

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP**  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

**CURSO: GEOGRAFIA**

**TRABALHO DE GRADUAÇÃO INDIVIDUAL – TGI**

**A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO: TERREIROS DE  
MACUMBA E DE CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO NA PRIMEIRA  
METADE DO SÉCULO XX**

**ORIENTADOR: Prof. Dr. RODRIGO RAMOS H. FELIPPE VALVERDE**

São Paulo  
2017

**DISCENTE: JOSÉ ROBERTO JESUS DA SILVA**

---

**A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO: TERREIROS DE MACUMBA E DE  
CANDOMBLÉ EM SAO PAULO NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX**

*Dedicado à Obaluaye*

## **Agradecimentos**

Atoto!

Agradeço fundamentalmente ao dono dos corpos, senhor dominador das doenças e soberano da terra, Obaluaye! Por toda a inspiração recebida e pelas pessoas que fez cruzar meus caminhos para que eu pudesse dar conta desse recado. Atoto!

À minha mãe Marinalva, pelo apoio incondicional que sempre me deu na vida, sobretudo quando do meu acesso à universidade. Por sempre ver em mim uma estrela cheia e reluzente!

Às professoras doutoras Sidineide Manfredini e Sônia Maria Furian pelas longas e prazerosas conversas travadas no laboratório de solos da Faculdade de Geografia da USP, sem as quais não ganharia força nem corpo esta semente que elas regaram e testemunharam crescer.

À professora doutora Cristina Wissenbach, pelos valiosos ensinamentos sobre a diáspora africana e seu reflexo nas Américas e por sempre ser uma magnífica porta de entrada para seus negros alunos ávidos de saber!

Ao meu pai e babalorixá Muxalá, pelos esforços e apoios incondicionais de me ver crescer e conquistar meus espaços e pela importância de suas orientações na elaboração desta pesquisa!

Aos meus amigos, companheiros e parceiros de caminhada, lutas, vitórias e copos, Larissa Ibumi Moreira, Jamille Santos Conceição, Marcelo Vitale e Thaís Avelar. Por dividirem o mesmo teto que o meu na universidade e por isso mesmo termos profundamente trocado tantos conhecimentos e saberes diversos, que sem dúvida me formaram!

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos meus vários amigos de dentro e fora do âmbito universitário, pelas inúmeras conversas travadas e orientações recebidas, as quais me fizeram muito refletir sobre os caminhos desta pesquisa!

José Roberto Jesus da Silva  
(José Roberto Şadé)

## **Resumo**

A presente pesquisa é o resultado das investigações das espacialidades das tradições afroreligiosas do candomblé e da macumba paulista da primeira metade do século XX. Buscou-se abranger o Estado de São Paulo, sobretudo o município de São Paulo. Desta forma, evidenciamos as relações, muitas vezes de tensão, dessas religiões afrobrasileira travadas neste espaço geográfico. Empreendeu-se uma tentativa de compreensão e interpretação, a mais ampla possível, da gênese e da formação da macumba paulista, bem como do candomblé no contexto da ainda recente pós-abolição da escravidão no Brasil. Esta pesquisa simultaneamente evidencia qual o significado e o sentido social destas tradições, presentes no Sudeste brasileiro, neste contexto histórico.

**PALAVRAS CHAVE:** Geografia. São Paulo. Religião. Afropaulista. Candomblé. Macumba.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	2
CAPÍTULO 1 – OS JORNAIS E A DELEGACIA DE COSTUMES E JOGOS: DUAS INSTITUIÇÕES, UM ALVO.....	4
CAPÍTULO 2 – MACUMBA E CANDOMBLÉ NO SUDESTE, FACES DA MESMA ACEPÇÃO.....	16
CAPÍTULO 3 – A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO: <i>AFROGEOGRAFIAS</i> .....	29
Mapa 1 .....	37
Mapa 2.....	38
Mapa 3 (BASTIDE: 1973).....	39
CONCLUSÃO .....	41
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	46

## INTRODUÇÃO

Do mesmo modo que o movimento do Sol interfere na leitura que temos do espaço, é o movimento do Homem que acaba por definir o caráter específico do Lugar. É a sua apropriação pelos diferentes usos e hábitos culturais que lhe confere a sua identidade. O Lugar é um ponto de encontro de homens e culturas, e, ao mesmo tempo, de usos que dão suporte à sua existência e que definem a cadência do passar do tempo<sup>1</sup>.

O conceito de extroversão<sup>2</sup>, presente numa recente literatura historiográfica, para conceber as dinâmicas de apropriação e de recriação de identidades no próprio continente africano, nos parece ser o mais acertado no que tange a produção de conhecimento, em especial o científico, para a compreensão da integração de sociedades africanas entre si, ou com sociedades externas ao continente africano, como a europeia, bem como e sobretudo a americana, no contexto diaspórico.

No século XVIII, a África Centro-Occidental é vista pelas principais metrópoles europeias como área essencial no que se refere ao tráfico de negros enquanto escravizados para suas colônias americanas. Desta área partiram negros que dispunham de diversos elementos cosmológicos, bem como filosóficos, os quais serão fundamentais na constituição das formas religiosas no Brasil, em especial a do Sudeste. Vale ressaltar que o tráfico de negros escravizados por europeus ocorria não somente através do oceano Atlântico, mas também pelo oceano Índico, chegando ao Moçambique (HEYWOOD: 2009).

Neste sentido, a afroreligiosidades presente no Sudeste do Brasil, mais especificamente a afropaulista ainda é campo instigante a ser explorado e desvendado em suas nuances, sobretudo da perspectiva geográfica. Buscamos nos debruçar sobre este grande tema na tentativa de revelar seus espaços de atuação, de perscrutar o universo mítico religioso das populações negras afrodescendentes paulista, bem como suas abrangências e territórios, tomados no sentido de campo de forças e disputas no seio das relações sociais em São Paulo.

---

<sup>1</sup> PIRES, Almicar de Gil e. O Entendimento poético do lugar como pequeno cosmos. (Inter-relação cultura-paisagem-arquitetura). no 7, p 8. 2010.

<sup>2</sup> Conceito explorado pelo africanista baiano Paulo Fernando de Moraes Farias, no contexto do início do tráfego saheliano. Extroversão foi o termo usado para designar as apropriações, em seu amplo sentido, culturais, econômicas e políticas, do sujeito externo a determinados espaços. Trata-se de relações não passivas.

Neste contexto é que observamos remotas manifestações da religiosidade negra em São Paulo já nos são conhecidas. Maria Helena P. T. Machado é uma das pesquisadoras que nos aponta importantes sinais a respeito disto, ainda na São Paulo do 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 isto 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.** (MACHADO: 2014, p. 187, grifo nosso).

Imperativo, perscrutar este universo da religiosidade afropaulista, no que toca o nosso tema, o das macumbas e candomblés, compreender sobretudo sua conformação espacial e entender seus mecanismos de atuação, suas lutas e disputas num ambiente absolutamente pautado por relações cada vez menos pessoais ou humanas, imbricado pelo jogo dos interesses políticos e econômicos



## CAPÍTULO I – OS JORNAIS E A DELEGACIA DE COSTUMES E JOGOS: DUAS INSTITUIÇÕES, UM ALVO

A pesquisa que ora apresentamos esta ainda em seu processo inicial. Por uma questão temporal, e de acertos de agenda, poderemos possivelmente não abarcar completamente todo o sentido ou objetivo que a priori nos comprometemos e que gostaríamos que assim fosse realizado. Investigamos um sem números de documentos em arquivos na cidade de São Paulo, entre eles os relatórios de prefeitura, nos valem de publicações da Revista do Arquivo Municipal, bem como algumas entrevistas de antigos sacerdotes de terreiros, para com isso chegarmos num maior entendimento possível da questão dos candomblés. Contudo, buscamos lançar inicialmente apenas algumas diretrizes no entendimento de nosso “objeto”, o candomblé paulista na primeira metade do século XX, para futuramente poder efetivar outro trabalho de pesquisa (mestrado), servindo esta como uma espécie de “embrião”, a semente que corajosamente lançamos. Esperamos que no decorrer das linhas deste trabalho isto se torne mais claro, ao passo em que demonstraremos o que conseguimos levantar até aqui.

Iniciamos nosso relatório por uma primeira evidencia: o paulista Anacléto de Jesus Martyr tem sua vida narrada pelo jornal Correio Paulistano<sup>3</sup> de 1937. É através desta narrativa jornalística que temos conhecimento sobre a existência, no município de São Paulo, de uma antiga tradição entre as populações afro-brasileiras. No trecho que nos interessa e, que diz respeito esta pesquisa, destacamos: “*Jesus-Martyr é livre pensador. Frequenta o centro espírita “Luz e Perdão”, assiste missa nos Enforcados e o **candomblê do alto da Penha**. Vae no candô, porque a cachaça é boa (...)*”<sup>4</sup> (grifo nosso).

A presença de um candomblé<sup>5</sup> no alto da Penha, sobretudo nesse período, suscita-nos o interesse de uma pesquisa mais detalhada ou mais aprofundada sobre as formas religiosas das tradições afro-brasileiras em São Paulo. Antes, porém, a respeito de nossa temática,

---

<sup>3</sup> Um importante banco de dados jornalísticos (hemeroteca digital) da Biblioteca Nacional, atualmente se faz possível acessar através do link: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Este banco de dados, pela facilidade tecnológica de acesso, se tornou um poderoso instrumento de pesquisa. Dando dessa forma uma nova ferramenta de análise na compreensão do pensamento social em tempos já transcorridos. A “inovação” esta em possibilitar ao pesquisador buscar por palavras chave, via internet, nos jornais digitalizados. Alterando assim nosso tempo de pesquisa e a busca por este tipo de fonte, agora centralizadas e de acesso facilitado. Pesquisadores de gerações anteriores não tiveram isto como ferramenta e é isto que nos possibilitou desenvolver um trabalho razoavelmente concreto.

<sup>4</sup> Correio Paulistano, quinta feira, Dezembro de 1937.

<sup>5</sup> Usaremos neste trabalho letra maiúscula para o termo “candomblé” quando nos referirmos à instituição religiosa como um todo e inicial minúscula para designarmos terreiros ou congregações específicas.

vejamos outros aspectos importantes de serem colocados e mais ou menos esclarecidos para podermos seguir em nossa reflexão, iniciamos isto, a partir de uma contextualização do próprio o Candomblé.

O processo de formação do Candomblé<sup>6</sup> no Brasil é o resultado da conjugação de diferentes formas étnicas, oriundas da forçada diáspora africana. Trata-se de formas expressivas de religiosidade, de memória e de identidade africana, engendrada por cativos e ex-cativos africanos. Sobre este processo, 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 culturais (PARÉS: 2007, p.109).

Observamos nisto a organicidade e a busca pela ancestralidade, no Brasil, através das cosmovisões e das culturas africanas e afrobrasileiras<sup>7</sup>, as quais têm no espaço o seu elemento fundamental de manifestação, existência, ligação e de interação espiritual. Nesse sentido, o “filho de santo”<sup>8</sup> por carregar em seu próprio corpo a forma divinizada da natureza e dos ambientes naturais, concebida através dos complexos processos de iniciação, torna-se parte complementar da organicidade da natureza e suas manifestações. Dessa forma, os sujeitos sociais destas culturas qualificam os espaços de suas atuações, como enfatiza 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 idéia 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 torna-se eventualmente bons parceiros na História americana. (SODRÉ: 1988, p.63).

---

<sup>6</sup> 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).

<sup>7</sup> 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, lançaram as bases e “fizeram escola” neste campo.

<sup>8</sup> Forma pela qual também é conhecido o adepto do candomblé.

Neste sentido, ressaltamos que diversas tradições africanas e afrobrasileiras guardam intrínseca relação com o ambiente e com a natureza onde quer que se manifestem. A exemplo dos povos bantos, centro africanos<sup>9</sup> largamente escravizados 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, rochas, etc. Por sua vez, os povos iorubas<sup>10</sup>, outro grupo africano escravizado no Brasil posteriormente aos bantos, têm seu correspondente aos espíritos da natureza na figura dos orixás, ancestral mítico, também relacionados às águas, à terra, ao ar, ao fogo, etc. (GIROTO: 1999, p. 159). Por exemplo: Exu, o deus dos caminhos e do movimento; Iemanjá, divindade das águas; Oxóssi, divindade da caça e das florestas (VERGER: 1997); Mavambo, o deus das estradas nos bantos; Catende, a divindade banto das ervas e florestas (BASTIDE: 1973). Apenas para citar algumas das divindades africanas em território brasileiro, aliás, muito populares, das quais guardam em si evidente e fundamental aspecto geográfico, ainda não muito investigado pela ciência geográfica.

