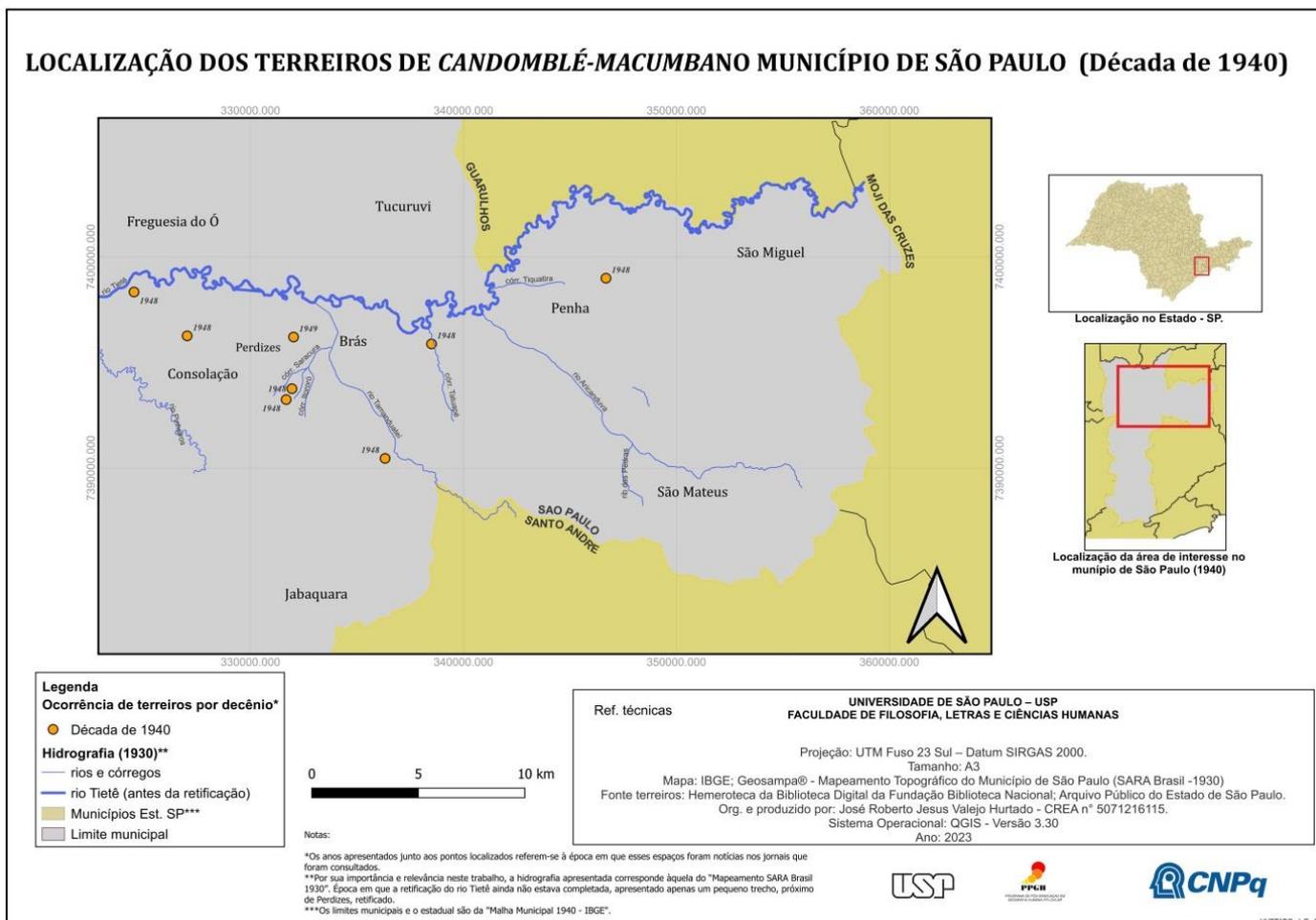
No mapa 2 (dois) evidenciam-se as ocorrências dos terreiros de *candomblé-macumba* na década de 1930, é possível observar de maneira mais explícita o fenômeno da popularização e difusão desses espaços pelo município de São Paulo. Nota-se que, não somente as áreas centrais como Perdizes, Consolação ou Brás são conexões preferenciais desses espaços religiosos, mas que, nesse novo momento, as áreas periféricas da cidade também começam a ganhar expressividade. Embora as perseguições policiais aos terreiros ocorressem no município como um todo, estarem instalados em áreas mais afastadas ou de difícil acesso ou longe da centralidade configurava uma estratégia de proteção eficiente. Lembremos que essa difusão de terreiros, tendo a área central como partida ou ponto inicial, obedece ao surgimento do registro da fundação do terreiro mais antigo no ano de 1896 no distrito do Brás adotado, aqui, em sentido simbólico, como o *ponto difusor* desses núcleos religiosos. Observamos que alguns distritos, como Penha, por exemplo, conforme se avança no tempo vão aglomerando ou acumulando terreiros em seus limites. No caso do distrito da Penha, as formações dos núcleos e redes de sociabilidade negra, sem dúvida, favorecem essas

presenças. Não sem boas razões elucidada o sambista, cantor e compositor Geraldo Filme em uma entrevista cedida à TV Cultura (Fundação Padre Anchieta – Centro Paulista de Rádio e TV Educativas):

Olha, zona de negro, aqui em São Paulo, era Liberdade, Bexiga e Barra Funda. E um pedaço muito antigo, que pouca gente lembra, aqui onde hoje está situada a Vila Madalena, Vila Ida, Vila Ipojuca, ali já era bem distante, era o pessoal... Mas essa região toda de Liberdade, Barra Funda e Bexiga era o centro mesmo. E a zona leste que por ser distante, a zona leste tem uma história negra muito interessante, você tá me entendendo? Lá, onde tem aquela igreja é uma das primeiras igrejas do Brasil que é a Nossa Senhora do Rosário, fundada pelos negros, no largo da Penha. É fundada em Mil Seiscentos e pouco. Os negros, então da zona leste, também têm sua tradição, mas hoje em dia para chegar na zona leste não é fácil, imagina no passado, demorava uma semana.¹⁶

Contudo, no mapa seguinte observa-se uma possível tendência da diminuição dessa expansão e difusão desses terreiros, em função das perseguições e das legalidades impostas.

¹⁶ Segundo Filme (1992, apud SILVA. **Territórios negros em trânsito**: Penha de França - sociabilidades e redes negras na São Paulo do pós-abolição. São Paulo Brasil, p. 103, 2018).

Mapa 3 - Terreiros de *candomblé-macumba* - década de 1940

Observa-se no mapa 3 (três) uma tendência a uma diminuição da quantidade de terreiros de *candomblé-macumba* espalhados pela antiga cidade de São Paulo na década de 1940. Tem-se aí um pouco menos da metade do que apresenta o mapa anterior. Isso nos sugere o possível reflexo daquelas perseguições, bem como das proibições oficiais que recaíam sobre esses espaços, marginalizando-os e os colocando na ilegalidade, quando do contexto da ditadura do Estado Novo. Sobre isso, aponta Wissenbach:

Não se pode subestimar a intensidade das campanhas movidas contra agremiações religiosas e práticas ligadas à magia e às religiões não autorizadas no período. Ao longo das primeiras décadas do século, testemunhos provenientes de vários pontos do Brasil indicam que as ações policiais constituíram realidade presente a restringir práticas, a espalhar o terror e, especialmente, a produzir estratégias e artimanhas que possibilitavam, em tal contexto, a continuidade de tradições, ritos e cultos essenciais para a sobrevivência de setores sociais a eles ligados. Informam que, especificamente durante o Estado Novo, aumentou a truculência de policiais investidos de poderes ilimitados.¹⁷

