

REPENSANDO O CULTO ÈFÒN, A SOLIDIFICAÇÃO NO BRASIL E O PATRIMÔNIO DO TERREIRO OLOROKE A PARTIR DA FIGURA DE VALDEMIRO COSTA PINTO

Caio de Oliveira Antunes Victorino¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v8i1.52389>

Resumo

Oriundo das atividades tradicionais religiosas da etnia Yorùbá, por meio do culto Efon —variante litúrgica candomblecista—, nascido no Estado da Bahia, Valdemiro Costa Pinto, vastamente conhecido como “Pai Baiano”, migra para o Rio de Janeiro durante o século XX, fundando um popular Terreiro de Candomblé na Baixada Fluminense, consolidando ampla rede de sociabilidade, contribuindo através de ações sociais à comunidade circunvizinha, interagindo com centenários Candomblés na Bahia, servindo como escola religiosa e cultural para filhos de santo, descendentes, amigos e simpatizantes, caracterizando-se como difusor do culto e da cultura. Nesse sentido, o artigo analisará, com base na oralidade e documentalidade disposta pelo terreiro fundado por Valdemiro Baiano, o passado histórico do venerável Babalorixá Valdemiro, atendo-se, de toda maneira, aos seus feitos envolvendo o Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, a migração do personagem histórico para o Ketu, na tradição do Terreiro do Gantois, entrelaçando-o com a atualidade do Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (terreiro fundado pelo referido).

Palavras-chave: Axé Barulepê; Candomblé; Pai Baiano; Religião Afro; Valdemiro Baiano.

Resumen

Oriundo de las actividades tradicionales religiosas de la etnia Yorùbá, por medio del culto Efon —variante litúrgica candomblecista—, nacido en el Estado de Bahía, Valdemiro Costa Pinto, ampliamente conocido como «Pai Baiano», emigra hacia Río de Janeiro durante el siglo XX, fundando un popular Terreiro de Candomblé en la *Baixada Fluminense*, consolidando una amplia red de sociabilidad, contribuyendo a través de estas acciones a la comunidad circundante, interactuando con centenários Canbomblés en Bahía, sirviendo como escuela religiosa y cultrual para los hijos de santos, descendientes, amigos y simpatizantes, caracterizándose como como difusor del culto y de la cultura. En este sentido, el artículo analizará, con base en la oralidad y la documentación disponible por el Terreiro fundado por Valdemiro Baiano, el pasado histórico del venerable Babalorichá Valdemiro, enfatizando, de todas formas, a sus realizaciones envolvendo el Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, la migración del personaje histórico a Ketu, en la tradición del Terreiro do Gantois, entrelazándolo con el actual Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (terreiro por él fundado).

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), E-mail: caiovictorino@id.uff.br

Palabras clave: Axé Barulepê; Candomblé; Pai Baiano; Religião Afro; Valdemiro Baiano.

INTRODUÇÃO

Aproximadamente durante a segunda metade do século XIX, do que se acredita ser por volta de 1880, uma nova embarcação de escravizados havia alcançado o Brasil. Desta vez, com um diferencial: José Firmino dos Santos (nome religioso e cultural “Oxum Tadê”), Maria Bernarda da Paixão (nome religioso e cultural “Ìyá Adebolu”) e a filha de José dos Santos, reconhecida como “Asika” (DE LIMA, 2014:68). Seriam eles os responsáveis por solidificar o culto de etnia Yorùbá conhecido como “Èfòn” (alusivo à cidade Ekiti-Efon, a origem dos referenciados africanos), uma variante do culto aos Orixás no Candomblé. A fundação, conseqüentemente, resultou na substancialização/fundação do Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, Salvador, Bahia, cujo primeiro sacerdote foi Firmino, depois Maria Bernarda. Por conseguinte, a sucessão já estava ligada aos filhos de santo, sem possíveis vínculos consanguíneos com os fundadores.

Destarte, no Ilê Oloroke, por meio de Maria Bernarda, iniciou-se a figura responsável por introduzir Valdemiro Costa Pinto às práticas culturais e religiosas do Efon: Cristóvão Lopes dos Anjos, Ogã, filho de Ògún. Originou de Cristóvão, um terreiro em Salvador, depois desativado e movido ao Rio de Janeiro quatro anos após a fundação do terreiro de Valdemiro Pinto, aqui tratado como Pai Valdemiro Baiano ou Bábá Valdemiro, ou seja, em 1949. Motivações incabíveis de serem expostas na perquirição devido à baixa relevância histórica, importando somente o fato do rompimento, fizeram com que Bábá Valdemiro, consagrado para Xangô, migrasse ao Terreiro do Gantois, de etnia Yorùbá, da variante “Ketu”, em que as divindades do panteão africano reverenciadas, também são os Orisas.