No que tange estas cosmovisões e a área de interesse deste trabalho, São Paulo, observamos já entre os primeiros estudos no Brasil do antropólogo Roger Bastide, num relato colhido na época, uma face desta relação presente na religiosidade afropaulista:

(...) 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. (BASTIDE: p. 199-200, 1973) (grifos nossos).

Neste sentido, de lugar de culto, segundo Bastide (2001, p. 78) ao investigar o Candomblé da Bahia em sua forma organizada e já institucionalizada, aponta que “cada candomblé é obrigado a adaptar-se ao sítio onde está construído, no alto de uma colina, no

<sup>9</sup> São os povos que ocupam a área central do continente africano. Entre essas áreas estão Angola, República Democrática do Congo e Moçambique.

<sup>10</sup> Foram os povos escravizados e importados para o Brasil, oriundos da África Ocidental, de áreas como, as atualmente conhecidas, Nigéria, República do Benim.

flanco de uma elevação; e também às dimensões às vezes extensas, outras vezes mais restritas, do terreno que possui”. 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 extra-muros. Essas dimensões representam contrapontos às dinâmicas culturais embutidas nos processos de urbanização. Barros (1982), coadunando com Bastide (2001), 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”.

Observamos que em São Paulo a questão se dava de outra forma, obviamente devido às perseguições e às discriminações impressas na sociedade. Nesse sentido, no que nos pareceu ser uma carta direcionada ao historiador(?) paulista Carvalho Franco publica no Correio de S. Paulo e assinada por “New Rox”, numa coluna intitulada “*O Pemba*”, encontramos uma clara descrição de uma manifestação semelhante à observada por Bastide na floresta:

Sob os raios opalinos da lua que espancava o borrão escuro da noite, os corpos negros dos bruxos se estorçam na dança mágica da macumba.

**Cortando o silêncio da floresta adormecida, os acordes da “tambóia” e as palavras do ritual enfeitiçam e apavoram!**

O “invultamento” se iniciara com os primeiros passes de “anhenguê”. Num ritmo misterioso, sons que mais se assemelham a grunhidos, cadenciavam a dança. Busto dobrado, aos saltos, movimento de réptil e do homem, tomando o centro do grupo, “anhengue” com voz rouca inicia a cerimônia (...) <sup>11</sup> (grifo nosso).

Por se tratar de uma veiculação em jornal da época nos faz pensar serem estas cerimônias mais frequentes do que imaginamos nos arredores mais afastados e nos espaços de mata presentes em São Paulo naquele contexto. E isto de fato se confirma na medida em que fomos avançando em nossa investigação. O jornal Diário 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 há 5 anos naquele macabro local*”. Não obstante seu conteúdo discriminatório, a notícia traz detalhes sobre um culto “misterioso”, o qual fora identificado pela polícia de costumes como macumba. Nos chama atenção por ser este um raro momento, até aqui, encontrado por nós em que se pode vislumbrar minimamente

<sup>11</sup> Correio de S. Paulo, terça-feira, 21/11/1933.

o ambiente interno, a partir da descrição jornalística, de um espaço da macumba paulista. Esta que naquela ocasião se dava no subterrâneo do que era um “*casebre*”, num 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 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 orifício que servia de entrada á galeria subterrenea.

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]<sup>12</sup>.

É possível que as perseguições imprimidas pela polícia de Costumes e Jogos, bem como a “humilhação social”, pela qual passava os detentores destes saberes, fosse um excelente motivo para que certas cerimônias não fosse, ou não pudessem ser reveladas abertamente ao público. “*Sinais cabalísticos*”, “*triangulos*” presença de símbolos como a cruz, o “*signo de Salomão*”, que pode nos indicar elementos sincréticos nesses cultos, bem como a presença dos pontos riscados da macumba (BASTIDE: 1973). De toda forma, nos chama atenção as tentativas de desacreditar ou mesmo rebaixar estas manifestações, bem como criminalizar o responsável por aquele culto, por uma morte ocorrida há anos naquele local sem, contudo, a tal “reportagem” apresentar uma prova sequer que que mostrasse a culpabilidade de Alvaro de Souza. Ressaltamos isto, não à toa. Em muitos registros encontrados nos jornais que evidenciava a presença de candomblés ou macumbas em tal e tal lugar, a maioria deles surgia pela ótica pejorativa ou de ataque, porém quando analisados com mais cuidado observamos que estes núcleos promoviam um fundamental trabalho de ressignificação religiosa, bem como serviam de acalento e conforto espiritual e de saúde

<sup>12</sup> Diário Nacional – S. Paulo, quarta-feira, 21 de Janeiro de 1931.

física, para um, talvez, enorme público, o qual não encontrava respostas no cotidiano citadino a cerca de suas fundas inquietações. No excerto acima podemos ter uma vaga ideia disto ao observar a inscrição naquela galeria: “*REGNUM DEI*”, do latim “O Reino de Deus”.

Neste sentido, para as autoridades e a “opinião pública” estas manifestações religiosas, ainda na época não bem compreendidas, tampouco respeitadas, era de fato uma preocupação social evidente e espalhada através dos jornais em, cada vez mais, costumeiras “chamadas” que ocupavam largos espaços nestes editoriais. Não é sem motivos que numa manhã de sexta-feira 13, nos perguntamos se isso foi mesmo por acaso, o Correio de S. Paulo anuncia 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 extendendo sobre São Paulo como uma praga das mais nocivas (...)*”<sup>13</sup>.

Por onde vão, em São Paulo, mais precisamente se estendendo e se permanecendo estes núcleos? Eis a questão geográfica inicial, na qual nos detemos. Encontramos parte da resposta ao nos deparar com o exercício de comparação entre o espiritismo e as macumbas publicado em mais uma notícia de jornal:

S. Paulo não possui favelas, mas seus bairros longínquos, seus suburbios, seus cortiços abrigam mandigueiros, curandeiros ignorantes que se intitulam espíritos, “mensageiros do além”, “invisíveis” e médiuns representantes autorizados na terra de “Pae Jacob” e um sem numero de outros “paes”... São os “centros espíritas”, são as “macumbas”... (...) <sup>14</sup>.

Ora, já supúnhamos que algo tão indesejado socialmente apenas podia ocupar as bordas, em seu amplo sentido, de uma sociedade que se mostrava absolutamente excludente. “*S. Paulo, apesar de suas prerrogativas de capital adeantada, está cheia de antros dessa natureza, espalhados pelos porões e cortiços dos bairros distantes*”<sup>15</sup>. Contudo, como já dissemos, São Paulo estava repleto desses núcleos, quer nas áreas periféricas, quer nas áreas, mais centrais da cidade. Importante ressaltar que a São Paulo desta época ainda se mostrava, em sua feição geográfica, não absolutamente conectada por vias ou pontes, de toda forma registramos na área central um curioso caso de um centro espírita que fora fechado pela polícia de Costumes e Jogos umas três vezes. Estes registros foram encontrados em diferentes

<sup>13</sup> Correio de S. Paulo, sexta feira, 13 de Julho de 1934.

<sup>14</sup> Correio de S. Paulo, 22 de Janeiro de 1936.

<sup>15</sup> Correio de S. Paulo, Sabbado, 17 de Abril de 1937.

momentos da pesquisa e demos conta deles quando iniciamos as correlações de dados. Trata-se do centro “*O Tribunal Espírita da Justiça Divina Universal*”<sup>16</sup>, localizado à Rua da Consolação, 177, o qual era presidido pelo(a) sr(a) Spadoni, que ali segundo as autoridades daquela polícia “*ficou apurado o baixo espiritismo*”. No entanto este centro continuo suas tarefas cotidianas e curiosamente “*enviaram á Delegacia de Costumes, um convite para uma sessão que se realizaria*”. No entanto apesar de assistirem a tal “*sessão*” os inspetores fizeram presas as pessoas que “*se encontravam na macumba*”.

A turma dos baixo-espiritas pelo seu elevado numero numero assustou os guardas do xadrez do Gabinete, que julgaram ser aquillo, uma quadrilha. Iam requisitar reforço para o policiamento, mas quando souberam tratar-se de macumbeiros, julgaram isso desnecessário, pois esta mais do que visto que se elles quizerem, as portas do xadrez abrem-se como que por magia.

Apesar de não oferecer nenhuma informação mais detalhada sobre a organização deste culto, do qual não podemos fazer especulações sobre sua matriz, se africana por parte da macumba, ou européia tendo o espiritismo, talvez kardecista, como base, uma coisa nos chama a atenção; é sua constituição de organização coletiva e a presença nesta de grupos denominados pejorativamente de “*macumbeiros*”. Suspeitamos ser isto um exemplo de uma forma orgânica com intenções de driblar ou ao menos “maquiar” um possível terreiro, ou seja, uma ferramenta que servia de disfarce, uma forma de driblar a autoridade policial. Ao provocar denuncia, os jornais também evidenciam, ou deixam escapar interpretações plausíveis. Ora, “*um sem numero de outros “paes”... São os “centros espiritas”, são as macumbas*”. Evidentemente quer apontar organizações, as quais têm uma centralidade e liderança na figura do “pae”, como vemos nos terreiros de candomblé baianos daquele mesmo tempo ou nos próprios candomblés paulistas da atualidade.

É neste sentido que ressaltamos que além da evidência espacial feita pelo o *Correio de S. Paulo*<sup>17</sup>, num subtítulo da matéria em questão, denominado *CONDOMBLE*<sup>18</sup>, nos oferece também um certo olhar sobre o um candomblé alvo das batidas policiais:

<sup>16</sup> Correio de S. Paulo, quarta-feira, 6 de Fevereiro de 1935. “Macumbeiros! Estavam prohibidos de funcionar e mesmo assim convidaram a policia para assistir á sessão”.

<sup>17</sup> Idem a Correio de S. Paulo, 22 de Janeiro de 1936.

<sup>18</sup> Notamos que para o termo atual “candomblé”, encontramos diversas formas grafadas, às vezes alterando alguma letra em substituição de outra, ou mesmo apresentando uma forma abreviada, como foi o caso da palavra “candô”, ou ainda alteração na forma de acentuação da última letra (é, ê, e) ou ausência de acento.

**CONDOMBLE** – Pae Gregorio é um dos mais famosos curandeiros, cujos tócas vão por ahi perdidas no êrmo descampado dos bairros e subúrbios. Seu material são: cabeça de alho, figa, azeite de dênde, galho de arruda e as mais absurdas misturas para defumação. Sua palhoça tem um cheiro acre de bodum e enxofre,ervas medicinaes e raizes exhoticas. Faz exhoreismos, dança ao redor da pequena fogueira que acende, canta uma congada qualquer e, para impressionar o ingenuo que vae “tirar” uma receita a trôco de alguns mil réis, cae em extase, chora e receita uma “história” qualquer que inventa ao sabor do fanatismo que põe no “despacho”... E assim, vão elles, centros de espiritismo suspeito a macumbeiros assáz conhecidos da policia, fazendo as suas malandragens, até que uma victima mais encorajada não os denuncie ao “seu” dotô. (grifo nosso)

É neste contexo que, como veremos a diante, a polícia de Costumes e Jogos vai promover uma tenaz “caçada” a estes núcleos em São Paulo, fazendo ao que nos parece um verdadeiro “pente-fino” e minando toda e qualquer forma expressiva De religiosidade que não fosse a cristã oficial, recaindo sobretudo nas tradições de matriz e influência africana.

Foram muitas as referências que encontramos a respeito da atuação da polícia de Costumes e jogos nos jornais investigados. Buscamos analisar jornais que foram publicados, cuja versão digitalizada pôde ser acessada, entre os anos de 1900 e 1950. Entendemos, claro, ser necessário mais que um semestre (tempo que dispõem o trabalho final de graduação) de pesquisa para dar cabo de todos os detalhes e nuances que estes editoriais podem nos oferecer. No entanto, mesmo nesta preliminar pesquisa do período, como dito acima, pudemos ter uma pálida ideia de como a polícia de Costumes e Jogos de São Paulo, era de fato uma ferramenta muito eficaz no processo de perseguição e, não seria exagero dizer, aniquilamento de quaisquer manifestações ou expressões destas religiosidades, já razoavelmente discutidas aqui. Estes centros religiosos não eram os únicos alvos desta polícia. Esta também se ocupava vistoriar casas noturnas e outros locais de sociabilidade, principalmente, noturna, onde pudessem ser encontrados os suspeitos de prostituição, “vadiagem”, etc. Tal ação teve seu ápice, pelo que pudemos superficialmente vislumbrar nos anos de 1930, a levar em consideração a quantidade de informação veiculada nesta década.