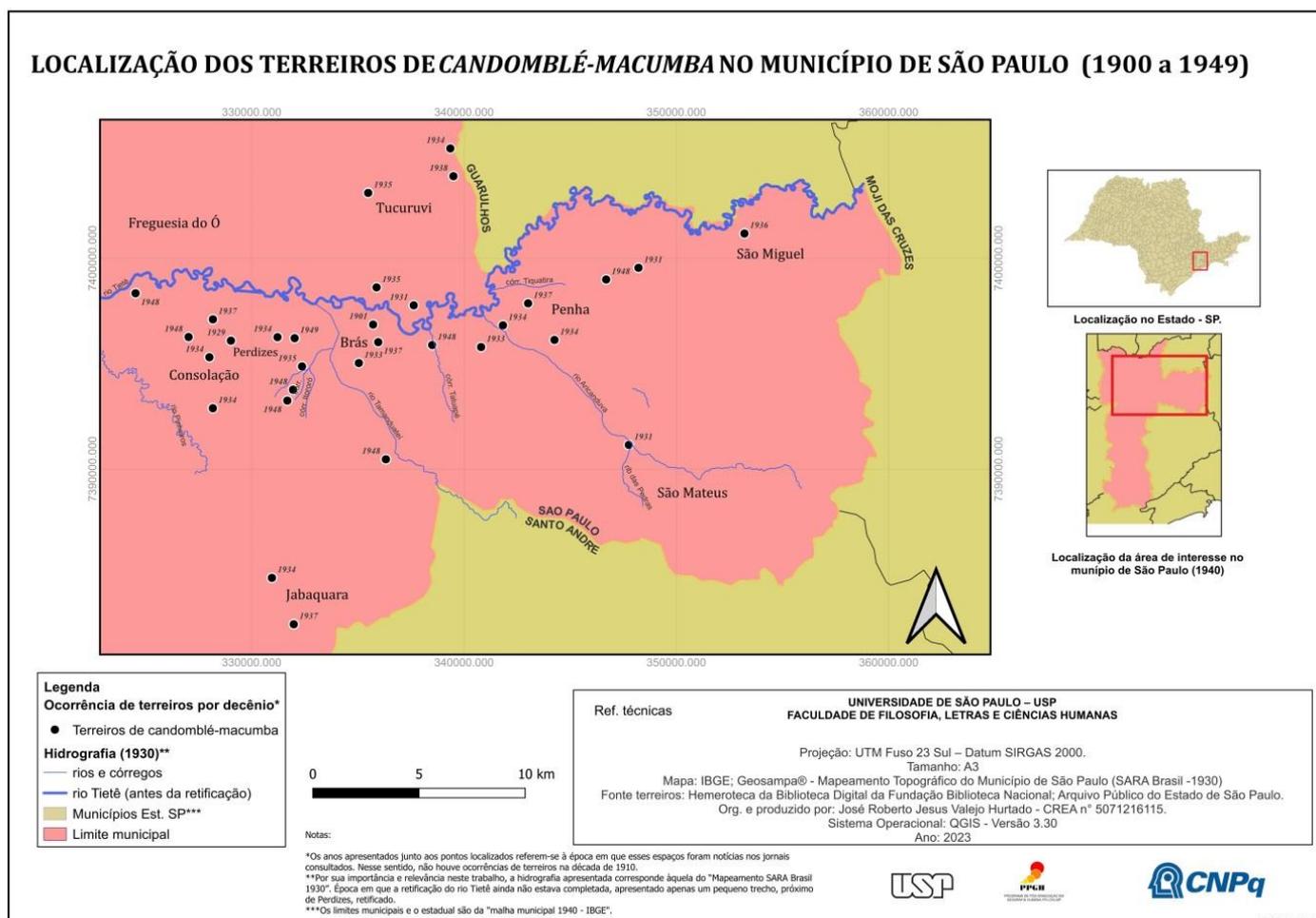
¹⁷ WISSENBAACH: 2018, p.149-150

Lembramos que nesse período estava vigente a “Lei da Vadiagem” com ação punitiva prevista num artigo da Lei de Contravenções Penais de 3 de outubro de 1941. Por outro lado, Wissenbach evidencia que as ações e dispositivos de perseguição às camadas da população paulista inseridas nos cultos e tradições afro-brasileiras são ainda anteriores à década acima:

Em São Paulo, desde os finais do século XIX e, apoiados nos dispositivos antimágicos representantes da polícia e do serviço sanitário, vinham desenvolvendo campanhas relativamente regulares contra curandeiros, pitonisas, feiticeiros e principalmente contra aqueles que exerciam ilegalmente a medicina, esses últimos em grande parte imigrantes recém-chegados à cidade." Ao longo das primeiras décadas do século XX, tais campanhas mantiveram-se no geral circunstanciadas pela ação de um ou outro delegado mais preocupado em moralizar a cidade e, com isso, garantir sua autopromoção, tendo em vista sobretudo a extrema visibilidade do tema nos jornais. Mas sobretudo por Rafael Cantinho Filho, delegado do Serviço de Inspeção dos Costumes, criado em 1914, e posteriormente delegado de Santa Efigênia.¹⁸

Contudo, mesmo diante das inúmeras perseguições e apagamentos de categorias diversas, as áreas centrais ainda se configuravam como zonas de resistência desses terreiros, que imprimiam aí sua presença e concorrência, inclusive, com outras religiões.

¹⁸ WISSENBAACH: 2018, p.147

Mapa 4 - Localização geral dos terreiros de *candomblé-macumba* de 1900 a 1949

Neste mapa 4 (quatro) pode-se observar a ocorrência total (1900 – 1949) dos terreiros de *candomblé-macumba* no município de São Paulo. Já mencionamos e é importante lembrar que esses espaços no mapa foram demarcados com os anos em que foi noticiada sua existência pelos jornais de cada época, portanto, não se trata necessariamente dos anos de fundação ou de fechamento desses locais.

Podemos observar no documento o rio Tietê – em 1930 –, apresentando retificação apenas em um pequeno trecho, nas proximidades de Perdizes. Seus meandros, ainda muito sinuosos ou tortuosos, pareciam *seduzir* os terreiros para neles estabelecerem-se. Ou seja, parece haver uma evidente busca por parte desses terreiros pela preferência de se instalarem nas proximidades de rios, como diz o jornal: “*Mesas baixas de macumba se escondem nos meandros do Tietê*”¹⁹. Ressaltamos que, nesse contexto, se apresentava um *outro* rio Tietê ainda não degradado pela poluição de suas águas e que era espaço de laser e encontro social e

¹⁹Correio Paulistano em 24 de dezembro de 1944, p. 32 “Vozes da África” (SIC).

por isso suas águas, de fato, eram mais atrativas à população. Evidencia-se aí que a presença desses terreiros próximos das margens dos rios não se tratava de mera coincidência, visto a espécie de *corredor* ou *cinturão de terreiros* formado ao logo de quase todo o percurso do rio pela cidade. Nesse sentido, pode-se observar que esses terreiros acompanhavam o curso de outros rios espalhados pela cidade, como é o caso do *Rio das Pedras* em Aricanduva, onde encontramos aquele caso do terreiro que existia num subsolo, em Villa Carrão, ou como evidencia-nos nas proximidades do córrego do Saracura, nas imediações do atual bairro do Bexiga, região conhecida historicamente pela presença da cultura e religiosidade negra paulistana. O historiador Marcelo Vitale Teodoro da Silva elucida:

As moradias das famílias afrodescendentes e de imigrantes, seja nos cortiços ou sobrados abandonados pelas elites, consagravam uma forma coletiva de morar, tal como ocorria nas moradias dos negros na Barra Funda do início do século XX.

A presença negra no Bexiga, vislumbrada nas suas formas organizativas, ocasiona transformações na toponímia da região, eternizada nos nomes de ruas que possuem relação direta com a sua história no bairro (...).

A preponderância da ocupação do Bexiga pela população negra se expressa não apenas no seu contingente populacional de descendência negra mas, principalmente, pelos valores e trocas culturais que imprimiram ao *lócus* especificidades e identidade étnica.²⁰

Nesse sentido, não era apenas no Bexiga, no vale do Saracura, que se concentravam esses terreiros. Ainda podem-se observar no mapa as ocorrências de terreiros próximos do córrego Itororó, ou como se observa nas imediações da Consolação e Liberdade. Sobre este último Silva assinala:

Importante reduto dos abolicionistas – entre eles, os caifazes –, cuja sede verificou-se na antiga Igreja dos Remédios, situada no antigo Largo da Cadeia, atual Praça João Mendes, os espaços do bairro apresentaram indícios de uma cartografia negra permeada por agências históricas e significados fundamentais para população afro-paulista, sobretudo, no que concerne ao processo da abolição do qual os africanos e afrodescendentes foram protagonistas. Constituinte importante cenário de comemoração do que, posteriormente, se convencionou chamar de a redenção da raça, a saber, o 13 de maio. Nessas imediações, os espaços importantes de sociabilidade dos negros, no período oitocentista, eram as bicas e chafarizes; na rua Tabatinguera foi criada a primeira bica de São Paulo e há testemunhos de jogos de búzios realizados na frente da mesma, além de brigas e namoros protagonizados nesse cenário.²¹

Portanto, logo se compreende acerca das resistências e persistências no que se refere à presença, assim como às ausências desses terreiros na cidade.

²⁰ SILVA: 2018, p. 70- 71.

²¹ *Ibidem*, p. 91.

Ao analisarmos estas configurações espaciais dos terreiros e sua relação ou conexão junto aos rios da cidade, julgamos estar mais próximos daquela nossa interpretação/hipótese desses se instalarem aí, sobretudo próximos aos cursos d'água, impulsionados por aquela cosmovisão advinda das calungas, para além das tensões sociais e questões que pressionavam as populações negras e/ou as marginalizadas na busca de locais de fácil aquisição, já que as áreas de várzea eram então desvalorizadas e mais pobres da cidade²², simultaneamente objetivando alicerçar suas cosmovisões:

(...) a manutenção de matas e fundos de vale tinha uma importância estratégica na preservação de ritos religiosos disseminados entre as camadas pobres das cidades. Aos locais onde a natureza se encontrava ainda relativamente preservada deslocavam-se feiticeiros, curandeiros e benzedores em busca de suas ervas e raízes curativas ou simbólicas, alimentando-se da crença de que as arrudas, as guinés, as samambaias aí colhidas possuíam força mágica superior à daquelas plantadas nos jardins das casas.²³

Nesse sentido, essa cartografia evidencia para além das localizações dos terreiros, suas relações e conexões com esses espaços naturais, demonstrando sua importância na manutenção da existência dos cultos e tradições afro-brasileiras. Essa relação cartografada ressalta (ou busca ressaltar) a visão de mundo dessas populações. Neste ponto sentencia Tuan:

O meio ambiente natural e a visão do mundo estão estreitamente ligados: a visão do mundo, se não é derivada de uma cultura estranha, necessariamente é construída dos elementos conspícuos do ambiente social e físico de um povo. Nas sociedades não tecnológicas, o ambiente físico é o teto protetor da natureza e sua miríade de conteúdos. Como meio de vida, a visão do mundo reflete os ritmos e as limitações do meio ambiente natural.²⁴

Com isso não estamos querendo dizer que se deve, tão somente à visão de mundo, nesse caso à cosmovisão, a presença desses terreiros por aquelas margens naqueles cursos d'água ou nos interiores das matas, isso pode ter uma intrínseca relação com as *cosmovisões* de mundo daqueles que neles realizam suas ações; no entanto, não negamos os outros fatores, também complexos, que atravessam aspectos sociais, econômicos e políticos que fazem os terreiros estarem onde ora estão. De toda forma, nos parece exercer alguma fundamentação de força simbólica a sacralidade concedida aos lugares, como o “grande poder e a beleza das

²² PESSOA: 2019

²³ WISSENBAACH: 2018, p.109. Grifo nosso.