Locomovendo aos laços de sociabilidade, Bábá Valdemiro uniu-se de nomes relevantes da época, também de origem baiana, propagadores do conhecimento afrorreligioso no sudeste e demais regiões brasileiras: José Bispo dos Santos (“Pai Bobó”), Pérsio Geraldo da Silva (“Pai Pérsio”) e João Alves Torres Filho (“Pai Joãozinho da Goméia”). A que se preze, em uma entrevista cedida por Pai Valdemiro Baiano, sabe-se que “quem na verdade puxou a vinda dos baianos e abriu definitivamente o Candomblé

no Rio de Janeiro foi [...] João da Goméia. Nessa época eu era Pai Pequeno de muitos filhos de Santo de seu João” (MARTINS; DE SOUZA, 1991). Portanto, notabiliza-se a interação de pessoas ligadas a dois cultos étnicos distintos, oriundos de linhagens espirituais e tradicionais divergentes, apesar da congruência auto-declarativa no quesito religioso. Essa interação e participação favoreceu a expansão do conhecimento cultural e religioso, bem como da teia de relacionamentos coletivos civis. Gerando, todavia, enlaçamento e integração afetivo-mnemônica entre os filhos de santo do Terreiro da Goméia e do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) (como é conhecido o Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê), dando origem a outras possíveis ligações com variadas comunidades religiosas.

O exposto artigo, baseado em análise documental e oral, apoiado em análises histórica e etnográfica, pretende reconstruir o caminho percorrido sob o viés religioso e cultural pelo Babalorixá Valdemiro Costa Pinto, a fim de compreender o legado tangível e intangível, bem como favorecer o acesso democrático e mais amplo ao conhecimento e informação através dos dispositivos acadêmicos. Além disso, busca provocar uma reflexão para estudos futuros da minha autoria que serão publicados e de pesquisadores outros, na busca por compreender as duas possíveis versões acerca da história do Terreiro do Oloroke (Axé Barulepê e Axé Pantanal), alinhando a oralidade e a documentalidade. Durante a elaboração, foram consultados familiares consanguíneos e espirituais, assim como não-familiares, por meio da pesquisa de campo, objetivando a compreensão dos passos e fatos.

O INÍCIO DA JORNADA RELIGIOSA

Nascido durante o século XX, na Bahia, em 1928, de pais não afroreligiosos, Valdemiro Costa Pinto, viveu na cidade em que se desenvolveram templos notáveis e antigos do Candomblé, os quais podemos citar Terreiro do Bogum, Terreiro do Alaketu, Terreiro da Casa Branca, Ilê Axé Opô Afonjá, Terreiro do Gantois. Inclusive a matriz da nação de Candomblé em que fora iniciado: Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon. Pode-se dividir, no que concerne à periodicidade da jornada religiosa, duas fases: iniciática (Bahia) e sacerdotal (Rio de Janeiro e São Paulo – onde foram estabelecidos templos administrados por Valdemiro). À essa etapa, considerar-se-á ambas as fases, de modo a facilitar o entendimento acerca da etimologia de um dos nomes masculinos mais proeminentes e conhecidos do século XX dentro do Candomblé.

Circunstanciada a legitimidade e pertencimento dentro das práticas afroreligiosas por meio da iniciação, ou seja, após receber o sacramento da iniciação, a pessoa é compreendida como um membro interino de um determinado grupo, retendo mais direito e autoridade para aprofundamento na prática e na liturgia, pois, de acordo com uma informação concedida por determinado filho de santo do Terreiro do Parque Fluminense: “O Candomblé é uma religião iniciática. O abian [não-iniciado] está inserido na estrutura hierárquica, mas apenas aquele que for iniciado é um membro”. Por esse aspecto, Maria Bethânia e Clara Nunes tiveram maior legitimidade atribuída pelos afroreligiosos e demais grupos – alcançando, em sua maior instância, a sociedade: união de grupos – devido a passagem de uma pelo Candomblé e outra pela Umbanda, sendo ambas iniciadas em 1971 e 1972, respectivamente (Cf. SILVA, 2009, p. 02). Não sendo acometido por quaisquer diferenças entre o exemplo empregado, Valdemiro, iniciado em 1943, adquiriu legitimidade e realizou rituais no Rio de Janeiro posteriormente. Interessante ponderar, de toda maneira, a rede de solidariedade dele estabelecida e ampliada, inicialmente composta por Joãozinho da Goméia, por virtude de compartilharem do mesmo estado, da mesma religião, comungarem de uma mesma cidade, no Rio de Janeiro, para instalação fixa do terreiro de Candomblé.