Nossa investigação permitiu observar que tal “ferramenta” certamente obedecia a uma lógica de projeção política que buscava enquadrar o Estado Paulista como um todo, mas principalmente sua capital, em um status de opulência, onde apenas tinham vez as camadas das elites.

A atuação da polícia de Costumes e Jogos, não apenas era eficaz, pois nossa pesquisa apontou que ela logrou êxito em praticamente todas as suas investidas e não só isso ela



recebia muito apoio da “opinião pública” e eram frequentes os elogios dos jornais ao constatar ter a polícia fechado este ou aquele terreiro de macumba, de candomblé ou, como denominavam, os centros de “baixo espiritismo”.

À época da ditadura do Estado Novo ocorreu a promulgação da “Lei da Vadiagem”, cuja punição esta prevista num artigo da Lei de Contravenções Penais de 3 de outubro de 1941. Usando desta Lei a polícia de Costumes e Jogos exercia seu papel de “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. Verificando que grande número de menores era atraído para alguns hotéis da cidade, onde se perdiam, organizou um serviço especial de vigilância junto a esses estabelecimentos, evitando, desse modo, o aparecimento de novas vítimas. **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 (...)** (grifos nossos).<sup>19</sup>

Informando sobre a larga presença das macumbas, curandeiros e feiticeiros, etc. em São Paulo, nos deparamos: “*ha mezes, a Delegacia de Costumes iniciou tenaz campanha contra esses exploradores da credence popular*”<sup>20</sup>. E, a nosso ver, esta “campanha” apenas parecia ganhar mais e mais força, mas nossas “suspeitas” eram aos poucos confirmadas, conforme fomos avançando. “Houve época, mezes atrás, que a Delegacia de Costumes não dava tréguas á macumba e ao baixo espiritismo”<sup>21</sup>. O correio paulistano, por sua vez também evidencia esta tenacidade ao pronunciar que “*a Delegacia de Costumes tem desenvolvido, nestes ultimos tempos, uma campanha tenaz contra os macumbeiros e feiticeiros de toda espécie*”<sup>22</sup>. Parece-nos que de sua parte o “*O Correio de S. Paulo*” também tem lançado espécie de campanha contra estas tradições. Este é o editorial onde mais encontramos notícias a respeito de nosso “objeto”, bem como as chamadas mais alarmantes e sensacionalistas, como observamos numa edição, para citar um exemplo, onde se ocupava o cabeçalho completo da página e em letras garrafais a inscrição “feiticeiros, curandeiros, macumbeiros e falsos médicos – a fauna toda da charlatanice está sendo perseguida tenazmente pela

<sup>19</sup> Relatório de prefeitura de São Paulo, 1942, p. 329.

<sup>20</sup> Correio de S. Paulo, quinta-feira, 9 de Agosto de 1934.

<sup>21</sup> Correio de S. Paulo, quarta-feira, 7 de Novembro de 1934.

<sup>22</sup> Correio Paulistano, quinta-feira, 7 de Maio de 1936.

polícia”<sup>23</sup>. Poderíamos trazer muitas outras referências desta natureza a respeito da Delegacia de Costumes, porém, nos detemos por aqui.

A esta altura já podemos supor que uma perseguição tão acirrada como esta que a polícia empreendeu certamente teria seu “produto” final. Supomos que junto dessas “batidas” objetos e matérias de culto eram apreendidos e talvez não soubessem bem qual destino dar a tudo que era encontrado e levado como prova. Foi nesse contexto que “*a Delegacia de Costumes vae organizar um pequeno museu com os documentos e objetos de feitiçaria apreendidos nas ‘macumbas’*”<sup>24</sup>. Não conseguimos encontrar o local e nem saber se ainda encontra-se em funcionamento o tal museu. Uma pena para nossos propósitos.

Esta mentalidade, beirando uma obsessividade de se promover uma limpeza 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. Em discurso na Câmara Municipal 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 “Agora” 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 século 16 construiu Leone-Baptista-Alberti, e que **se impunham por uma “magnificencia economica”**”<sup>25</sup>. (grifo nosso).

Nota-se claramente a disposição em se voltar para França enquanto referencial arquitetônico e civilizatório. No entanto, o discurso higienista presente em São Paulo é mais antigo ainda. De nossa perspectiva São Paulo nos primeiros anos do período republicano já nos mostrava uma ideia de higiene social, a qual ia ter na população negra um de seus alvos. O prefeito Washington Luis Pereira de Sousa, em 1916, quando da construção do Parque da Várzea:

<sup>23</sup> Correio de S. Paulo, segunda-feira, 22 de Maio de 1933.

<sup>24</sup> Correio de S. Paulo, terça-feira, 4 de Dezembro de 1934.

<sup>25</sup> Discurso do Sr. Anhaia Mello, proferido na 42ª sessão ordinária de 04/12/1920. Anais da Camara Municipal de São Paulo. Arquivo da Camara Municipal de São Paulo.

É ai que, protegida pelas depressões do terreno, pelas voltas e banquetas do Tamanduateí, pelas arcadas das pontes, pela vegetação das moitas, pela ausência de iluminação se reúne e dorme e se encachoa, a noite, a vasa da cidade, numa promiscuidade nojosa, **composta de negros vagabundos, de negras edemaciadas pela embriaguês habitual, de uma mestiçagem viciosa, de restos inomináveis e vencidos de todas as nacionalidades, em todas as idades, todos perigosos (...)** **Tudo isso pode desaparecer** e tendo sido já muito melhorado com a canalização e aterrados feitos sendo substituído por um parque seguro, saudável e belo (...) denunciado o mal e indicado o remédio, não há lugar para hesitações porque a isso se opõem a beleza, o asseio, a higiene, a moral, a segurança, enfim, a civilização e o espírito de iniciativa de São Paulo. (grifo nosso)<sup>26</sup>.

Ao pensar as cidades brasileiras no período em que nos debruçamos, a historiadora, professora Dra., Maria Cristina Cortez Wissenbach coaduna deste pensamento conosco e em relação ao que já fora até exposto por nós:

De uma maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos 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. (WISSENBACH : 1997, p. 19)

Vê-se a partir do exposto que as populações negras foram, bem como suas formas religiosas, as quais eram compostas também por brancos, como o candomblé, a macumba, etc., foram tornando-se elementos externos, antes pela questão da escravidão, agora por um discurso moral, aos ideais urbanísticos de uma cidade que se pretendia, então, cosmopolita.

Neste contexto, um problema se configurava na figura do negro e do branco pobre frente à marginalização social e econômica a eles imposta, relegando esses grupos, posteriormente ao regime escravocrata, às moradias precárias como os cortiços e favelas. E mesmo aí não podia pensar em se estabelecer por muito tempo, pois de acordo com o artigo 128 do código sanitário do Estado: “*deve ser terminantemente proibida a contrução de cortiços, convindo que as municipalidades providenciem para que desapareçam os existentes*”<sup>27</sup>. De toda forma, veremos no transcorrer deste trabalho, que o espaço geográfico é sujeito nessas tradições e, como sujeito, será o catalizador das lutas e “rupturas espaciais” na contramão do pensamento hegemônico no que tange organização do espaço citadino.

<sup>26</sup> Segundo Torres (1985, apud RELATÓRIO de 1916, p. 172, ofício n.º 1.191, de 16-12.1916).

<sup>27</sup> Código Sanitário do Estado. Capítulo V, p. 204. Arquivo do Desinfectório Central de São Paulo.



## CAPÍTULO 2 – MACUMBA E CANDOMBLÉ NO SUDESTE, FACES DA MESMA ACEPÇÃO

De acordo com o antropólogo Bastide sabe-se que os negros eram pouco numerosos em São Paulo nos séculos XVI e XVII, mas que seu número aumentou no século XVIII, engajados que estavam no movimento da mineração<sup>28</sup>. O estudioso das tradições africanas no Brasil aponta que somente a partir deste último século é que se faz possível “encontrar alusões às sobrevivências religiosas africanas”<sup>29</sup>. De toda forma, para nós ficou evidente que ao branco não importava tanto a religião negra em si, mas o perigo que ela representava à sociedade. Como observado no destaque que se deu à notícia, sobre um *certo receio*: “o acusado é mesmo da macumba e, por isso, chega a determinar certo receio”<sup>30</sup>, quem estampa é o jornal *Correio de S. Paulo*, não antes do “alerta” que fez usando de um ar de periculosidade social em letras garrafais em sua página: “MACUMBEIRO! Receitava drogas desconhecidas invocando os ‘caboclinhos do astral’”.

A palavra “*macumbeiro*”, de fato vai querer significar muitos sentidos, seja para os jornais, ou mesmo para as comunidades religiosas afrobrasileiras, como veremos adiante. Para o período em que dedicamos nos debruçar sobre este tema das afroreligiosidades e sua geografia em São Paulo, tendo como fonte principal, os jornais da época, observamos que usualmente buscavam se referir aos cultos afrobrasileiros por termos genéricos, considerados mais ou menos equivalentes, como macumba, candomblé, candô, canjerê ou pajelança como sinônimo. “*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*”<sup>31</sup>. Numa edição da Gazeta S. Paulo o termo novamente nos surge ao noticiar o caso de um desentendimento entre duas mulheres, onde uma das ofendidas fora procurar as tradições afro brasileiras como resolução para a 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 (...)*”<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> BASTIDE: 1973, p. 194

<sup>29</sup> Ibid., p. 194.

<sup>30</sup> Correio de S. Paulo, sábado, 25 de Julho de 1936.

<sup>31</sup> Correio Paulistano, quarta-feira, 25 de Dezembro de 1935. (grifo nosso).

<sup>32</sup> A gazeta S. Paulo, quarta-feira, 21 de Janeiro de 1925.

Num relato colhido por Bastide sobre as macumbas em São Paulo, o antropólogo ignorou a emergência do termo *candomblé* na descrição do culto de uma macumba durante toda sua discussão. Segue o trecho (re)destacado: “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”<sup>33</sup>. A questão é que, parece que não suscitou o interesse dos intelectuais o estudo do candomblé paulista desta época, mesmo quando o termo *candomblé* já se tornava evidente e, de certo modo, comum seu uso. De toda forma lá estava o termo, “geografando” o culto.

Porém, face ao modelo de Candomblé que se tornou popular, nos referimos ao modelo baiano, que já era na primeira metade do século XX muito prestigiado pela academia e as formas de concepção pejorativas que o termo macumba suscita no imaginário do comum. Vemo-nos numa posição em que, o que se abria para nós era algo novo em sua forma e exigiu de nossa parte um exercício interpretativo, que talvez possa nos trazer outras perspectivas na compreensão daquele universo, o das macumbas e candomblés em São Paulo.

Neste ponto abordamos a obra pioneira na explicativa sobre o Candomblé paulista, a do antropólogo José Reginaldo Prandi. Seu estudo sobre os candomblés em São Paulo é iniciado com uma assertiva: “o candomblé em São Paulo, como alternativa religiosa sociologicamente expressiva e demograficamente importante, é recente. Sua origem não tem mais que vinte anos”<sup>34</sup>. No decorrer de nossas pesquisas buscamos demonstrar como este termo (candomblé) já era razoavelmente conhecido pelos jornais, autoridades policiais e mesmo pelos habitantes da capital paulista, bem como pela academia. Visto a grande quantidade de casos de pessoas presas pela polícia de Costumes e Jogos por envolvimento nos candomblés e macumbas, levando em consideração que apenas verificamos os registros jornalísticos, arquivos policiais não foram vistos, como dissemos, por uma questão de agenda. De toda forma, esta máxima nos fez querer ir para além desses “vinte anos”, para um tempo anterior. Descortinar, por tudo que fora discutido, o que poderia existir antes no que se refere o nosso “objeto”. Já mencionamos aqui a ferramenta eletrônica de pesquisa e busca disponibilizada via internet, pela Biblioteca Nacional, que poderia possibilitar outros olhares

---

<sup>33</sup> BASTIDE, 1973.

<sup>34</sup> PRANDI, 1991. “Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova”.

ao pesquisador contemporâneo. No entanto ainda nos resta a necessidade de compreender por qual ótica a referida obra faz suas investigações sobre o Candomblé paulista.