²⁴ TUAN: 2012, p. 116.

cerimônias quando realizadas na floresta, onde todos poderiam cantar em altas vozes, dançar e sapatear à vontade, sem medo dos vizinhos nem da polícia”.²⁵ Nesse aspecto, os espaços simbólicos na conformação das hierofanias desses terreiros têm certa relevância. A respeito dessas hierofanias, Tuan observa:

Os inúmeros símbolos se completam e se enriquecem mutuamente: na paisagem idealizada, a mensagem global é paz e harmonia.

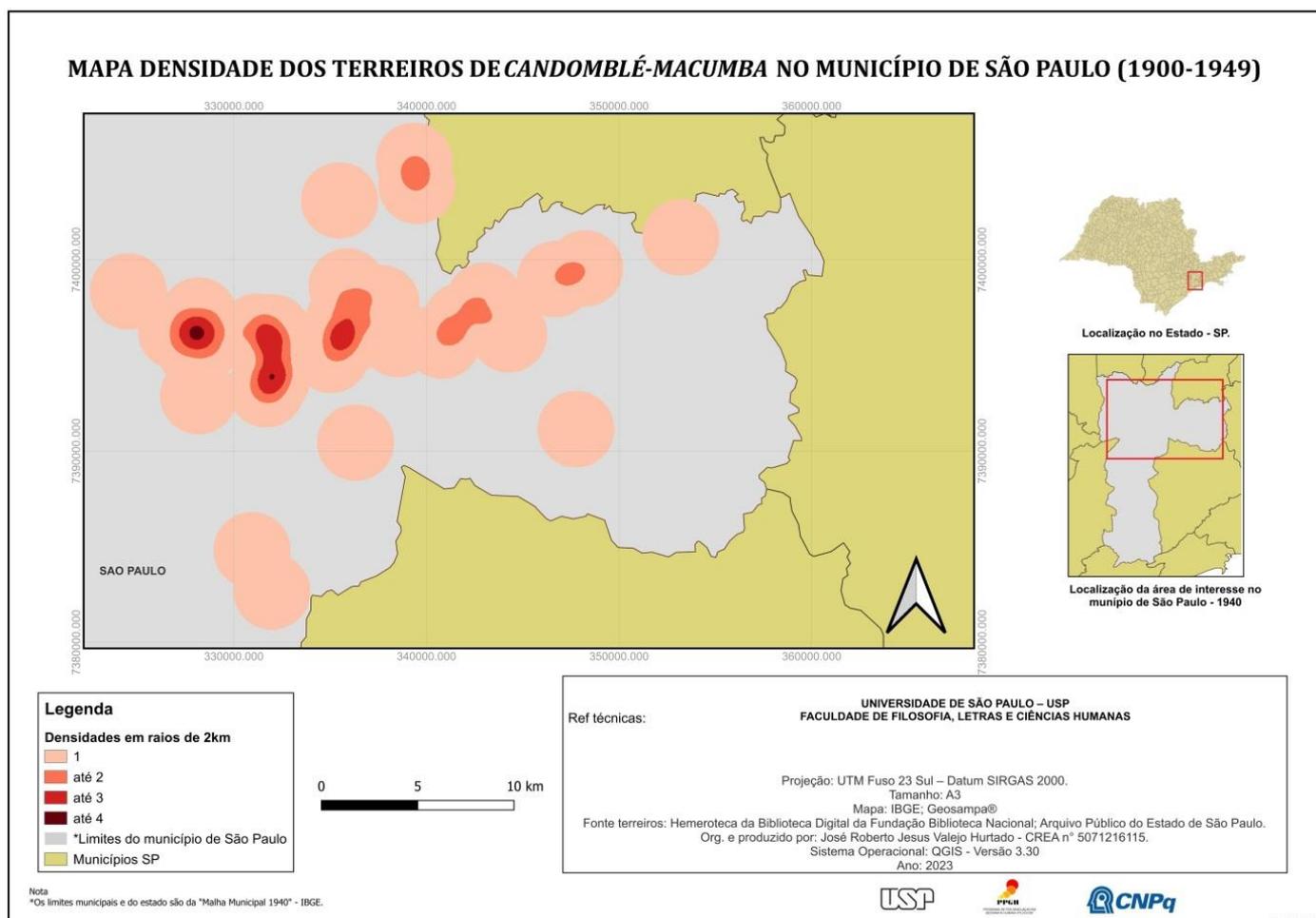
O jardim é um tipo de lugar sagrado. Em geral, os lugares sagrados são locais de hierofania. A moita, a fonte, a pedra ou a montanha adquirem caráter sagrado onde quer que sejam identificados com alguma forma de manifestação divina ou com um acontecimento de significado extraordinário. Se Mircea Eliade está certo, a primeira e fundamental ideia na santidade de lugar é que ele representa o centro, o eixo ou o umbigo do mundo. Todo o esforço para definir espaço é uma tentativa para criar ordem onde houver desordem: ele compartilha, em parte, da significância do ato primordial de criação e, portanto, o caráter sagrado de tal ato. Não somente a construção de um santuário, como também a construção de uma casa e de uma cidade, tradicionalmente, pedem a transformação ritual do espaço profano. Em todos esses casos, o lugar foi santificado por um poder exterior, quer seja uma pessoa semidivina, uma deslumbrante hierofania, ou forças cósmicas que fundamentam a astrologia e a geomancia.²⁶

O *umbigo do mundo* representado na centralidade da cidade. Nosso próximo mapa, de densidades, demonstra essa ocorrência.

²⁵ BASTIDE: p. 199-200, 1973.

²⁶ TUAN: 2012, p. 204 – 205.

Mapa 5 - Densidade dos terreiros de candomblé-macumba



O mapa 5 (cinco) apresenta a densidade dos terreiros de *candomblé-macumba* num raio de 2km. Evidencia-se aí maior concentração dos terreiros em áreas de acentuadas transformações urbanas e preferência para a efetivação do modelo arquitetônico francês, bem como áreas cerne daquela *higiene social* empreendida na cidade. Nessa porção da cidade, zona central, localizam-se os atuais bairros da Consolação, Perdizes e Brás. Importante salientar que são as camadas pobres que popularmente mobilizam esses terreiros e deles compõem parte substancial. Esse fato elucidado em parte essa concentração dos terreiros pelas áreas centrais da cidade. Wissenbach explica isso:

Desde o século XIX, em muitas das cidades brasileiras - Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo, Recife entre outras -, as camadas populares assenhoraram-se também dos sobrados das zonas centrais, casarões deixados por seus habitantes originais que passaram a preferir locais mais retirados, livres da insalubridade, das epidemias e da desordem que tomava conta do centro. Perdendo sua feição afdalgada, nessas moradias, a densidade de moradores era maior ainda; lá onde haviam vivido poucos indivíduos, concentraram-se dezenas de famílias que foram ocupando todos os

espaços disponíveis: quartos que se subdividiam por meio de paredes frágeis em inúmeros outros, becos formados debaixo das escadas, edículas que foram sendo construídas nos quintais, nos porões e sótãos, nos desvãos dos telhados ou dos pisos.²⁷

Contudo, esse fato isoladamente é insuficiente para uma interpretação mais abrangente do fenômeno expressado nesse mapa. Há outros fatores determinantes que colocavam a cidade, sobretudo os centros urbanos (em contraposição com o campo), como elemento profícuo do pensamento religioso da época e que atravessaram os terreiros de *candomblé-macumba*. Observando esses aspetos, Wissenbach lança luz sobre essa dinâmica:

A partir de meados do século XIX, os principais centros urbanos brasileiros viram-se assolados por um vigoroso fluxo de ideias, crenças e novas religiões que, em linhas gerais, tinham como fulcro as diversas correntes do espiritualismo francês e americano. Do revivescimento das teorias de Mesmer, do magnetismo animal e do sonambulismo às primeiras formulações das teorias espíritas, em suas versões americana e kardecista, tais ideias encontraram campo fértil num universo social convulsionado por transformações agudas que ansiava por modelos de modernização.²⁸

O conjunto de todos esses fatores somados àqueles outros debatidos nos mapas anteriores permite entrever as razões de a maior densidade de terreiros não apenas estar nas zonas centrais da cidade, mas nelas terem seu objeto de atuação preferencial e, por meio delas, a condução de suas realizações ritualísticas. No entanto, verificou-se que esse cenário, ou a espacialidade desses terreiros foi profundamente alterada em função do abuso e da violência das perseguições, bem como dos apagamentos, o que levou os *candomblés-macumbas* à completa extinção do seio paulistano. Na atualidade, o que se pode encontrar são apenas as heranças dessa religião com seus legados refletidos nas umbandas e candomblés, sobretudo nos de tradição banto, exercício esse para posteriores investigações.