Entretanto, compete-nos – antes de avançar – elucubrar que a iniciação de Valdemiro Costa Pinto ocorreu por as mãos de Cristóvão Lopes dos Anjos, Ogã Asogun do Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon, no terreiro fundado por Cristóvão em Salvador. Foi um dos primeiros filhos de santo do terreiro mais tarde migrado para o mesmo município (Duque de Caxias) em que estão os terreiros da Goméia e Parque Fluminense. A relação entre ambos, ademais, foi conflituosa, caracterizou-se por disputas e desentendimentos devido ao temperamento de Cristóvão e também de Valdemiro. Quando ocorreu um breve distensionamento, chega ao Rio de Janeiro acompanhado por Cristóvão, e, no mesmo dia, desentendem-se, gerando o afastamento físico e espiritual entre eles (FLOR, 2020), com uma rivalidade que foi mantida até os últimos dias de vida de ambos. Tal rivalidade, outrossim, foi alimentada por conflitos que também envolviam o Terreiro do Oloroke.

A tradição mnemônica sustenta a tese de que o terreiro foi fundado durante o século XIX por José Firmino dos Santos e Maria Bernarda da Paixão, ambos de Ekiti-Efon (outro nome para Èfòn-Aláayè: cidade situada dentro do estado de Ekiti), com reivindicação de ligação, sobretudo, de Maria Bernarda à monarquia, considerando-a uma princesa – o que, por enquanto, não foi confirmado durante o processo de pesquisa –. Tal templo, como traço característico e de dissonância aos demais, estabeleceu o culto ao

Orixá Oloroke, uma divindade que habita dentro da montanha, um espírito, cuja representação é o próprio habitat. Esse, em tempo, seria o regente espiritual de Maria Bernarda, concomitantemente em que seria um culto específico da nação Efon, subgrupo do culto Nagô². De Lima (2014, p. 68-29) afirma, com base na oralidade do terreiro fundado por Cristóvão (“Axé Pantanal”), o suposto de Oxum Tadê (José Firmino) ter chegado com Maria Bernarda e Asika ao Brasil durante 1880, sendo depois alforriados por lei. Contudo, a terra foi loteada e eles permaneceram trabalhando no terreno em que, mais tarde, acabou tornando-se posse de José Firmino. Daí, então, surge, em 1901 (século XX), o Terreiro do Oloroke. No entanto, essa historiografia demonstra uma tênue espessura em suas considerações, adotando que Ekiti-Efon sofreu ataques do governador muçulmano de Ilorin em 1826 (DA SILVEIRA, 2006, p. 491); de Ibadan (cidade inimiga notável de Efon, inclusive, conflitos outros motivados por interesse expansionista em que Ibadan estava envolvida, em Ekiti, e foi solicitado apoio de Efon, não ocorrendo hesitação), compreendidos entre 1850 a 1854 (ADEOETI; ADEYERI, 2013); ataques, no território, oriundo Ijesa entre 1860 e 1862 (OJO, 2013, p. 61)³. Lembrando que o conflito Ijesa-Efon, ocorrido por dois anos, resultou na derrota e saqueamento de Efon. O que seria mais provável, assim, conciliando com o suposto de De Lima (2014), a escravidão de José Firmino, Maria Bernarda e Asika, possa ter ocorrido durante anos posteriores ou durante o ataque de Ijesa, que foi o último registro de guerra ocorrida diretamente no território de Efon, e que como consequência gerou sabressalente quantitativo de cidadãos vendidos como cativos, de migração forçada. Considerando, em síntese, que entre 1850 e 1860, as localidades de Ekiti – em que Efon é inscrita – foram campos de captura de humanos para a escravidão (USMAN; FALOLA, 2019, p. 179).