Em seu estudo, Prandi menciona que “lá pelos anos 60 não era, pois, teoricamente provável que o candomblé viesse a se reconstituir em São Paulo como uma religião de massa”<sup>35</sup> e que “por essa época fazia tão pouco sentido pensar em pesquisar o candomblé em São Paulo”<sup>36</sup>. De nossa perspectiva analítica, mesmo em nossos estudos iniciais, nos parece que uma constituição do Candomblé já se fazia presente e que é justamente as tentativas, na maioria das vezes vitoriosa, em se apagar estas manifestações por parte dos dirigentes da cidade, é que guardam o sentido de tal estudo para a época. Mas não tencionamos abrir debate sobre ser ou não adequado ou ter ou não sentido, gostaríamos de tentar evidenciar sob qual “candomblé” esta obra especificamente trata para podermos tecer um quadro que seja histórico geográfico da questão e isto nos exige novas formas de se observar o que já o fora. A análise sociológica de Prandi permitiu ele constatar que o Candomblé “*chega* em São Paulo, nos meados dos anos 60 [1960]”<sup>37</sup>. Apresentamos algumas evidencias no decorrer deste trabalho que contradizem claramente esta afirmativa e nos apresentam o candomblé paulista muito anterior a esta data, verdade poderia ser numericamente menos expressivo, mas já contávamos com este termo entre nós.

O que vislumbramos então? Ora, o Candomblé paulista estudado e evidenciado por Prandi, não é aquele de forma orgânica, ou seja, organicamente originária, que em São Paulo formou adeptos e carregou consigo as marcas próprias de sua configuração, geográfica inclusive. Ao afirmar isto, não pretendemos ser apontados como essencialistas, mas muito provavelmente discutimos coisas diferentes para o Candomblé Paulista. O que Prandi aponta é o surgimento do Candomblé paulistano através de um elemento externo à São Paulo, o das migrações internas. “Quer que a Bahia seja refeita aqui, em São Paulo, por que não? *E quando o candomblé chegar sua clientela já estará de prontidão*. Uma clientela de classe média, aliás, indispensável para garantir a infra-estrutura desta religião”<sup>38</sup>. O autor alude a um imaginário paulistano, sobre o candomblé. Imaginário que fora alimentado pela publicidade e

---

<sup>35</sup> Ibid., p.21

<sup>36</sup> Ibid., p.21

<sup>37</sup> Ibid., p. 68.

<sup>38</sup> Ibid., p. 73 (grifo nosso).

pela “popularidade que a cultura negro-baiana vão alcançando, através da literatura de Jorge amado, de peças de teatro como Zumbi (...) nos apresenta às veneráveis mães-de-santo dos candomblés de Salvador”<sup>39</sup>. O autor argumenta sobre a questão das migrações internas, a partir da década de 1960, no território brasileiro para, daí discorrer mais livremente sobre o candomblé:

**O candomblé chega e se expande em São Paulo** por diferentes maneiras: através de pais-de-santo que vêm do Rio de Janeiro e da Bahia para iniciarem filhos aqui; quando umbandistas vão ao Rio e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; nos casos em que um pai ou mãe-de-santo migra para São Paulo já iniciado em seu estado de origem e abre aqui terreiros de candomblé; na situação em que o migrante já vem “feito” no candomblé, mas começa sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para mais tarde vir a tocar candomblé e abandonar a umbanda; e, finalmente, através de filhos que já são iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo por sua vez também iniciados em São Paulo. Essas cinco maneiras de entrada e expansão do candomblé em São Paulo podem ser observadas até os dias de hoje (PRANDI: 1991, p. 93) (grifo nosso).

Não negamos a questão migratória na conformação do candomblé em São Paulo, pelo contrário poderemos até nos pautar nela, mas ressaltamos que os contextos são absolutamente outros, no campo social (recorte temporal), bem como no campo científico. Tentaremos evidenciar sobre o quê repousam estas diferenças, pois talvez estejamos falando de mudanças de paradigmas para estes estudos. Nisto talvez corremos o risco de exageros, óbvio.

O que tentaremos esboçar, e não temos receios de dizê-lo e, como já comentamos esta é uma pesquisa inicial, é que o candomblé paulista que Prandi tem se debruçado é um tipo diferente do que pudemos apenas inicialmente vislumbrar. Não nos pautamos sobre a influência baiana ou mesmo carioca para esta forma religiosa em São Paulo. Contudo, não desconsideramos sua importância nisso, sobretudo para os dias atuais, mas referimo-nos a um modelo de Candomblé adotado em São Paulo, que, parece-nos, ainda não tinha a Bahia como seu principal modelo. E sobre este modelo ainda nos carece de mais investigações, afim de evidenciar as nuances entre as diferenças e possíveis aproximações com o candomblé baiano, entendido na concepção do culto aos orixás. O que para o estudo de Prandi foi fundamental tal modelo (o baiano e o carioca). O autor nos aponta que “o estabelecimento do candomblé no Estado de São Paulo parece *ter começado* em Santos, onde estão as casas lembradas como as mais antigas. Ou seja, enquanto umbandistas de São Paulo se iniciavam no candomblé com

---

<sup>39</sup> Ibid. p. 72.



país e mães do Rio ou da Bahia”<sup>40</sup>. Se a perspectiva de Prandi é esta, então sobre o quê se assenta, o que está sendo chamado de candomblé antes do período de sua pesquisa com o qual nós nos deparamos? Parece-nos que seria necessário ressignificar ou tomar mesmo por sua origem o termo “candomblé”, para chegarmos numa concepção, talvez mais adequada para o que ocorre em São Paulo. Para tentar responder isto levantamos no decorrer de nossa investigação uma hipótese: a partir de que, devido a configuração histórico geográfica das populações negras do Sudeste, em sua maioria banto, têm essas populações conformado tipos específicos de cultos e disso, dessa conformação, se foram formando as bases de um Candomblé que seguia um outro modelo diferente do baiano. Para se confirmar definitivamente isto, precisaríamos de mais tempo de pesquisa. Como não dispomos, até este ponto da investigação, conseguimos apenas lançar certos debates que podem nos dar certas opções de outros direcionamentos.

Neste ponto, levantamos a hipótese, ao passo 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 ser de um tipo diferente daquele popularmente mais conhecido, ao menos academicamente, o de segmento nagô ou queto, pertencente à tradição dos orixás. Balizamos nosso olhar ao observar a forma escrava africana presente no sudeste brasileiro em contraposição às outras áreas do país. Não pretendemos assumir que uma maioria possa justificar uma proeminência cultural ou sobrepor minorias, mas que isso possa nos dar respostas senão mais abrangentes, mais elucidadas a cerca dos candomblés paulistas. Contudo, vejamos o que nos aponta Lopes sobre esta questão:

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,**

---

<sup>40</sup> Ibid., p. 94

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”.** (LOPES: 1988, grifo nosso).

A partir do que nos expôs Lopes (1988), podemos chegar num último ponto de nossa análise em relação à obra de Prandi (1991). Em linhas gerais sua obra se assenta sobre uma concepção do termo “candomblé”, em que este é o equivalente para culto de orixá (culto nagô/queto) e isto é que balizará o sentido ou a “atmosfera da obra”. Limitando desta forma o sentido que a palavra nos oferece, segundo Lopes. Contudo, isto não nos impede de mencionar que tal obra traz preciosas informações sobre esta modalidade de culto em São Paulo.

No entanto, já sabemos que estas formas religiosas se espalhavam por São Paulo e um apontamento interessante disto é o termo que usavam para designar locais de culto africano em São Paulo, um nome que “era dado pelos brancos aos templos africanos, é o de “casa da fortuna”. Eugenio de Castro diz mesmo que os cultos e os mitos que os sustinham deixaram no Vale do Paraíba (...) grande número de termos especiais na linguagem local e de neologismos curiosos”<sup>41</sup>. Não conseguimos em nossa pesquisa acessar informações sobre estas tais “casas da fortuna”. No entanto, no decorrer deste trabalho cremos ter ficado evidente o quão pejorativo era o tratamento dispensado às macumbas ou ao Candomblé paulista. É neste contexto que gostaríamos de perscrutar, mesmo que brevemente, qual a possível raiz ou sentido disto.

Nossa análise permitiu observar que a região sudeste do Brasil recebeu um grande número de escravizados da área centro ocidental da África, é Roger Bastide quem novamente nos aponta este 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 (Ibid. p. 196-197, grifo nosso).

Embora pudéssemos observar a presença desse grupo em praticamente toda a parte do Brasil, importados de regiões como Angola e Congo, contavam aproximadamente 45% ou

---

<sup>41</sup> Ibid., p 196. Segundo Castro (1937, apud BASTIDE, 1973).

uma média de 5 dos 11 milhões do total de africanos importados para o território brasileiro, entre 1519 e 1867<sup>42</sup>. O sudeste, desse modo, configura-se como uma das principais regiões nas Américas importadoras de mão-de-obra centro-africana. Importante ressaltar que “também 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” (HEYWOOD, 2009).

No que tange à tradição religiosa afropaulista, há indícios de forte influência centro africana na formação da religiosidade desta região (SLENES: 2011).

Neste sentido, 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 esta 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 subsistência dos escravos (DIAS: 1995). 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 (DIAS: 1995, p.160, grifo nosso).

Estes fragmentos evidenciam que podemos ainda descortinar outras nuances a respeito da cultura material e espacialidade do candomblé paulista anterior à década de 1960. De fato ainda resta-nos perscrutar qual sentido tem a macumba e o que pode nos revelar esta fundição.

Para além das abordagens preconceituosas, pejorativas, sobretudo racistas, que observadas não apenas nas inúmeras notícias de jornais da época, mas ainda nos surpreende em nosso cotidiano, o termo macumba guarda outras nuances que se desvendadas podem

---

<sup>42</sup> Atualmente podemos acessar via internet a um importante banco de dados 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](http://www.slavevoyages.org) (acessado em 05/10/2016).

trazer melhor compreensão e colocar noutro lugar algo tão mal visto e certamente mal compreendido em nossa sociedade.

É neste sentido que buscamos uma definição do termo. O Novo Dicionário Banto do Brasil assim define 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. (LOPES: 2012)

Nesse sentido, gostaria chamar a atenção para um dos significados acima que trazem muita informação para nós, mais do que os termos “reco-reco” (instrumento) e “Maconha” (planta). Chamemos a atenção para o termo cumba (da língua quicongo Kumba). Este termo, esta presente em algumas manifestações afrobrasileiras e podemos explorar isso um pouco para trazer um outro sentido à palavra macumba.

Na tradição do jongo, o jongueiro é considerado o cumba. Ele é o comunicador com o mundo espiritual. Na África Central (região do Congo, Angola, Moçambique), local onde se encontra os cumbas e também local de maior retirada de escravizados para trabalhar nas lavouras de cana e café no sudeste do Brasil, animais escavadores são conhecidos como mediadores entre o homem e o mundo espiritual<sup>43</sup>.

No Brasil, no caso do jongo, que é uma tradição de forte influência centro-africana, os jongueiros cumbas (os mestres do jongo) se assumem como tatus e tatupebas, ou seja, são eles comunicadores do mundo espiritual, os mediadores. Os cumbas eram poderosos mestres feiticeiros que se reuniam em seus terreiros para fazerem seus cultos com tambores, cânticos e a incorporação dos espíritos. Esta reunião de cumbas era denominada de macumba. O prefixo “*ma*” significa plural, ou seja, mais de um indivíduo, um grupo. O sufixo cumba significando “mestre feiticeiro”. Kumba (do banto) significa cavar pouco profundamente, raspar, escavar

<sup>43</sup> SLENES, 2007. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando: jongueiros cumba na senzala centro-africana”.

as fundações. Este termo também tem relação com o sagrado, aquele que corta/cava/corre o caminho para o conhecimento do Outro Mundo. Então ao falar de macumba estamos falando, na origem e no limite do raciocínio de uma reunião de sábios sacerdotes, que guiavam a comunidade, através de conselhos e da sabedoria da comunicação com o mundo espiritual<sup>44</sup>. Basicamente esta é chave para entender a questão das oferendas nos rituais afrobrasileiros, trata-se uma forma comunicativa com o mundo espiritual, seu objetivo pode ser muitos, bom ou ruim, de acordo com a ótica moral e filosófica dominante em cada sociedade.

A macumba foi, e ao que consta, ainda é uma religião, assim como a umbanda, o candomblé, a quimbanda, o candombe<sup>45</sup>. Aliás, foi da macumba que veio uma parte considerável das manifestações e religiões afro. Ela era, ou ainda é, presente em São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e por onde mais tivemos a presença da cultura banto no Sudeste do Brasil. Em outras palavras significa dizer que ser “macumbeiro” é pertencer a uma religião, que foi originada e era realizada por grandes mestres, os cumbas. E que a macumba é a reunião desses mestres<sup>46</sup>. “Cumba era o poderoso, *macumba era o terreiro* onde os cumbas se reuniam, (...) macumba era um grupo de cumbas”<sup>47</sup>.