²⁷ WISSENBACH: 2018, p.93.

²⁸ Ibid: 2018, p.126

A seguir, apresentamos uma tabela dos 31 (trinta e um) terreiros de *candomblé-macumba* localizados e catalogados, contendo dados relativos ao ano em que foram evidenciados pelos jornais, distrito em que estavam instalados, endereço e o nome dos terreiros. Quando não verificadas ou confirmadas determinadas informações, assinalamos com “sem info”. Importante ressaltar que todos os periódicos que serviram de base para a efetiva localização desses terreiros estão listados no item “*Referências bibliográficas dos periódicos consultados/citados*”, juntamente com os demais jornais que foram analisados no texto.

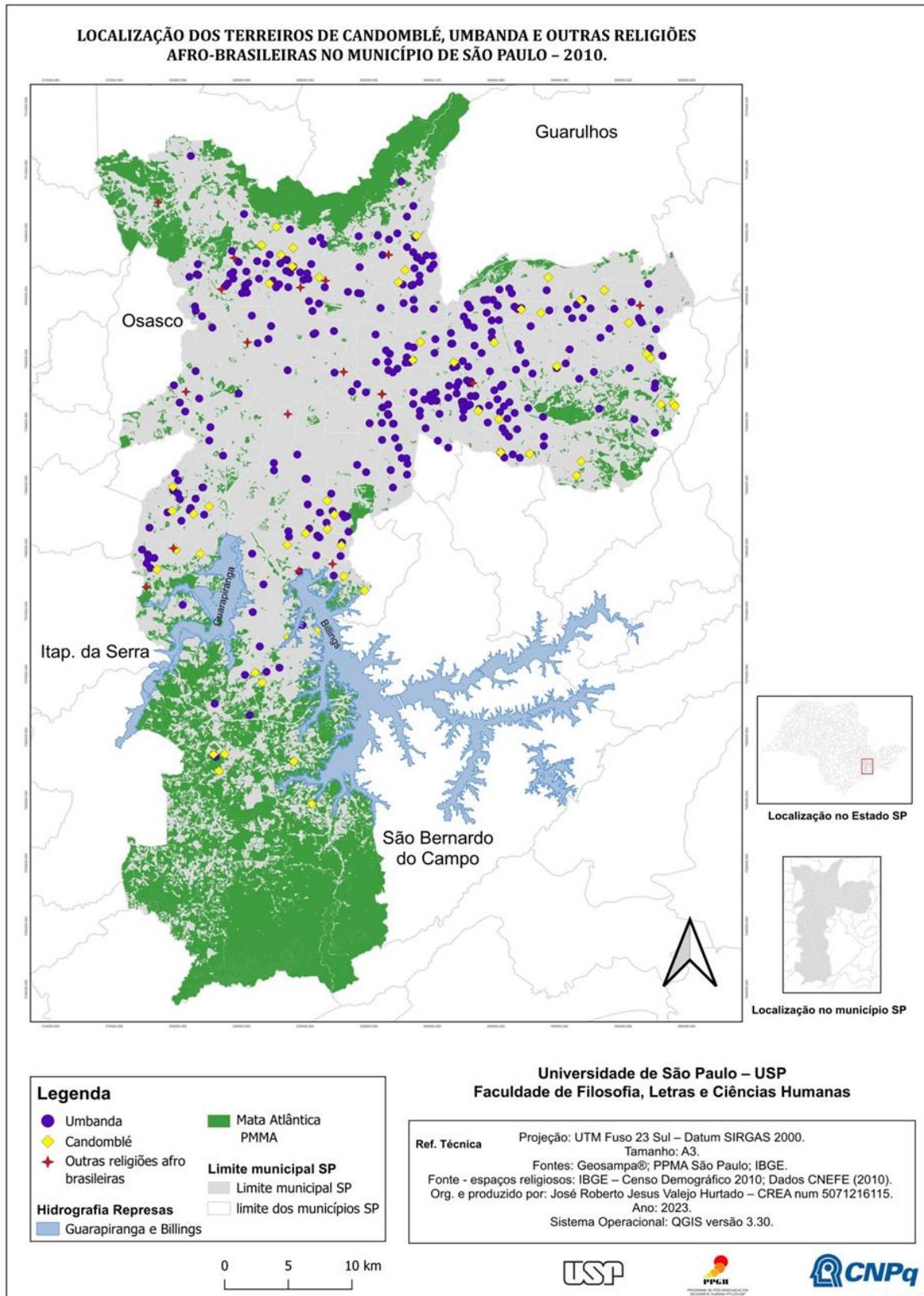
Tabela 1 – Relação dos terreiros catalogados e mapeados

Pontos	Ano	CEP (atual)	Distrito/SP	Endereço (antigo)	Nome Terreiro
1	1901	03026-030	Pari	Rua Santa Rita	Egreja Evangelica Militante
2	1929	05009-000	Perdizes	Rua Bartira	Centro Espírita Luis Goés
3	1931	03452-000	Aricanduva	Avenida Rio das Pedras	sem info
4	1931	sem info	Penha	Estrada de São Miguel	sem info
5	1931	02117-001	Vila Maria	Rua Andaraí	sem info
6	1933	03313-000	Tatuapé	Rua Francisco Marengo, 05	Centro Espírita São Miguel
7	1933	03043-070	Brás	Rua Domingos de Paiva	sem info
8	1934	02280-040	Vila Galvão/Jaçanã	sem info	Centro Espírita Padroeira N. S. Ap
9	1934	sem info	Bairro do Sumaré/Perdizes	Rua Tambahu	Centro do Pae Santo
10	1934	05415-040	Pinheiros	Rua Mateus Grou, 60	C. E. Amor, Graças e Esperança
11	1934	sem info	Jabaquara	sem info	sem info
12	1934	sem info	Penha	Rua Guayauna	Centro Bom Jesus
13	1934	01227-000	Santa Cecília	Av. Angélica	Centro Espírita Redemptor/Redenção
14	1934	sem info	Vila Matilde	Rua Macedo Soares	sem info
15	1935	sem info	Vila Guilherme	sem info	sem info
16	1935	sem info	Tucuruvi	sem info	sem info
17	1935	01309-904	Consolação	Rua da Consolação	Tribunal Espirita da Justiça Divina Universal
18	1936	sem info	São Miguel	sem info	sem info

19	1937	05022-000	Vila Pompéia/Perdizes	Avenida Pompéia, 96.	sem info
20	1937	sem info	Vila Campestre/Jabaquara	sem info	sem info
21	1937	sem info	Brás	Rua João Boemer	sem info
22	1937	03611-000	Penha	Rua Francisco Amaral	sem info
23	1938	sem info	Jaçanã	Rua Jaçanã, 505	sem info
24	1948	05093-060	Vila Anastácio/Lapa	Rua Conselheiro Ribas	sem info
25	1948	05027-000	Perdizes/Vila Anglo brasileira	Rua Miranda de Azevedo, 1.326.	sem info
26	1948	03061-010	Tatuapé/Belém	Rua Engenheiro Saturnino de Brito, 97	sem info
27	1948	01330-902	Bela Vista	Rua Marques Leão, 650	sem info
28	1948	sem info	Ipiranga	Rua André Botelho, 17	sem info
29	1948	01327-000	Bela Vista	Rua 13 de Maio s/n	Centro Espírita 13 de Maio
30	1948	03619-100	São Miguel Paulista	Estrada de São Miguel	sem info
31	1949	01215-900	Campos Elísios / Santa Cecília	Rua Helvétia	Centro Espírita Djanira Mina Sol