É possível supor que esta noção da macumba como elemento espacial, o terreiro, tenha sido o ponto de unidade e coesão dos núcleos ou templos de culto africanos em São Paulo, as casas da fortuna, as macumbas, os candomblés. Estes últimos que, nesta época, ainda nos parece estar envoltos de um tipo de “nebulosidade” que permite “*denominações diversas*”.

Carmen Opiari (2009) nos dá uma dimensão e debate a presença e persistência do termo *macumba* em sua forma genérica para os cultos afrobrasileiros:

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<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> 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.

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> Sengundo 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).

<sup>48</sup> Segundo Lapassade e Luz (1972, apud Opiari. O candomblé: imagens em movimento São Paulo Brasil, p. 49 2009).

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.

Estas propostas são talvez criticáveis em razão de sua interpretação redutora das condições históricas da formação do termo macumba. Todavia, guardaremos a ideia segundo a qual a macumba não se opõem necessariamente ao candomblé e, com certa reserva, a ideia do deslocamento desta oposição em direção à umbanda.” (Opipari: 2009, p. 49)

Discutindo sobre esta forma de uso entre os adeptos dos cultos afrobrasileiros, que foram entrevistados para a execução de seu trabalho, Opipari nos elucida sobre como este termo, *macumba*, atualmente ainda é generalizador ou razoavelmente abrangente:

A utilização desses termos [referindo-se ao 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 afrobrasileiros. 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 afrobrasileiro não se constitui forçosamente de oposições irrevogáveis.”<sup>49</sup>

Continuando o caminho de suas análises das entrevistas dos adeptos do candomblé em São Paulo, Opipari ainda nos aponta uma outra constatação: “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”<sup>50</sup>.

Desta forma notamos o quão transitório é o termo macumba, ou seja, o quanto serve ele para nomear uma série de manifestações e, até os nossos dias isto persiste. No entanto, se “*macumba era o terreiro*”, sob qual ótica podemos conceber a ideia de terreiro nestes cultos em São Paulo, visto a massiva prática de “apagamento” destas tradições, baseada numa política de higiene social operada pela polícia de Costumes e Jogos?

A resposta para esta questão certamente deve ser complexa. Contudo é de suma importância para responder outras questões. Estas geográficas, por sua vez. Já mencionamos aqui o caso do centro espírita *O Tribunal Espírita da Justiça Divina Universal*, o qual fora

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 50.

<sup>50</sup> Ibid., p. 51.

denominado como baixo espiritismo<sup>51</sup>, por esta alegação esteve perseguido, seus adeptos presos e o centro impedido de seguir com suas atividades. Informações como estas eram correntes em nossa investigação. Outra feita: *“Fechados pela polícia de costumes três terreiros de macumba – desde as 9h de ontem caravanas de investigadores da Delegacia de Fiscalização de Costumes já se encontravam na atividade, percorrendo bairros em que se saiba existirem terreiros de macumba”*<sup>52</sup>. Vê-se que era preciso gerar artifícios que pudessem dar conta de se salvaguardar, manter as atividades, sem, contudo, ser alvo fácil. O caminho 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 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. (WISSENBACH : 1997, p. 146, grifo nosso).

Embora fosse este um fator que representasse uma resposta às ações repressivas na cidade, nos parece que tudo ainda não parecia ser suficiente quando o elemento balizador era a cor da pele. Tivemos acesso a um caso 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 annos. Segue a nota jornalística: *“(...) enquanto José Francisco e Bonifacio Pereira garantiam “arranjar a vida” e até empregos públicos garantiam e José Francisco até cerimoniais de casamento presidia, o preto, também em troca de importancias gordas molestava a pessoa visada, perdia-lhe o emprego, desgraçava-o de vez”*. Observamos isto no geral, por falta de tempo de redação não colocaremos em pauta, basta dizer que em São Paulo, a questão dos culto afrobrasileiros recaiam de formas diferentes

<sup>51</sup> Ao que pudemos verificar os “centros de baixo espiritismo” eram uma forma de culto onde se mesclavam o espiritismo kardecista e elementos rituais afrobrasileiros, daí sua discriminação. Durante a pesquisa encontramos notícias que evidenciavam ser o “kardecismo” melhor aceito socialmente do que as macumbas ou os candomblés, bem como o “baixo espiritismo”.

<sup>52</sup> Jornal de Notícias. São Paulo, 5 de Agosto de 1948.

sobre o branco em relação ao negro. No geral, nos casos observados, o primeiro tinha sua imagem mais “resguardada” do ponto de vista social. Sobre segundo recaía a “desgraça do mundo”. Não pretendemos entrar muito neste tema, porém achamos importante trazê-lo à tona visto que esbarramos com ele durante a pesquisa. Neste sentido e respaldando nossa perspectiva (já dissemos: jornalística) vejamos o ponto de vista de Wissenbach sobre o tema que também por ela fora notado, quando de sua pesquisa 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 ano 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<sup>53</sup>.

Certamente estes sujeitos sociais tiveram muitos motivos para não quererem se mostrar, ou seja, se resguardando em locais ainda de difícil acesso, como em bairros afastados ou utilizando-se da “capa espírita”, para ainda sentirem-se pertencentes à cidade, bem como cidadãos:

Na geografia da cidade, curandeiros e pitonisas, feiticeiros, 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 benzedeiras 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 espriamento, 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**

---

<sup>53</sup> Ibid. p. 171.



**ladeavam as linhas das estradas de ferro, as várzeas dos rios e se mantinham próximas ao centro.<sup>54</sup>**

Wissenbach desta forma faz um interessante mapeamento destas populações, evidenciando a “potência” geográfica que esta questão nos guarda. De nossa, perspectiva, este “espraçamento” 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 social imposto de um lado e de outro, emergem formas de resistências, ou melhor, resiliências cidadinas, “silenciosas” e silenciadas muitas vezes.

---

<sup>54</sup> Ibid. p. 135/136, grifo nosso.

## CAPÍTULO 3 – A ESCRITA DA TRADIÇÃO NO ESPAÇO: AFROGEOGRAFIAS

Neste ponto do trabalho pensamos ser importante abordar Ras Michael Brown, que no livro “Central Africans in North America and Caribbean” (2002), organizado por Linda M. Heywood, discute a forma que os escravizados nos EUA, em especial os originários da África Central, se relacionam com os espaços, sobretudo com as florestas, as “Findas”, símbolo de ancestralidade, cosmovisão e de pertencimento ao mundo. Os centro-africanos estão entre a maioria dos escravizados no Sul dos EUA<sup>55</sup>.

Brown nos desvenda a Finda, a “floresta africana”, evidenciando a forma como se relaciona com este espaço o centro africano escravizado e seus descendentes. A Finda, um 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, nkinsi, e lugar de moradia ancestral após a morte, servindo, a finda, de ponte para o Outro Mundo. O centro africano ali reconstrói sua identidade e cultura neste 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 banto nas Américas.

Ras M. Brown inicia seu texto sobre a *Feenda* com o emocionante depoimento de Gullah Joe:

Sou agora um homem velho, mas ainda tenho muito que caminhar na feenda. Quero vê-la mais uma vez. Tenho esposa e filhos aqui, mas quando penso em minha tribo e em meus amigos e no meu papai e na minha mamãe e na grandiosa feenda, um sentimento emerge em minha garganta e meus olhos se enchem de lágrimas. (Gullah Joe)<sup>56</sup>.

O povo Gullah é um grupo de afro-americanos, que viveram e ainda vivem nas terras de seus antepassados, no *Cinturão Negro*, onde esta localizada a Lowcontry, cujas origens se encontram ao longo das costas da Carolina do Sul e Geórgia, bem como nas ilhas do mar

<sup>55</sup> Ras Michael Brown em “Walk in the feenda” disponibiliza tabela com as quantidades de escravizados, segundo o banco de dados da Cambridge University Press “The Trans-Atlantic Slave Trade: A Database” on CD Rom.

<sup>56</sup> Trecho do depoimento (tradução livre) de Gullah Joe, descendente de escravizados africanos na região da Carolina do Sul (EUA), sobre a feenda, a floresta sagrada de seus ancestrais, presente no texto “Walk in the feenda” de Ras Michael Brown.

adjacentes. Eles vivem em pequenas unidades agrícolas e de pesca, tendo formado uma comunidade muito coesa que tem sobrevivido à escravidão, à Guerra Civil e o surgimento da cultura americana moderna.

Os Gullah, bem como outros povos afro-americanos em geral, incluindo os afrobrasileiros do sudeste, mantiveram forte expressão através da musicalidade, os cantos de dor (sorrow songs), os cantos de trabalho (work songs), etc. Em certa medida podemos fazer alusão entre esses cantos nos Estados Unidos da América e os jongs no Brasil, bem como os mambos cubanos do palo monte, locais estes onde o banto esteve submetido ao trabalho forçado, sobretudo nas diversas plantations no continente americano.

Neste ponto que trouxemos mais estas luzes à nossa perspectiva quando de toda discussão que discorremos ao longo deste trabalho, uma questão se põem, como podemos geograficamente pensar uma problemática dessas? Buscaremos trabalhar esta questão em vista do material que acessamos e infelizmente do pouco tempo que nos resta para a redação final.

Acreditamos que fomos elucidativos sobre a “campanha” da Delegacia de Costumes e Jogos, no tocante à “limpeza urbana” empreendida em São Paulo: *“houve uma época, mezes atrás, que a Delegacia de Costumes não dava treguas á macumba e ao baixo espiritismo”*<sup>57</sup>. A década de 1930 assistiu a uma grande emergência, ou pelo menos, conforme observamos, maior números de notícias “denunciando” a existência de terreiros aqui e ali. Estas ações certamente não eram isoladas e guardavam outros interesses por trás, políticos e econômicos anteriores a referida década.

No início do século XX a cidade de São Paulo torna-se alvo dos investimentos de cafeicultores, banqueiros e comerciantes que viam no espaço urbano uma página em branco para seus projetos de urbanização, objeto de especulação imobiliária e fonte de rendas. **Aliando idealizações culturais, em que tinham como modelo as grandes e “civilizadas” cidades européias**, as elites procuravam intervir na ocupação urbana por meio do poder público, utilizando a legislação e a máquina administrativa na tentativa de apropriação das ruas, terrenos, casas e espaços públicos onde vivia e trabalhava a população pobre (MANZONI: 2007, p. 90, grifo nosso).

De fato, uma “civilização” que se pressupunha excludente e elitista que, de nossa ótica, sem dúvida resvalaria nas comunidades-terreiro, bem como nos sujeitos sociais destas. “De uma maneira geral, uma visão excludente e elitista, carregada de preconceitos e de

---

<sup>57</sup> Correio de S. Paulo, quarta-feira, 7 de Novembro de 1934.

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” (WISSENBACH : 1997, p. 19).

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 da riqueza gerada pelo café (PETRONE). Instigante pensar a forma como estas afrotradições se articularam, em meio aos bairros *finos*, e ainda o faz, no seio da sociedade e das manifestações socioculturais. Observamos que os processos de urbanização tenderam a desencadear reorganizações espaciais desses terreiros.

Nisto temos que as lutas contra o racismo em nossa sociedade têm sua grafia no espaço. É nesse sentido que Raquel Rolnik ao expor a imagem de uma São Paulo que marginaliza através do antigo Código de Posturas do município aponta:

Na cidade que se quer civilizada, europeizada, o quilombo é uma presença africana que não pode ser tolerada. Isso se manifesta desde a formulação de um código de posturas municipal me 1886, visando proibir essas práticas presentes nos territórios negros da cidade: as quituteiras devem sair porque “atrapalham o trânsito”; os mercados devem ser transferidos porque “afrontam a cultura e conspurcam a cidade”; **os pais de santo não podem trabalhar porque são “embusteiros que fingem inspiração por algum ente sobrenatural”**. (Código de Posturas do Município de São Paulo, 06/10/1886, apud Rolnik: 2007, p.81, grifo nosso).

Contudo, os adeptos dos terreiros buscavam formas de resistir ou driblar estas investidas. Traçavam outras formas de estar e se fazer na cidade. Persistiam em se manterem parte 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 perniciosa funcionando regularmente<sup>58</sup>.

Ao mesmo tempo em se evidencia a persistência em resistir desses grupos temos também uma valiosa evidência do espraiamento onde, “na geografia da cidade, curandeiros e

<sup>58</sup> Correio de S. Paulo, quarta-feira, 7 de Novembro de 1934.

pitonisas, feiticheiros, macumbeiros e ocultistas, agindo individualmente ou já aglutinados em centros e institutos, espalhavam-se pelos diversos distritos populares”<sup>59</sup>. No entanto, simultaneamente a isto “a *Delegacia de Costumes tem desenvolvido uma campanha tenaz contra os macumbeiros e os feiticheiros de toda espécie*”<sup>60</sup>. Nesse sentido, evocamos a geógrafa dra Ana Fani A. Carlos:

O urbano produzido através das aspirações e necessidades de uma sociedade de classes fez dele um campo de luta onde os interesses e as batalhas se resolvem pelo jogo político das forças sociais. O urbano aparece como obra histórica que se produz continuamente a partir das contradições inerentes à sociedade.

Essas contradições são produzidas a partir do desenvolvimento desigual de relações sociais (de dominação-subordinação) que criam conflitos inevitáveis. Esses conflitos tendem a questionar o entendimento da cidade enquanto valor de troca e, consequentemente, as formas de parcelamento e mercantilização do solo urbano. Com isso, questiona-se o exercício da cidadania e o direito à cidade (CARLOS: 1992, p. 71).

Neste contexto o exercício da cidadania e suas tentativas de se fazer valer o direito à cidade, são sem dúvidas impulsionadas por uma força como que inebriantes de não apenas estar na cidade, mas antes fazer parte dela e parte das transformações nela operada. Uma busca intensa por se fazer presente nos espaços citadinos, mesmo “indesejados”, mesmo sendo levados a conta de marginalizados. “*Fugiram da Capital para o suburbio. Mezes se passaram. Agora regressam para o centro*”. Mesmo que para isso seja preciso se submeter ao porão de uma casa ou à uma escura floresta nas adjacências da cidade, sem aqui desconsiderar as obrigações rituais.

A persistência da presença dos centros de macumba e candomblé, ou mesmo de seus sujeitos sociais, os curandeiros e pitonisas, feiticheiros e ocultistas, na cidade nos indica se tratar de arrojadas formas de driblar/combater seu próprio apagamento. Dessa forma, reafirmando suas identidades na superação dos efeitos impulsionados pelos forçados deslocamentos provocados por aquelas autoridades, bem como em suas apropriações da cidade, enquanto também pertencentes a ela.

Esta impávida má querência destas formas religiosas nas áreas centrais nos permite investigar as relações aí tomadas de outra escala. Uma que nos aproxime mais de nosso

---

<sup>59</sup> WISSENBACH, 1997.

<sup>60</sup> Correio Paulistano, quinta-feira, 7 de Maio de 1936.

“objeto” e que possa nos revelar detalhes, que permita-nos saber “com que olhos veem o mundo”.

Neste sentido e por tudo o que foi debatido aqui, tentaremos um exercício de aproximação, pensando estas questões por uma outra ótica. Durante nosso tempo de pesquisa ficamos convencidos de que há espaços de atuação específica para estas populações, as quais “herdaram” as marcas espirituais (cosmologias) e filosóficas de antigos antepassados, cuja herança fora transmita também a parcelas de tantas outras gentes de diversos matizes. Neste contexto tentaremos perscrutar este singular universo, o dos lugares de culto, o que nos resultou uma espacialização, ou seja, um mapeamento desses lugares, que apresentaremos mais adiante.

Já mencionamos na primeira parte deste trabalho uma macumba, cujo local de culto se localizava nos fundos de um terreno, numa parte subterrânea. Outras macumbas e candomblés estavam reservados nos cortiços, outros ainda funcionavam sobre “envoltos” da atmosfera espírita, dessa forma buscava-se driblar os olhos policiais, como é o caso do *Centro Bom Jesus da Caridade*, uma macumba da Penha. Aliás, de certa feita, quando de um fechamento de um terreiro no bairro de Pinheiros, pela policia de Costumes e Jogos, encontramos a seguinte comparação entre a macumba e o espiritismo feita pelo jornal:

Sob a grande sombra christã, a absorvente influencia christã – adorando suas imagens, rezando aos 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 formidável. A sua teoria de contacto com directo com o “outro mundo”, com os espíritos que podem influir materialmente na vida dos homens – serve de modo admirável ás inteligencias de pé descalço, pouco cultas, que se agrupam em torno da areia da praia e de cemitérios, de pelles de fumo, de punhaes, mólhos de cabelo, bentinhos e imagens de S. Onofre. Da mesma forma como a pura essencia do christianismo é rudemente desvirtuada nas scenas da “macumba” – assim o espiritismo<sup>61</sup>.

É nítido como se ignora a forma religiosa de influência centro africana, bem como as posturas preconceituosas evidenciadas. No entanto, apresentamos esta publicação do Correio de S. Paulo, para explicitar as formas como a macumba era concebida, bem como suas razões para buscar proteção sob um “véu cristão”.

---

<sup>61</sup> Correio de S. Paulo, 1 de Dezembro de 1934.

As impressões sensoriais olfativas desses lugares que estes jornais nos apresentam são na maioria das vezes de dissabor: “*cheiro ocre*”. Seus objetos de culto eram tratados como exóticos. Apenas o que temos registrado daria outro estudo a parte. Ou seja, buscava-se não apenas exaltar as ações repressivas da polícia de Costumes e Jogos, mas também e atrelado a isto, intencionava dar estes cultos toda uma atmosfera de repugnância, contrariedade e exotismo.

É nesse sentido, que “o racismo, ao definir clivagens sociais e hierarquizar indivíduos e grupos a partir de seus pertencimentos raciais, se expressará na constituição dos lugares onde a presença do desfavorecido será majoritária<sup>62</sup>”.

Foram nestes lugares das marginalidades que os espaços de culto dos candomblés originalmente foram se conformando em São Paulo, e simultaneamente forjando identidades, somando, qualificando valores e sentimentos aos lugares de culto. E neste contexto, compartilhamos com Mircea Eliade: “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras”, (ELIADE: 1992(?), p. 35). Observa-se aí uma singularidade na apreensão dos espaços geográficos, da perspectiva dos geógrafos Sylvio Fausto Gil Filho e Ana Helena Corrêa Gil:

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. (FILHO & GIL: 2008, p. 43).

Nesta chave localizamos a perspectiva geográfica, que pretendemos aproximar o nosso trabalho, a qual leva em consideração como nos situamos, idealizamos, significamos e percebemos o mundo. Como a *Feenda*, o lugar do reencontro africano em terras na outra face do Atlântico, uma ponte para o *Outro Mundo* ou como a beleza das cerimônias realizadas na floresta, onde todos cantam em altas vozes, dançam e sapateiam à vontade, sem medo dos vizinhos nem da polícia.

Nesta ocasião apontamos nas palavras de Eliade:

---

<sup>62</sup> SANTOS. 2007.

Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente “natural”: está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente porque o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos Deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos Deuses, tal é o caso, por exemplo. De um lugar ou de um objeto consagrado por uma presença divina. Os Deuses fizeram mais: manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos (ELIADE: 1992(?) p. 127).

O conceito, advindo de um neologismo, de Yi-Fu Tuan (topofilia), evidencia nossa preocupação. “Topofilia é o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou o ambiente físico<sup>63</sup>”. Instigado neste raciocínio o geógrafo Tuan completa e 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 se 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 (TUAN: 2012 p.15-16).

Essas breves linhas demonstram a complexidade de nossa abordagem e lançam luz à nossa tentativa de evidenciar os referenciais culturais e simbólicos vivenciados pelas populações afrodescendentes no Brasil, neste caso do Sudeste. Neste sentido, este trabalho guarda importância no que tange o apontamento das espacialidades desses grupos e suas formações desiguais e excludentes, colaborando na compreensão e na formação ou modificação das políticas públicas, que visam a salvaguarda das comunidades-terreiro em nosso território.

Com isto em mente, buscamos elaborar um mapeamento, no qual nos apresente onde se localizavam os terreiros de macumba e candomblé, sobretudo na capital paulista, no período de 1925 à 1948(a confirmar). Outros municípios não foram contemplados, devido o curto tempo de pesquisa que de dispúnhamos (04 meses) e por nossa principal ferramenta de busca aos jornais no acervo digital, não oferecer recursos mais abrangentes para observar o caso fora da capital, visto que os jornais disponibilizados para acesso eram quase que exclusivamente os da capital paulista.

---

<sup>63</sup> Tuan (2012, p.19).



Como os jornais buscavam generalizar os cultos em termos considerados genéricos. Neste sentido, buscamos selecionar os terreiros conforme, segundo, e exclusivamente as nomenclaturas dadas por estes jornais. Ou seja, conforme atribuíam ser de uma ou outra modalidade de culto. O “filtro” que fizemos para estas informações seguiu um recorte de 1900 a 1950. Levamos apenas em consideração as notícias, que nos apresentavam registro de uma coletividade, ou seja, de terreiros ou como também eram conhecidos de “baixo espiritismo”, mas todos em sua forma coletiva. No mapa não se apresenta formas individuais e encerradas em si de atuação, como “*feiticeiro*”, “*curandeiro*” ou “*macumbeiro*”.

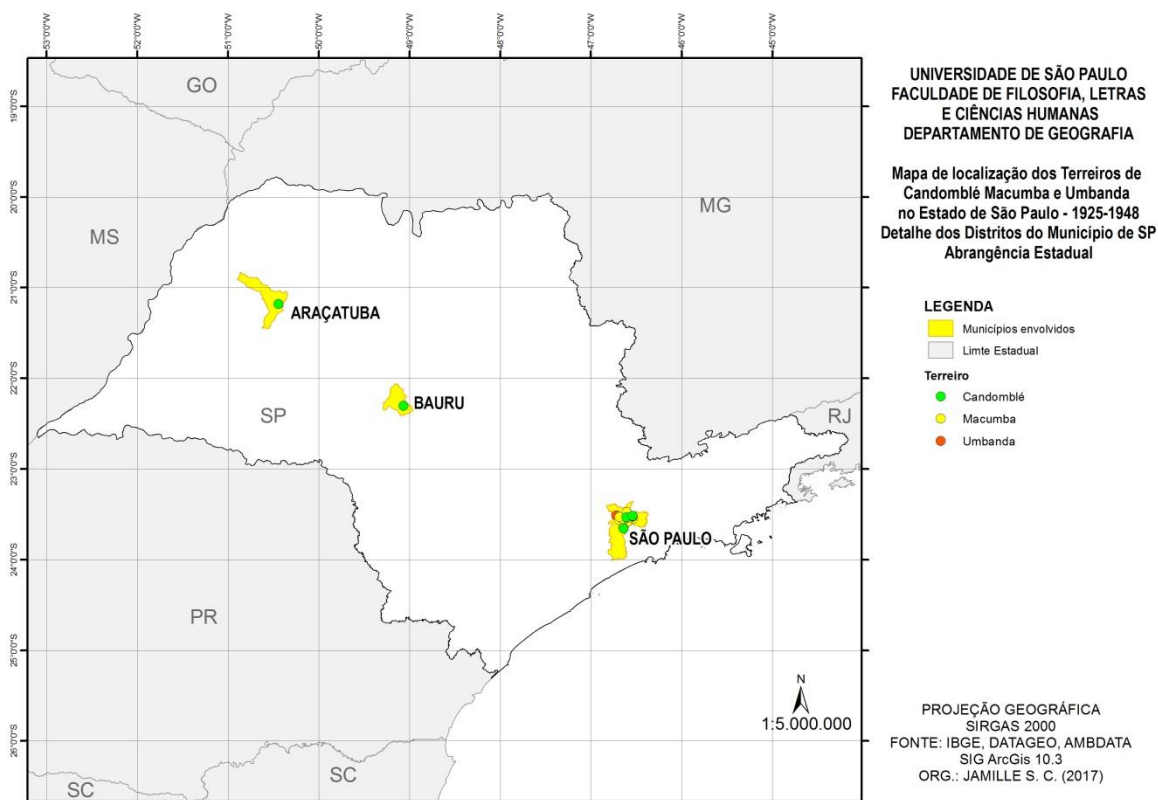
Para o período (1900 – 1950) de investigação, que concordamos ser longo para o tempo que nos dedicamos, bem como serem as fontes restritas por demais, muitas outras nuances não puderam ser investigadas, simplesmente por não haver tempo hábil. Contudo, a primeira evidência que nos surge é a de um candomblé em São Paulo em 1925, nas proximidades do atual bairro paulistano da Santa Cecília.