Terreiros de candomblé e umbanda em 2010

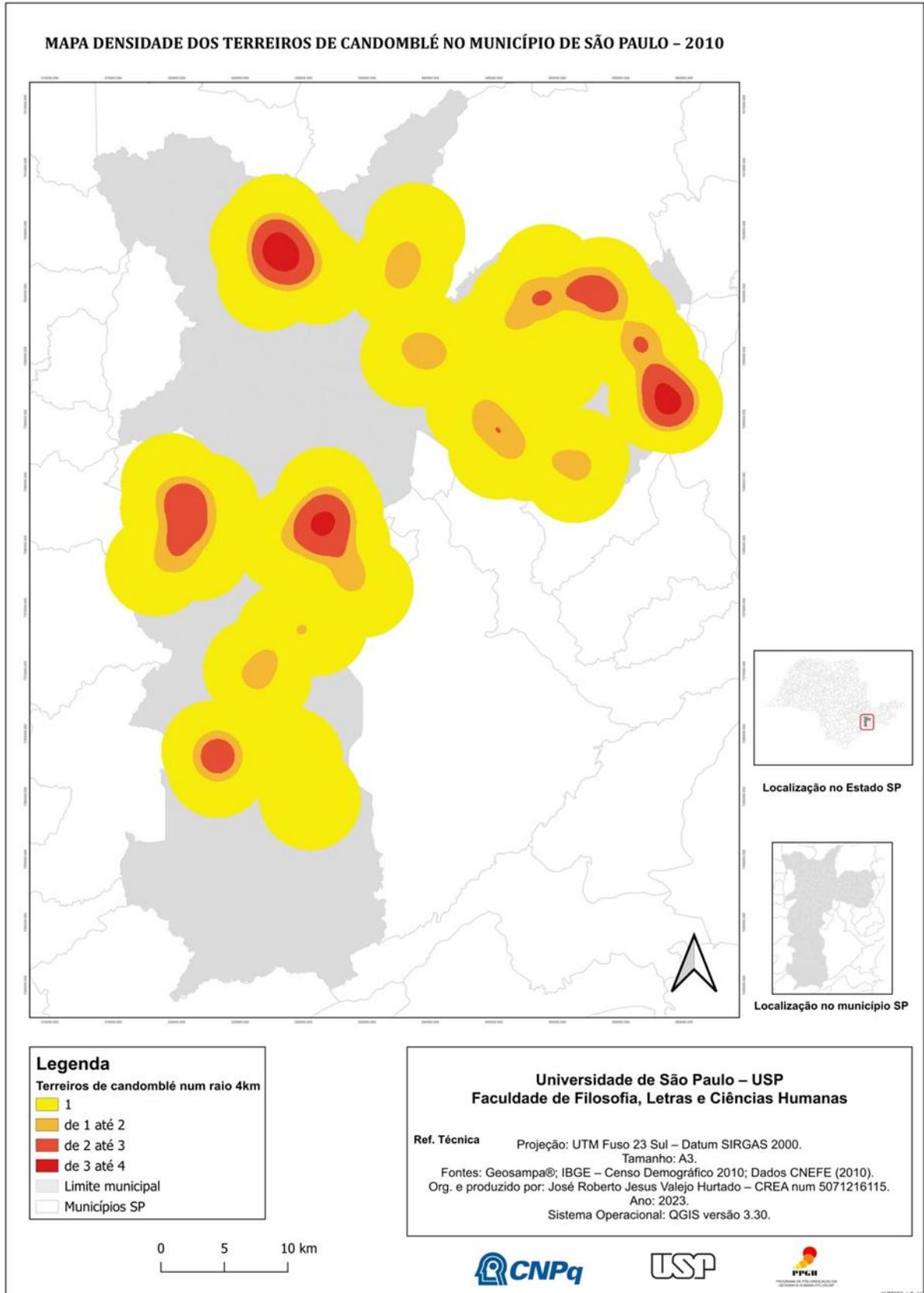
Mapa 6 - Localização dos terreiros de candomblé, umbanda e outras religiões afro-brasileiras no município de São Paulo - 2010



O mapa 6 (seis) apresenta os terreiros de candomblé, de umbanda e de outras religiões afro-brasileiras no município de São Paulo, tendo como base o censo demográfico de 2010. Entre as alterações espaço-temporais verificadas nas diferenças deste com aqueles nossos primeiros mapas de terreiros do século XX, está o evidente espalhamento de terreiros pela cidade e o completo desaparecimento dos terreiros de *candomblé-macumba*, tal qual se mostravam em nosso recorte. Outro fato é que aquela explícita aproximação com os rios também não surge mais nessa espacialidade atual dos terreiros. Obviamente que contribuíram para isso a degradação ambiental e poluição das águas desses rios, sobretudo do rio Tietê e do rio Pinheiros no *corpo central* da cidade, bem como o ocultamento de boa parte dos cursos d'água através do processo intensificado de urbanização, transformando muito deles em galerias subterrâneas ou com seus acessos dificultados, mesmo impossíveis, para a realização dos *preceitos* dessas religiosidades. Por outro lado, é notável a presença de terreiros, principalmente de candomblé (losango amarelo), nas proximidades, ou mesmo inseridos no interior das áreas de Mata Atlântica²⁹. Neste mapa, não estão diferenciados os tipos de candomblés (*nações*), realizamos essa espacialização de forma genérica, incluindo todas as derivações num único conjunto: o “candomblé”. Ressaltamos a importância e o uso de que fazem as religiões afro-brasileiras como um todo, nesse caso, e sobretudo o candomblé, desse bioma ameaçado, bem como a relação que têm esses espaços com as áreas de massas d'água na cidade, como é o caso da presença daqueles terreiros muito próximos à represa de Guarapiranga e/ou Billings. Importante mencionar que, de diversos pontos de vista, as comunidades de terreiro operam e se realizam como conservadores e mantenedores da biodiversidade das águas e florestas. O mapa evidencia que essa atuação se dá de forma mais acentuada em relação aos candomblés, quando comparados às umbandas (círculo azul), as quais se mostram mais inseridas ou adaptadas aos espaços mais densamente urbanizados da cidade. É possível observar isso no mapa 7, o qual apresenta os níveis de densidades dos terreiros de candomblé nas bordas da cidade, acompanhando sua expansão e localizando-se preferencialmente nas proximidades da Mata Atlântica.

²⁹ As áreas verdes no mapa 3 foram ressaltadas com base no estudo do Plano Municipal de Conservação e Recuperação da Mata Atlântica do Município de São Paulo (PMMA). Os dados espaciais desse plano estão disponíveis para consulta e download de arquivo na plataforma virtual Geosampa®.

Mapa 7 – Densidade dos terreiros de candomblé no município de São Paulo - 2010



Neste mapa 7 (sete), apresentamos a densidade dos terreiros de candomblé num raio de 4km. Aqui expomos, de forma mais nítida, o movimento característico dos candomblés de busca por áreas de urbanização menos acentuada. Observamos que é coincidente a presença das áreas de Mata Atlântica e a existência desse tipo de terreiro em suas proximidades. Se por um lado os terreiros de candomblés, através do mapa, nos sugerem a busca e instalação em áreas periféricas com maior acesso ao *verde* e aos corpos d'água, já os terreiros de umbanda sugerem a concentração de suas instalações nas áreas mais densamente urbanizadas, indicando um processo adaptativo maior desses últimos. Podemos observar esse movimento de contraste no próximo e último mapa.

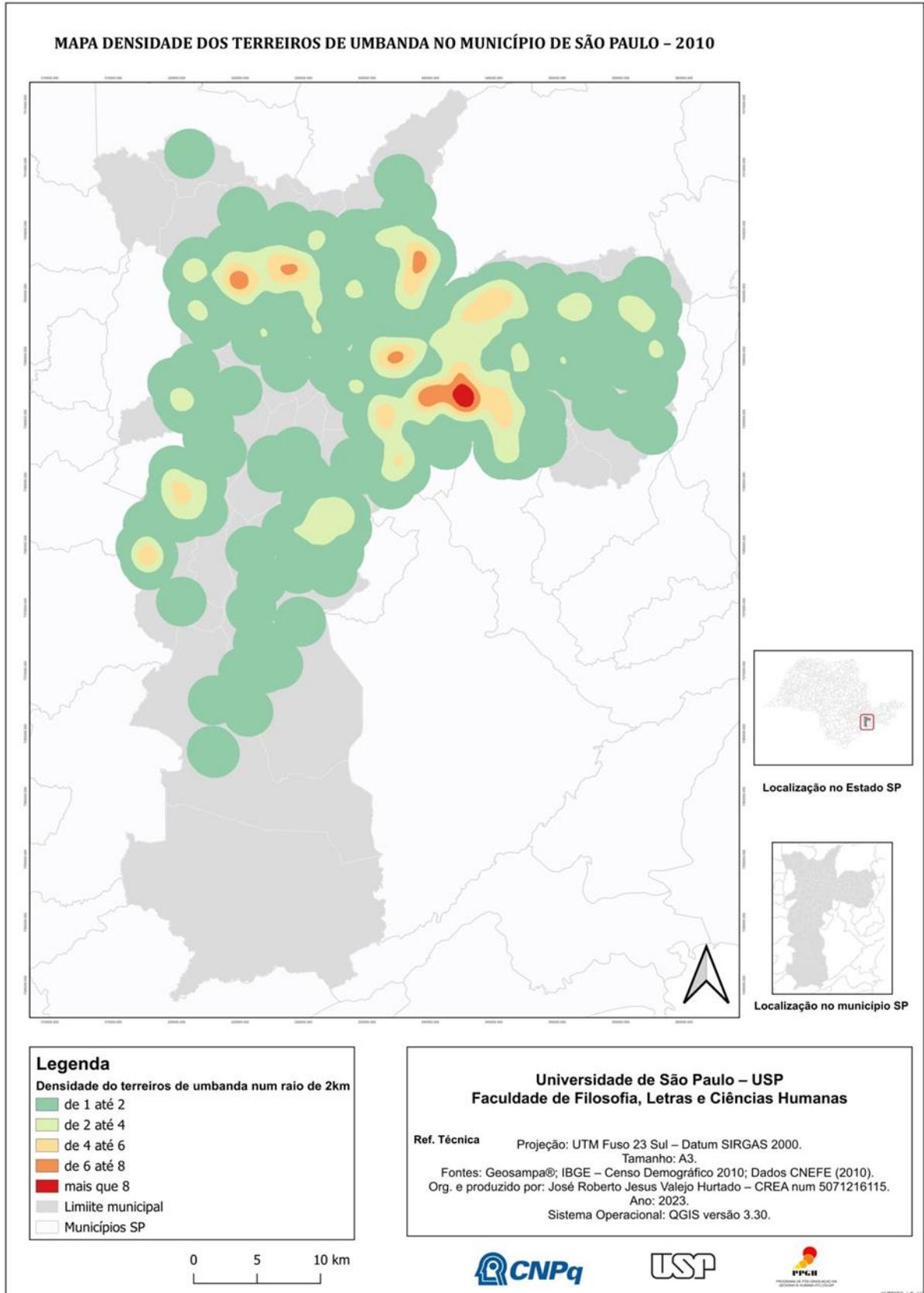
Os candomblés, em geral, por suas características ritualísticas específicas e, sobremaneira, diferenciadas das umbandas, dependem de forma intrínseca dos ambientes naturais. A umbanda, também, em certa medida, no entanto, mobiliza processos adaptativos maiores aos ambientes densamente urbanizados. Seria essa uma das heranças das extintas macumbas, visto ser a umbanda, em sua forma original, um culto de procedência banto, advindo muito provavelmente das macumbas? Seja como for, é nítido o *desenho* que faz os candomblés espalhados por São Paulo em sua espacialidade nas porções das extremidades da cidade. Sobre esse aspecto, elucida o antropólogo José Flávio Pessoa de Barros:

O exercício da fé nas divindades afro-brasileiras exige uma relação direta e estreita com o meio ambiente natural. O povo de santo é cada vez mais obrigado a deslocar-se para fora dos limites das cidades, à procura de locais e de espécies vegetais indispensáveis as suas práticas religiosas. Kosi ewé, Kosi òrisa (sem folhas não há orixás)... Esta situação onera a vida material dos adeptos e favorece a implantação de um sistema paralelo - o comércio - para a aquisição de bens (plantas) que antes estavam à disposição em espaços limítrofes ou inclusos nas comunidades. Na maioria das vezes, interfere também na vida espiritual dos participantes, ocasionando o adiamento e, às vezes, até a eliminação de certos rituais (...) a alteração ambiental é uma agressão ao patrimônio simbólico e social das comunidades-terreiro.³⁰

Isso, em certa medida, explica esse movimento dos terreiros de candomblé paulistano. Observa-se o oposto em relação às umbandas, tema tratado em nosso próximo mapa.

³⁰ BARROS: 2011, p. 43.

Mapa 8 - Densidade dos terreiros de umbanda no município de São Paulo - 2010



No mapa 8 (oito) é esboçada a densidade dos terreiros de umbanda num raio de 2km. Já mencionamos a respeito da maior adaptabilidade das umbandas aos espaços profundamente transformados no contexto de densa urbanização. Desse ponto de vista, nos parece mesmo ser possível a concepção de um terreiro de umbanda em pleno centro histórico paulistano, ao contrário do que se poderia supor em relação aos *candomblés*, em geral.

Supomos que essa espacialidade das umbandas, ou seja, seu estabelecimento em áreas mais densamente urbanizadas deve-se, para além das razões históricas, ao fato de que possam ter esses terreiros, em sua gênese, herdado os locais de preferência daqueles antigos terreiros de *candomblés-macumbas*. Referimo-nos, aqui, a respeito das ocorrências desses últimos naquela antiga São Paulo, cuja área central tinha seus espaços concorridos também por essas religiões. Lembramos o fato de a umbanda e parte de alguns tipos de *candomblés* terem sua procedência em matrizes religiosas de origem banto, como era o caso das macumbas, cuja expressividade abriu campo para a existência das umbandas e dos *candomblés* denominados congo-angola. Por essas razões que julgamos que o desaparecimento dos *candomblés-macumbas* da geografia da cidade, não necessariamente se efetivou, como que se tornou extinto, mas que possivelmente se rarefizeram as fronteiras definidoras de suas expressões rituais. Nesse sentido, observamos naquela lista de terreiros investigados por Prandi³¹, que daqueles 60 (sessenta) terreiros de *candomblé* visitados pelo pesquisador, aproximadamente 20 (vinte) deles tinham suas origens em *candomblé* de procedência banto, originalmente de São Paulo; ainda que no momento daquela pesquisa terem muitos daqueles terreiros apresentado outra expressão de *candomblé* ou mudança de culto. De toda forma, essa sugestão de continuidade carece ainda de investigações, mas não deixa de nos ir apresentando quais os percursos de uma religiosidade *organicamente* paulistana.

Nossas últimas considerações para este capítulo vão na direção do significado e sentido que têm a cartografia quando debruçada em aspectos que tangenciam o efêmero, o subjetivo, noutras palavras, o humano. Voltamos, assim, ao questionamento inicial deste capítulo. Nesse sentido, esbarramos nas limitações das representações cartográficas, pois como evidenciar visões de mundo observando apenas mapas? Tuan, por sua vez, também nos impele ao questionamento: “Até que ponto os mapas, com as suas fachadas frias, conseguem

³¹ PRANDI: 1991, p. 232 – 242.

transcrever e descrever a experiência e existência humana? Será que não há lugar para o lugar na cartografia?”³²

No entanto, realizamos o exercício de analisar, cartograficamente, o sentido simbólico que têm esses terreiros articulando-se, resistindo, existindo e perfazendo a cidade nos meandros de rios ou nos usos de que faziam/fazem das matas e das encruzilhadas.

³² Segundo Tuan (2011, p. 73, apud Seemann. Sobre Mapas e mundos: Yi-Fu Tuan e o olhar humanista sobre a cartografia, p. 125. 2020).

Capítulo VI – CONCLUSÃO: O ENCERRAMENTO DOS TRABALHOS

“Trilha, caminho, picada, pirambeira, palavra,
 promessa, parecer, palavrão
 Gozo, laracha, galhofa, cascalhada na brecha, no
 coito, trepa-trepa no vão
 Que o lançador só vai jogar agora
 A pedra que caiu, ontem, lá fora
 É dele pôr pra andar, é dele transformar
 Ê Àgbá, ê Adaguê
 Ê Elebô Aluvaíá
 Ê Tiriri, ê Marabô
 Ê é Laroyê”¹

Ao debruçarmos num século XX tão marcado pelo racismo antinegro, bem como por amputações e brutalidades de matizes diversos, nos torna quase que impossível evitar a evocação a Du Bois, que sentencia de forma assertiva em seu “*Almas da Gente Negra*”:

Aqui estão encerradas muitas coisas que, se lidas com paciência, poderão mostrar o significado estranho de ser negro agora, ao alvorecer do século XX. Esse significado não é desprovido de interesse para ti Gentil Leitor; **pois o problema do século XX é o problema da barreira racial.**²

É nesse sentido que, ao passo em que atingimos completamente nosso objetivo inicial, o de mapear os terreiros de *candomblé-macumba*, é que, simultaneamente, observamos, no percurso das investigações, que o preconceito antinegro baseado no racismo e expresso em uma de suas faces, na suposta *inferioridade do banto*, percutiu num inconsciente nacional de negação da importância cultural, política, linguística, filosófica e tudo mais que vem a ser reconhecido como *expressividade negra* e por conseguinte *banto* no Brasil e na América de forma geral.

No que se refere a esses *candomblés-macumbas*, mesmo vitimados pelo racismo pujante daquela distante época, observamos que ocorria certa persistência em se instalarem e se manterem próximos ou conectados preferencialmente aos cursos dos rios ou mesmo de se realizarem no interior das matas. Contudo, vimos que não apenas aqueles terreiros foram extintos ou transformaram a forma e conteúdo de seus cultos, como também essa prática observada em relação aos cursos d’água foi profundamente alterada. Isso se deu, não apenas pelas perseguições, apagamentos e silenciamentos, como também, obviamente, pela questão das dinâmicas urbanísticas da cidade, que tiveram como resultado os desmatamentos, degradação ambiental e poluição das águas (entre outros), dificultando sobremaneira a

¹ ÀGBÁ: 2017 – *Escumalha*.

² DU BOIS: 1999, p. 49. Grifo nosso.

realização das atividades. No entanto, por outro lado observamos que mesmo com a aparente extinção dos terreiros de *candomblé-macumba*, a característica fundamental das religiões afro-brasileiras em São Paulo foi mantida, que é essa conexão ou busca por áreas e ambientes naturais. Observamos que os candomblés atuais da cidade correspondem, no *sentido comportamental*, em relação à aproximação com a natureza, aos antigos terreiros de *candomblé-macumba*, esses, antes atuantes e de comum presença nas áreas centrais do município. Isso nos permite julgar que há uma *resiliência* nas religiões afro-brasileiras que faz com que elas operem constantes ressignificações, inclusive em sentido espacial, o que nos demonstrou e fez perceber que o único fenômeno hipoteticamente capaz de eliminar por completo, dos espaços, essas religiões de resistências é a completa eliminação dos ambientes naturais, visto a íntima conexão que essas tradições guardam com o que chamamos natureza, para a manutenção de sua existência. Contudo, no contexto atual de uma sociedade já transformada, essa ideia soa absurda, principalmente quando se observa as demandas cada vez maiores pela manutenção e preservação da biodiversidade. De outra perspectiva, isso coloca as religiões afro-brasileiras num tipo de vanguarda no debate da preservação de ecossistemas, não somente por *vocação* de serem mantenedoras deles, mas por também apresentarem respostas e um tipo de saída alternativa e inusitada, em certa medida, a um mundo que cada vez menos olha para si próprio e por essa razão adocece, física, psíquica e espiritualmente.

Concernente às nossas intenções nas investigações das gêneses do candomblé em São Paulo, cremos ter atingido parcialmente esse objetivo. Observamos que as religiões afro-brasileiras, sobretudo as macumbas em São Paulo, sofreram rupturas e descontinuidades de diversos matizes, o que parece ter favorecido a instalação de modelos de afrorreligiosidade externas ao município, como é o caso do surgimento e instalação do candomblé baiano em São Paulo na década de 1960 conforme acompanhamos. Insistimos ainda nas heranças culturais religiosas advindas dos jongos do sudeste, continuadas nas macumbas e provavelmente espelhadas nos candomblés paulistas. No entanto, esse percurso carece de aprofundamento investigativo e maior tempo de pesquisa.