Na outra “margem do rio” obtemos um último caso de terreiro, desta vez era um de Umbanda que nos surgia em 1948. E foi a nossa primeira e única vez que tivemos acesso, através dos jornais a este termo. Levando em conta o filtro que fazíamos na busca dos termos *macumba* e *candomblé*. Em meio a estas buscas nos surge o termo umbanda atrelado seu sentido, na notícia, ao termo *macumba*. Se isto quer significar os primeiros sinais de uma umbanda completamente organizada em São Paulo, não saberemos dizer agora, mas segundo o *Jornal de Notícias* pudemos observar que a umbanda já estava presente na cidade por cerca de 17 anos. Trata-se da umbanda do pai Urbano Mendes Falcão, branco. Situada à rua Conselheiro Ribas. Trazemos esta informação sobre a umbanda, embora não fosse nosso “objeto”, nos chamou a atenção que só após a data mencionada (1948) é que surgiu o termo (umbanda), até então inédito para nós durante a pesquisa que passa agora também a ser designado como “macumba”. Outro fato é a importância ou notoriedade que é a dada ao pai Urbano Mendes Falcão: “***Urbano é um dos maiores da macumba da linha de Umbanda. (...) exerce a macumba há mais de 17 anos. Esse mistificador foi “batizado” “filho” de Umbanda, num terreiro realizado na África***”<sup>64</sup>. Este fala demonstra que o terreiro de Urbano Mendes Falcão, que aliás fora fechado pela polícia de Costumes, não era tão somente o único deste tipo de culto em São Paulo, a denúncia nos informa: “*batizado” “filho” de Umbanda, num terreiro*”, não sendo este o terreiro de Urbano.

<sup>64</sup> Jornal de Notícias, São Paulo, 05 de Agosto de 1948, grifo nosso.

Vejam os mapas<sup>65</sup>:

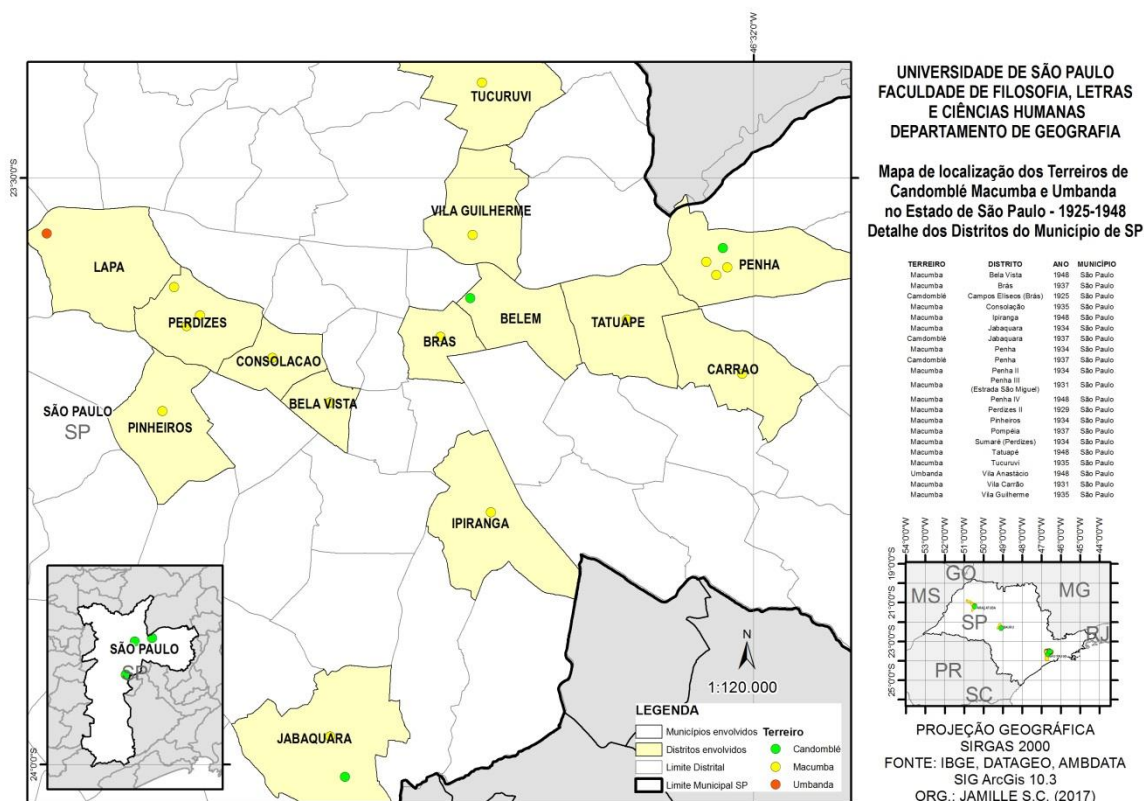
Mapa 1



Neste mapa buscamos evidenciar os dois candomblés que nos surgiram no Estado de São Paulo como um todo. Em Bauru no ano de 1929 e Araçatuba em 1929. Ressaltamos que demais municípios, exceção para São Paulo, não foram investigados na pesquisa, por motivos já mencionados. No entanto, temos aí as evidências que estas religiosidades já se nos apresentava no interior do estado. Um trabalho posterior poderia nos trazer mais detalhes desta espacialidade.

<sup>65</sup> Este mapa fora produzido com a gentil colaboração da também graduanda em Geografia pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH – Universidade de São Paulo) Jamille Santos Conceição.

Mapa 2



Neste mapa evidenciamos os terreiros de macumba (pontos em amarelo), os quais apresentam maior abrangência espacial abarcando o maior número de distritos. Nota-se a presença expressiva desses lugares de culto nas áreas centrais e adjacências do centro da cidade. Nos chama a atenção os distritos da Penha e Perdizes que nos mostram certa concentração de terreiros de Macumba. No caso da Penha há presença de terreiro candomblé, bem como no distrito de Belém e Jabaquara. Destacamos (ponto vermelho) o terreiro de umbanda de Urbano Mendes. Importante mencionar que estes mapas apresentam temporalidades (1925 – 1948) diferentes para os terreiros. Portanto em sua análise deve ser considerado o contexto histórico que se investiga. Outro ponto é que o limite municipal da cidade de São Paulo é o atual (2017). Isto de certa forma nos explica, porque na área Sul não nos apresenta nenhum terreiro, visto a incorporação de Santo Amaro como parte da cidade, nesse contexto, os jornais não nos ofereciam nenhuma leitura do que ali ocorria. Necessitaríamos fazer outra abordagem investigativa. Por fim, Por ser esta uma pesquisa preliminar, a produção desses mapas, como dito, seguiu as informações espaciais apresentadas exclusivamente naqueles noticiários, a saber, alguns deles: *Correio Paulistano*, *Gazeta S. Paulo*, *Diário Nacional*, *Jornal de Notícias*, *Correio de S. Paulo* entre outros.

Mapa 3 (BASTIDE: 1973).

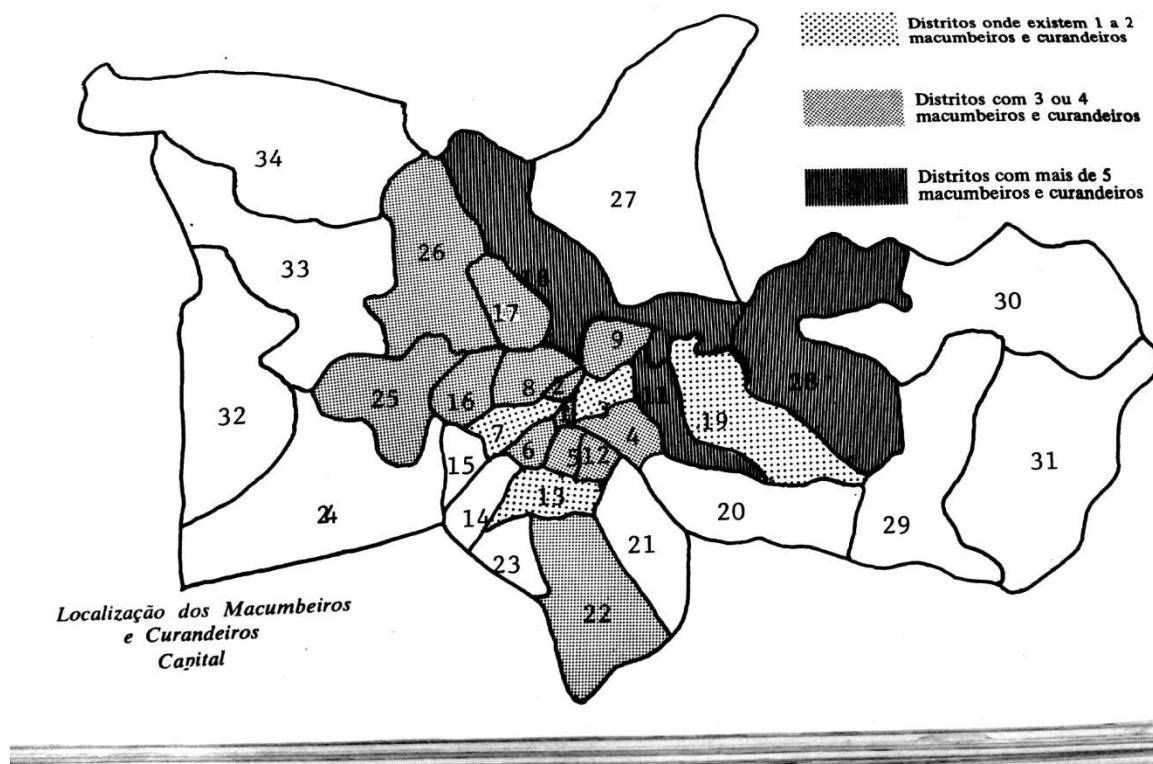


Tabela Legenda do Mapa 3 (BASTIDE: 1973).

DISTRITOS	Branços				Total
	estrangeiros	bras.	pretos	mulatos	
1 — Sé .....	—	2	1	—	3
2 — Santa Ifigênia ..	—	—	—	1	1
3 — Brás .....	—	—	1	—	1
4 — Mooca .....	1	2	—	—	3
5 — Liberdade .....	—	—	2	2	4
6 — Bela Vista .....	1	2	2	2	7
7 — Consolação .....	1	—	—	—	1
8 — Santa Cecília .....	—	1	2	—	3
9 — Bom Retiro .....	—	2	—	—	2
10 — Pari .....	—	2	1	—	3
11 — Belenzinho .....	—	—	1	2	3
12 — Cambuci .....	—	—	4	—	4
13 — Vila Mariana .....	—	—	2	—	2
14 — Jardim Paulista ..	—	—	—	—	—
15 — Jardim América ..	—	—	—	—	—
16 — Perdizes .....	—	3	—	—	3
17 — Casa Verde .....	—	—	3	—	3
18 — Santana .....	1	1	3	—	5
19 — Tatuapé .....	—	1	—	1	2
20 — Saúde .....	—	—	—	—	—
21 — Vila Prudente ..	—	—	—	—	—
22 — Ipiranga .....	—	3	—	—	3
23 — Indianópolis .....	—	—	—	—	—
24 — Butantã .....	—	—	—	—	—
25 — Lapa .....	2	—	2	—	4
26 — Nossa Senhora do Ó	2	1	—	—	3
27 — Tucuruvi .....	—	—	—	—	—
28 — Penha .....	1	3	5	1	10
29 — Itaquera .....	—	—	—	—	—
30 — São Miguel .....	—	—	—	—	—
31 — Lageado .....	—	—	—	—	—
32 — Osasco .....	—	—	—	—	—
33 — Pirituba .....	—	—	—	—	—
34 — Perus .....	—	—	—	—	—

Neste ponto faremos um breve exercício de comparação entre os nossos mapas e o mapa apresentado por Bastide (1973) para os curandeiros macumbeiros na cidade de São Paulo entre os anos de 1938 e 1941. Bastide espacializa estas informações baseado na forma individual, na nas manifestações coletivas que é o terreiro. Poderíamos, pensando num outro exercício, cruzar também a espacialidade destes sujeitos sociais com as geografias dos mesmos, que Wissenbach (1997) nos apresenta.

Nesse sentido seguimos a premissa de “onde há fumaça, há fogo” e buscamos fazer um exercício, breve e apenas superficial, para ver se corresponde o as áreas dos terreiros com os locais de atuação dos curandeiros macumbeiros da cidade. Numa primeira vista encontramos os seguintes distritos em comum: Brás, Consolação, Penha, Tatuapé e Ipiranga. Se olharmos com mais atenção poderemos certamente encontrar outras convergências. Gostaríamos apenas de chamar a atenção, para o fato de que esta é uma excelente pista de como ainda muito pode ser investigado.

## CONCLUSÃO

Por todo o tempo em que nos dedicamos a elaborar esta pesquisa, sentimos se tratar de um desafio posto, em primeiro lugar por nós mesmo, em segundo pela a importância que julgamos ter, em seus diversos sentidos, um tema desta natureza. Também nos foi um desafio pelo recorte temporal exigir de nós uma outra postura, como pesquisador, ao ter de lidar com a ida aos arquivos e as investigações dos documentos, visto não ser esta a fundamental escola da Geografia. Contudo, a vontade de descobrir o novo nos movia.

Compreendemos que por razões diversas que este trabalho esta permeado de limitações impostas pelo tempo de produção, questões da agenda ou mesmo pelo nosso recente lançamento no universo das pesquisas. Contudo, não seria este mesmo o objetivo e natureza da atividade final do curso?

Mesmo assim adentramos um mundo que foi aos poucos se descortinando para nós, não em termos da vivência, pois de longa data guardamos esta experiência, mas em outro sentido. O universo das macumbas e dos candomblés, não apenas nos ficou evidente sua forma espacial, ao menos parte dela, visto que não investigamos a outras possíveis fontes e mesmo a que usamos como base principal, não foi ainda inteiramente perscrutada. Mesmo esta inicial análise mostrou-nos uma São Paulo ainda por ser descoberta, mais apurada, melhor compreendida.

No entanto, neste percurso investigatório, algo durante todo o tempo nos chamou a atenção e queria nos dizer coisas. E foi aos poucos se abrindo, aos poucos se descortinando. Pensamos que, se queremos de fato mudar as nossas relações humanas, de tratamento, de respeito e sociabilidade. Enfim uma sociedade em que pese a importância de ser e estar, não apenas a nossa, mas a do *outro*, devemos, conhecer de fato quem ou o quê é este outro, o que faz, quais são suas angustias, 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. Esta é a última de todas as cortinas a ser afastada, a qual esconde a ignorância e não permite que a olhemos e não nos resolvemos com ela, a cortina da insensatez e indiferença humana. Sentencia Du Bois, sobre um século (XX) profundamente marcado por uma brutalidade absurda: “*O problema do século XX é o problema da barreira racial*”<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> DU BOIS, 1999.

É neste sentido, que observamos que o preconceito anti-negro, baseado no racismo e na suposta inferioridade do banto, veremos a diante, em relação a outras manifestações negras, especificamente yoruba, enraizado pela academia através dos tempos, percutiu num inconsciente nacional de negação da importância cultural, política, linguística, filosófica e tudo mais que vem a ser denominado como expressão negra, mas fundamentalmente banto no Brasil e na América de forma geral. Refletindo assim numa amalgama de (pré)conceitos infundados, desconhecimento e negação das identidades, muitas vezes sem nem ao menos saber que são os bantos. O 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, evocamos o historiador Salomão Jovino da Silva, o qual ao investigar a musicalidade africana e afrobrasileira presente no território brasileiro nos dá a dimensão do debate que travamos aqui:

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**<sup>67</sup>.

Sobre isto destacamos que, como observado por Salomão Jovino, os estudos sobre “africanidades” na região Sudeste foram de certa forma negligenciados quando não diziam respeito às “outras origens africanas que não sejam nagôs e iorubanas”.

Wissenbach nos dá razoável noção do ambiente científico vivido, no que tange o contexto histórico e o “objeto” que debatemos:

Nina Rodrigues, um dos poucos intelectuais brasileiros reconhecidos no exterior, concentrou-se no reconhecimento das etapas evolutivas das religiões brasileiras em sua obra “L’animisme fétichiste des nègres de Bahia”, publicada em 1900, ou

---

<sup>67</sup> SILVA, 2005, p. 330- 331.

acompanhando os impactos da degeneração na conformação física de negros e mulatos criminosos e na dispersão de epidemias místicas, tanto em Canudos como em Taubaté, em “As coletividades anormais”. Suas colocações marcariam de maneira contundente uma época, seja através dos estudos de seus discípulos, seja nas instituições que foram criadas sob inspiração das idéias nele corporificadas. Nos anos de 1920, sob o calor do movimento modernista e dos impactos das ideologias nacionalistas, literatos e estudiosos procurariam rever o mal estar imbuído na idéia de nacionalidade, reconciliando a alma nacional às figuras idealizadas dos sertanejos e dos caipiras e aos inventários sobre o folclore popular, muitas vezes conduzidos também por uma ótica enviesada. (WISSENBACH : 1997, p. 13)

Nesse sentido, de nossa perspectiva o conhecimento geográfico, ainda pode se ocupar de temas, talvez ainda pouco explorados, pela ciência geográfica nestas “outras” áreas, sem assumir posições excludentes absolutas. Dessa maneira, elucidando e contribuindo com respostas no campo das lutas simbólicas. No âmbito deste campo encontra-se, a nosso ver, o da educação. A partir da emergência deste debate, qual seria o papel geográfico a se desempenhar?

Compreendemos que a educação é etapa primordial ao desenvolvimento humano, pois ela auxilia e direciona o estabelecimento de referenciais e valores que irão organizar os modos com os quais a criança, por exemplo, se relaciona com o mundo e com o outro, no decorrer de sua trajetória de vida. A aplicação da Lei 10.639/03, bem como a 11.645/08<sup>68</sup> nas escolas representa um avanço extraordinário no processo educacional das crianças, jovens e adultos. Isto porque, trata-se de um movimento positivo, quer dizer, de construção de referências que dizem respeito a matrizes históricas e culturais criminalmente discriminadas em nossa sociedade, e não da desconstrução de conteúdos já há muito solidificados. É no alicerce que se firmam os pilares para uma nova configuração social. A partir daí, o ensino fundamental e médio devem representar a continuidade de um processo iniciado nos primeiros passos do trajeto de aprendizagem nas pré-escolas.

No que tange esta base alicerce o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, com base nos pareceres emitidos pelo Conselho Nacional de Educação, indica que é preciso haver um “destaque especial aos professores que atuam na

---

<sup>68</sup> As Leis 10.639/03, bem como a 11.645/08, respectivamente versam sobre a história e cultura africana e a indígena. Estas Leis têm objetivos transversais, ou seja, perpassa por todo o corpo de disciplinas, incluindo claro a Geografia. Estas Leis tornaram obrigatório um ensino que quebre paradigmas civilizacionais de superioridade-inferioridade nas variadas ciências.



educação infantil”<sup>69</sup>, pois cabe a eles desenvolverem atividades que propiciem e promovam as relações entre crianças e diversidade cultural.

O valor da matéria escrita ainda se sobressai aos processos de aprendizagem não alfabetizados numa perspectiva ocidental enraizada na sociedade brasileira. Neste ponto, reside a importância da reconfiguração dos conceitos para construção do conhecimento segundo moldes não ocidentais, como por exemplo, as relações de troca de saberes via da oralidade e da tradição.

Imperativo, portanto, voltar-se às instituições de educação com maior vigor, compreender profundamente suas nuances e políticas, para pensar, por exemplo, caminhos no que tange a formação de professores para atuarem nas escolas nos moldes do ensino para as relações étnico-raciais.

O ensino de histórias e culturas afro-brasileiras e indígenas - neste trabalho nos debruçamos apenas sobre a questão do negro - ultrapassa as escolas e os limites dos livros. Abrange a questão da diversidade, dos direitos das crianças, construção e afirmação de identidades e reflete em sua autoestima. Sobre isto o professor Kabengele Munanga nos adverte:

A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através de seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos psicológicos, etc (MUNANGA, 1994: p. 177-178).

Aproveitando este “gancho” e vislumbrando mais aproximados este debate da perspectiva da ciência geográfica, evocamos o geógrafo Rosemberg Ferracini que elucida importantes pontos sobre a temática a partir de seu questionamento, numa reflexão a respeito de uma atividade pedagógica feita no Museu Afro São Paulo:

(...) porquê de vivermos um país com um dos maiores índices de desigualdade do mundo e de a população negra compor a grande maioria do pobre excluídos, criando essa realidade tão marcadamente fragmentada. E é somente entendendo a história da escravidão em nosso país – o último no hemisfério ocidental a aboli-la oficialmente

---

<sup>69</sup> O Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História de Cultura Afro-brasileira e Africana está disponível online em: <http://www.portaldainigualdade.gov.br/arquivos/leiafrica.pdf>.

– que podemos perceber o que resta da escravidão em cada um de nós. Esse exercício de aprendizado é de fundamental importância na formação de um aluno com consciência crítica e não pode ser negligenciado de maneira alguma no ensino de Geografia. **Fatos que passam pelos atos seculares da mobilidade populacional africana que pouco ou nada são abordados nas aulas, nos livros didáticos ou nos parâmetros curriculares de Geografia, as religiões, quilombos e demais expressões afro-brasileiras.** Assim, deixamos como proposta para professores e pesquisadores da ciência da terra, pensar as contribuições que os povos africanos e a população afro-brasileira na paisagem brasileira. Afinal, baseado nas diversas propostas pedagógicas que o museu Afro de São Paulo apreende-se a ensinar e a pensar em uma transformação da nossa sociedade que não é a-espacial. Como diria o mestre Milton Santos “Pois a História não se escreve fora do espaço, e não há sociedade a-espacial. O espaço, ele mesmo, é social. Milton Santos (1977, p. 81)”. Sendo o espaço ele mesmo, é social temos então, heranças africanas nas marcas urbanas como as edificações, nos instrumentos de ferro e ouro, nos diferentes objetos artísticos, nos conhecimentos tecnológicos que passam pelos instrumentos de madeira, agricultura na formação da sociedade brasileira. Oxalá que nossos pares preocupados com o ensino de geografia escolar e com a temática étnico-racial, em um país justo livre do racismo acreditem nesse caminhar, pois estaremos enriquecendo o ensino, a pesquisa e o aprendizado com relação à África (...) <sup>70</sup>.

Nesse sentido e em meio a toda uma sociedade que oprime, silencia e deturpa a imagem do negro, ao se ver refletida na História ou na Geografia, na música ou na imagem, a criança tem um de seus maiores direitos respeitados, o direito à inclusão, o respeito à sua origem e à suas diferenças. A Geohistória dos negros da África e também a Geohistória dos seus pais, avós e bisavós, existe e é tão importante quanto tantas outras Geohistórias.

---

<sup>70</sup> FERRACINI, 2015, grifo nosso, p. 318 – 319. Revista da ABPN • v. 7, n. 17 • jul. – out. 2015, p.299-321.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-brasileiros**. São Paulo. Editora Perspectiva. 1973
- **O candomblé da Bahia: rito nago**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **Ewé o Osanyin: 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
- 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.
- CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A cidade**. Contexto. São Paulo. 2011.
- 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?].
- FARIAS, Fernando de Moraes. Sahel: a outra costa da África. Palestra no Dep. De História da USP, 29/07/2004. Transcrição Daniela Baudouin.
- FERRACINI, Rosemberg. *educação geográfica em museus: da África ao afro-brasileiro*. **Revista da ABPN**. Pag. 299 – 321. Volume 7. 2015.
- 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 Nãgó**. 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.
- HEYWOOD, Linda M. Introdução. In. HEYWOOD, Linda M. (org) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, p. 24. 2009.
- LOPES, Nei. **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.
- 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.

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo. Cortez. 1994.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé: imagens em movimento São Paulo Brasil**; tradução Leila de Aguiar Costa. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo. 2009.

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>.

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

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

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. In **Diversidade e relações sociais: o negro na Geografia do Brasil**. Org. Renato Emerson do Santos. Belo Horizonte. Autêntica. 2007.

SILVA, Salomão Jovino da. **Memórias Sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil oitocentista**. Tese. Pontifícia Universidade Católica. 2005.

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.

----- **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.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. A produção do espaço urbano: escalas, diferenças e desigualdades socioespaciais. In: Ana Fani Alessandri Carlos; Marcelo Lopes de Souza; Maria Encarnação Beltrão Sposito (orgs). A produção do espaço urbano: agentes e processos, escalas e desafios. Contexto. São Paulo. 2011.

TORRES, M. C. T. M. **Brás, série histórias dos bairros de São Paulo**. 2º ed. 1985.

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

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

WISSENBAACH, 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.