Encruzilhada dos saberes: considerações finais

Alguém poderá, ainda hoje, se perguntar: como se pode falar de *macumba* sem, contudo, gerar espanto ou mesmo algum tipo de desconforto? Não ignoramos que isso, certamente, também compõe um dos resquícios do laborioso e, diga-se bem sucedido, processo de perseguição e apagamento que sofreu a religião que carregava esse nome. É fato

que tal *espanto* evidencia-nos aquilo que *ontem* era assombroso aos olhos de uma excludente sociedade, mas ainda *hoje* permanece igualmente estranho ou avesso àquelas mentalidades ainda cativas do cânone ocidental como referencial único das epistemologias.

Nesse sentido, falar de macumba pode ser visto com igual incômodo quanto falar de suas dimensões, os *candomblés-macumbas*. No entanto, sabemos que não somente por estranheza e distanciamentos, não se ousa abordar abertamente o tema, em locais públicos, como as escolas, universidades ou em feiras livres, mas e sobretudo por conta da *pecha* do racismo antinegro, da ignorância e das muitas e transversais desvirtualizações pelas quais passou o termo *macumba* ao longo dos tempos.

Contudo, vimos que a macumba apresenta-nos um léxico que, por si só, se configura em enunciados de epistemologias diversas, de *saberes* que, por sua ousadia e beleza, desafiam cânones engessados e inicia um contínuo processo anunciativo de *entroncamentos de saberes*, que balizam outras formas do existir. Para a Geografia, isso é caro, pois no contexto das *epistemologias das macumbas*³ o *espaço* e, por conseguinte, o *lugar* ganham destaque e importância: a encruzilhada onde se reverencia Exu... As matas das diversas divindades... Rios... Mares... O céu... Enfim, o mundo. Entendemos, aqui, que a *epistemologia da macumba* se mostra alicerçada em camadas diversas, em diversos entroncamentos. Vimos, ao longo do trabalho, a amálgama de culturas que se operavam nos terreiros e através deles transgrediam e ganhavam a rua e o mundo. Simas e Rufino *cantam o ponto*:

São os catiços (Povo da Rua) [Exus] que nos orientam a olhar o mundo de viés e a gargalhar das limitações arrogâncias das razões que se pretendem únicas. É nas encruzadas que se despacham as heranças do colonialismo, regadas a baforadas de fumaça, nuvens de marafo, farofas e vinténs. **É na encruzilhada de saberes que se praticam os ebós epistêmicos.**⁴

Nesse entroncamento, na encruzilhada dos caminhos, das ideias, teimosias, resistências, persistências e resiliências dos terreiros de *ontem* e *hoje*, em se manterem ativos, pulsantes, observamos os inconformismos e mesmo a *deseducação* própria dessas tradições em não admitirem silenciar-se, mesmo que isso signifique, ou tenha significado, mudanças profundas, *mágicas* e físicas. Nesses contragolpes próprios *do fazer macumbas e realizar saberes*:

³ SIMAS; RUFINO, 2018.

⁴ Ibidem, p. 23. Grifo nosso.

A encruzilhada é o tempo e espaço onde se desferem os contragolpes do homem comum. Lá se joga o punhal de ponta para cima, para que o mesmo caia de ponta para baixo. Os giros, dribles, negaças e virações são mais que necessários. Desobediência e inconformismo são também fundamentais para a produção de uma certa "cisma epistêmica" que favoreça a tática da deseducação.⁵

Esses contragolpes da macumba de encantarias e matizes diversos nos sugeriram alteridades capazes de se estabelecerem ousadamente no mundo, quer seja grafando espaços e lugares, quer seja fazendo ressoar os tambores, motivando corpos a dançarem e buscando longe deuses:

(...) as encruzas são perspectivas de mundo. Não só elas, mas todo o repertório de invenções que se amalgamam naquilo que chamamos de epistemologia das macumbas. É no chão batido, no bater cabeça, na pamba riscada, na fumaça das ervas da jurema, no sacrifício que encanta a vida que buscamos desconforto, alegria e conceito. As educações plantadas em nós como axé são a nossa centralidade e legado. Os tambores sincopados certamente explicam – em suas gramáticas de toques que falam sem palavras para que os corpos dançam – a viração que aqui defendemos: se eles não tocam, não somos.⁶

Por esses caminhos, vamos aos poucos destacando e pronunciando outras *anunciações* e conclusões, visto que, se por um lado a palavra *macumba* quando de uso dos *macumbeiros* - agora podemos dizê-lo, sem prejuízo interpretativo - antigos ou atuais tem sentido e significado positivos, quando muito uma zombaria cifrada, por outro lado, sabe-se das acepções negativas, repletas de racismos e de toda ordem de formas pejorativas que mentes desvairadas puderam conceber. Contudo, se ainda não dissemos, o fazemos agora: neste trabalho, macumba guardou o sinônimo de *cultura negra*, produzida e encantada por africanos e seus descendentes em território brasileiro e, não seria exagero dizer, mundo afora. Macumba, “como muitas palavras africanas, foi enfeitada negativamente pelo pensamento único eurocêntrico. Por isso, os negros lutam para libertá-la do “feitiço do mal” do preconceito e do racismo para retribuí-la ao seu verdadeiro significado, *a sua força mágica do “feitiço do bem”*.”⁷ Nesse sentido, o termo ganha força e *oxigena* novas perspectivas ou abordagens para a Geografia, que além de renovar o diálogo entre cultura e espaço, amplia percepções e se compromete com direitos sociais. Dessa forma, contribui-se para a revalorização do termo e todo o seu sentido e significado. Sobre isso Bas’ilele Malomalo pontua:

⁵ Ibid., p. 20.

⁶ SIMAS; RUFINO: 2018, p. 23.

⁷ MALOMALO: 2016, p. 134. Grifo nosso.

Coloco a macumba exatamente no meio da epistemologia da encruzilhada pela sua inspiração na fonte dos movimentos do Exu, orixá das religiões africanas e afro-brasileiras. **A epistemologia do Exu ou da encruzilhada permite estabelecer diálogos estéticos, políticos, epistêmicos, numa palavra, diálogos interdisciplinares e interculturais, e não muralhas. Todavia, sem perder a sua raiz, isto é, a sua história e a história da sua comunidade.**⁸

Portanto, o que a princípio, para alguns, poderia parecer não carregar sentido nenhum, que é debater o termo macumba, ou o *candomblé-macumba*, visto o extraordinário avanço científico e tecnológico que alcançou nossa sociedade, onde imperam com soberba a razão e o *ter* em detrimento do *ser*, conceber esta *encruzilhada epistêmica* entre razão, técnica, ciência, quer dizer Geografia, onde a macumba também se encontra e tem aí seu lugar, significa conceber essa *encruza* “como o processo de produção de uma estética política e epistemologia antirracista que se pautam na valorização do diálogo intercultural e interdisciplinar e que tem por finalidade a emancipação humana”⁹. Eis nossas anunciações, eis o *axé* da macumba *plantado* aqui, tal qual o fazem nos corpos e nos espaços sagrados dos inúmeros terreiros Brasil adentro.

⁸ Ibid., p. 136.

⁹ Ibid: 2016, p. 156.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹⁰

Referências das obras citadas

ABREU, Mauricio de Almeida. Cidade Brasileira: 1870 – 1930. In Maria Encarnação Beltrão Sposito (org). **Urbanização e cidades**: perspectivas geográficas. Presidente Prudente. UNESP/Gassperr.2001.

ÀGBÁ. Produção de Boca de Lobo. Intérpretes: Douglas Germano. Música: Douglas Germano. São Paulo: Boca de Lobo, 2017. (5 min.), son., P&B. Série Escumalha. Disponível em: <https://youtu.be/UkteYpltyjk>. Acesso em: 15 abr. 2023.

ANNAES DA CAMARA MUNICIPAL DE SÃO PAULO, 1920, São Paulo. **Annaes**. São Paulo: Typographia Piratininga, 1920. 811 p. Disponível em: https://www.saopaulo.sp.leg.br/static/atas_anais_cmsp/anadig/Volumes/an1920.pdf. Acesso em: 09 abr. 2023.

AUGRAS, Monique. **O Duplo de a Metamorfose**: A identidade mítica em comunidades nagô. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, 2ª ed.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Ewé o Osany**: o sistema de classificação de vegetais nas casas de santo Jêje-Nagô de Salvador, Bahia. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, São Paulo, 1982.

----- **A floresta sagrada de Ossaim**: o segredo das folhas. Pallas. Rio de Janeiro. 2011.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo. Livraria Pioneira Editora. Editora da Universidade de São Paulo. 1971.

¹⁰ Fazemos aqui menção ao MORE – Mecanismo Online para Referências –, a partir do qual foram elaboradas a maior parte destas referências bibliográficas. Trata-se de uma ferramenta pensada e desenvolvida para o uso das/os pesquisadoras/es, em parceria com a Biblioteca Florestan Fernandes da Universidade de São Paulo. Deixamos aqui explícito o nosso fundo agradecimento. Acesso: <https://more.ufsc.br/inicio>.

----- **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1973.

----- **O candomblé da Bahia: rito nago**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001

BROWN, Ras Michael. Walk in the feenda. In: Linda M. Heywood (org.). **Central africans in north America and caribbean**. United Kingdon: Cambridge University Press. 2002, p.289-317.

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE (Nova York). Ted - Ideas Worth Spreading (org.). **The danger of a single story**. 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?utm_campaign=tedspread&utm_medium=referral&utm_source=tedcomshare. Acesso em: 01 mar. 2023.

CLAY, Vinícius. **O Negro em O Estado da Bahia**: de 09 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1938. 2004. 80 f. Monografia (Especialização) - Curso de Comunicação, Jornalismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em: https://www.facom.ufba.br/pex/2003_2/Vinicius%20Clay%20Gomes/monografia.pdf. Acesso em: 17 nov. 2022.

CORREA, José Lobato. **A dimensão cultural do espaço**. Revista Espaço e Cultura, 1995. Disponível em <http://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/viewFile/3479/2409>> acesso em novembro de 2019.

CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé**: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 51-62, 2006.

CUNHA JR., Henrique. **NTU**. Revista Espaço Acadêmico, 108,2010, 81-92.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. 1.ed. 1984 – 2. ed. Rev. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DU BOIS, William Edward Bughardt. **As almas da gente negra**. Rio de Janeiro. Lacerda Editora. 1999.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, [1992?].

----- **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia. Trad. Maria Adozinda Oliveira Soares. 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador. EDUFBA. 2008.

FILHO, Sylvio Fausto Gil. **Espaço sagrado: estudos em geografia da religião**. Curitiba: Ibpx. 2008.

GIROTO, Ismael. **O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nâgó**. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999. doi:10.11606/T.8.1999.tde-20062011-140307. Acesso em: 2017-03-09.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou – A tradição viva. In **História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África**. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. São Paulo, Ed. Ática/UNESCO, 1980.

HEYWOOD, Linda M. Introdução. In. HEYWOOD, Linda M. (org) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, p. 24. 2009.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014. 200 p. Ilustração de: Vinicius Rossignol Felipe.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.**

----- **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2012, p. 72.

MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. **Crime e Escravidão: Trabalho, Luta e Resistência nas Lavouras Paulistas (1830 – 1888)**. 2 ed. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2014.

MALOMALO, Bas'ilele. Macumba, macumbização e desmacumbização. In: SILVEIRA, Ronie Alexsandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (org.). **A religiosidade brasileira e a**

filosofia. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 13 2-160. Disponível em: <https://www.editorafi.org/>. Acesso em: 14 abr. 2023.

MANZONI, Francis Marcio Alves. *Campos e cidades na capital paulista: São Paulo no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX*. In **História & Perspectivas**. Uberlândia (81-107). 2007.

MBEMBE, Achile. **Crítica da razão negra**. Trad. Marta Lança. Atígona. Lisboa, Portugal. 2014. MOREIRA, Ruy. **Pensar e ser em geografia**: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. 2 ed. Contexto. São Paulo. 2013.

MARINS, Luiz L.. **Orí, o único que acompanha seu devoto**. 2016. Recitado pelo babalaô Alawonifa Animasaum Oyedele Isola. Tradução de Luiz L. Marins. Disponível em: <https://luizlmarins.wordpress.com/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

MATORY, J. Lorand (Rio Grande do Sul). **Yorubá**: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. **Horizontes Antropológicos**: Corpo, doença e saúde, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 263-292, out. 1998. Quadrimestral. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000200013>. Acesso em: 12 nov. 2022

MILLER, Joseph C. África central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: Linda M. Heywood (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 29 - 80.

MOURA, CLOVIS. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo. Edusp. 2013.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1996.

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé**: imagens em movimento São Paulo - Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. 272 p. Tradução Leila de Aguiar Costa.

ORÍ. Direção de Raquel Gerber. Roteiro: Beatriz Nascimento. Música: Naná Vasconcelos. São Paulo: Raquel Gerber, 1989. (93 min.), son., color.

PADUA, Leticia Carolina Teixeira. **A geografia de Yi-Fu Tuan**: essências e persistências. 2013. Tese (Doutorado em Geografia Física) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-09122013-114313. Acesso em: 2023-05-24

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

PESSOA, D. F. O processo de retificação do rio Tietê e suas implicações na cidade de São Paulo, Brasil. **Paisagem e Ambiente**, [S. l.], v. 30, n. 44, p. e158617, 2019. DOI: 10.11606/issn.2359-5361.paam.2019.158617. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/paam/article/view/158617>. Acesso em: 4 abr. 2023.

PETRONE, Pasquale. A cidade de São Paulo no século XX. **Revista de História**, Brasil, v. 10, n. 21-22, p. 127-170, june 1955. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36445>>. Acesso em: 09 mar. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v10i21-22p127-170>.

PRANDI, José Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.** Hucitec. Editora Universidade de São Paulo. 1991.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro.** 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. 434 p. 1 v. (5º). Brasiliana - Vol. 188 - Bibliotheca Pedagogica Brasileira.

ROSA, João Guimarães. **Sagarana.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. 413 p.

ROSENDAHL, Zeny. **Uma procissão na geografia.** Rio de Janeiro. EDUERJ. 2018.

----- **Porto das caixas: espaço sagrado da baixada fluminense.** São Paulo. 1994, 232 f. Tese(Doutorado em Geografia) Universidade de São Paulo, 1994.

SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014. 176 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Retrato em branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** 2 ed. Companhia das Letras. São Paulo. 2017.

SEEMANN, J. Sobre mapas e mundos: Yi-Fu Tuan e o olhar humanista sobre a cartografia. **Geograficidade**, v. 10, n. 2, p. 122-128, 31 out. 2020.

SILVA, Marcelo Vitale Teodoro da. **Territórios negros em trânsito: Penha de França - sociabilidades e redes negras na São Paulo do pós-abolição.** 2018. Dissertação (Mestrado em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/D.8.2019.tde-27032019-170741. Acesso em: 2023-06-08.

SILVA, Salomão Jovino da. **Memórias sonoras da noite.** 2005. 431 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas.** Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124 p.

SLENES, Robert Wayne Andrew. **Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana.** In: PACHECO, Gustavo; LARA, Silvia. *Memória do Jongo.* Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: Cecult, 2007.

----- **Malungu, Ngoma Vem!:** África Coberta e Descoberta No Brasil. *REVISTA USP*, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

----- **Na senzala, uma flor:** esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX / Robert W. Slenes. 2º Ed. Corrig. – Campinas, SP. Editora da Unicamp, 2011.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade:** A forma social negro-brasileira. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda. 1988.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit:** arte e filosofia africana e afro-americana. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo. Biblioteca do Museu Afro Brasil. 2011, 280 p

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia:** um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Livia de Oliveira. Eduel. Londrina. 2012.

----- **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. 1930. Tradução de Livia de Oliveira, São Paulo: Difel, 1983.

VANSINA, Jan. Prefácio. In: Linda M. Heywood (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 7- 9.

VERGER, P. Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Corrupio. Salvador, 1997.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940).** 1997. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. doi:10.11606/T.8.1997.tde-02082012-122254. Acesso em: 2017-06-05.

----- **Práticas religiosas, errância e vida cotidiana no Brasil (finais do século XIX e inícios do XX).** – São Paulo: Intermeios; USP-Programa em História Social. (Coleção Entr(H)istória), 2018.

Referências bibliográficas dos periódicos consultados/citados¹¹

- A GAZETA S.PAULO.** São Paulo, 21 jan. 1925. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.
- São Paulo, 27 fev. 1933. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.
- CORREIO DE S.PAULO.** São Paulo, 02 jun. 1933. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- São Paulo, 09 de ago. 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- São Paulo, 07 de nov. 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- São Paulo, 13 de nov. 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- São Paulo, 01 dez. 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023
- São Paulo, 03 dez. 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023
- São Paulo, 04 de dez. de 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023
- São Paulo, 20 de dez. de 1934. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023
- São Paulo, 06 de fev. de 1935. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023

¹¹ Neste item constam todos os periódicos que serviram de apoio para localizarmos e mapearmos, os quais compuseram as bases para a cartografia dos terreiros de *candomblé-macumba* em São Paulo.

----- São Paulo, 28 de out. de 1935. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 17 jan. 2023

----- São Paulo, 29 ago. 1936. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

----- São Paulo, 03 abr. 1937. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

----- São Paulo, 17 abr. 1937. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

----- São Paulo, 20 mai. 1937. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 12 jan. 2023.

----- São Paulo, 22 mai. 1937. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

CORREIO PAULISTANO. São Paulo, 28 jan. 1931. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 13 nov. 1934. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 12 out. 1935. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 16 out. 1937. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 06 fev. 1938. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 26 set. 1943. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 24 dez. 1944. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

DIARIO DA NOITE. São Paulo, 20 mar. 1948. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

DIARIO DA NOITE. São Paulo, 03 ago. 1949. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

DIARIO NACIONAL. São Paulo, 08 ago. 1929. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

----- São Paulo, 21 jan. 1931. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

----- São Paulo, 28 jan. 1931. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

----- São Paulo, 24 fev. 1931. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

----- São Paulo, 07 jun. 1931. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023.

DIARIO NACIONAL: A Democracia em Marcha. São Paulo, 21 jan. 1931. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

JORNAL DE NOTÍCIAS. São Paulo, 29 jul. 1948. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 05 ago. 1948. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 20 ago. 1948. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 31 ago. 1948. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

----- São Paulo, 01 out. 1948. Disponível em:
<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 09 abr. 2023.

O COMMERCIO DE SÃO PAULO. São Paulo, 20 set. 1901, p 7. Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023

----- São Paulo, 21 set. 1901, Disponível em:
<http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 16 abr. 2023