Fica difícil, porém, conceber, além dos registros dispostos aqui, ainda que com a presença britânica no que se conhece como Nigéria, registros que favoreçam a vinda de escravizados de Ekiti-Efon após as datações cedidas. Sugiro, para tanto, que possa ter ocorrido um retardo no batismo ou registro de Maria Bernarda da Paixão e José Firmino, tal como disparidade protuberante entre as idades. Justificando, assim, o falecimento de José Firmino aproximadamente 36 anos antes de Maria Bernarda. Logo, o Terreiro do Oloroke, objeto coadjuvante de estudo e consequente por tal importância na trajetória de

² Sobre a afirmativa, De Barros (2009, p. 217) demonstra que, inclusive, essa linhagem religiosa é fortemente disseminada por Cristóvão de Ògún e Valdemiro de Xangô.

³ Adeoti & Adeyeri (2013) consideram outra temporalidade para o conflito envolvendo Ijesa e Efon: 1862-1865. Por razões metodológicas, ambas as considerações – seja essa ou a do autor considerado primordialmente – não simbolizam interferência protuberante no intuito da análise.

Valdemiro, foi fundado oficialmente Pós-Escravidão, mas não sendo a oficialidade um requisito para a existência de uma organização religiosa e com espaço já estabelecido, competindo compreender a fundação do Terreiro do Oloroke no final século XIX, não no século XX. Consonando, dessa forma, com a oralidade obtida no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) e em diálogo com outros interlocutores antigos do culto Efon (de Candomblé), dos santuários da Oxum de José Firmino e Oloroke de Maria Bernarda – o qual tive acesso ao último – terem sido trazidos e cultuados desde o continente africano, não sendo consagrados aqui. Oriundos de lá. A polissemia histórica, com suas variáveis, torna-se um notável impeditivo para remontar, com exatidão, o período de surgimento do Terreiro do Oloroke, um espaço religioso, inclusive, com reduzido quantitativo de filhos iniciados e obrigacionados, com rede de sociabilidade limitada. Destarte, a documentação é escassa.

No que está relacionado à chegada de Valdemiro ao Rio de Janeiro, remonta aproximadamente 1947⁴, pois, no relato contido em uma entrevista, afirma que “(...) Quando vim [para o Rio de Janeiro] devia ter mais ou menos vinte anos.” (MARTINS; DE SOUZA, 1991). Durante a chegada, para garantir uma estabilidade temporária, a subsistência, vendeu refeições e aperitivos na cidade, harmonizando com serviços espirituais prestados em locais de sua residência (até mesmo em um prédio na região central do Rio de Janeiro), também dividindo tempo para auxiliar Joãozinho da Goméia – patriarca do Manso Bantuquenu Ngomenssa Kat’espero Goméia (Cf. PEREIRA, 2017, p. 109), Terreiro da Goméia, a quem já nutria certa proximidade antes da vinda para o Rio de Janeiro – em seus afazeres religiosos. Ademais, iniciou um filho de santo para Logunede⁵, Vivaldo Pires de Carvalho, aparentemente seu primeiro filho de santo (mais tarde, babakekere do Terreiro do Parque Fluminense – segunda pessoa do sacerdote –),

⁴ É reivindicado, por parte do Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê (Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê)), o ano de 1944 como sendo o ano inicial de sua fundação e estabelecimento no Rio de Janeiro. Contudo, diante dos fatos, diverge do relato de Valdemiro Baiano ao Jornal Iluiaiê (MARTINS; DE SOUZA, 1991) e da migração do Ilê Ògún Ànawéji Ìgbelè Ni Oman, fundado por Cristóvão de Ògúnjá ao Rio de Janeiro (DE LIMA, 2014, p. 19). Antes de estabelecer-se no bairro do Pantanal, Cristóvão realizava rituais de Candomblé em outro endereço (Vila São Luiz). Por tal motivo, a data de fixação do Ilê Ògún Ànawéji é posterior à fundação do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Possivelmente, Valdemiro pode ter iniciado suas atividades em 1944, mas a fundação do espaço religioso, em Caxias, ocorreu no ano de 1950, um ano antes da inauguração da sede oficial do Terreiro da Goméia (PEREIRA, 2017, p. 102). Em consonância com o pensamento, após remontar a temporalidade, fora encontrado um documento de transferência da posse da terra onde está situado o Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) para o nome de Valdemiro Costa Pinto, durante o ano de 1947, mês de Abril.

⁵ Orixá mencionado, na tradição do Terreiro do Parque Fluminense, a partir de dois interlocutores iniciados para ele (Pai Lucinval e Egbon Valentino), enquanto divindade de origem religiosa-fundamental Efon.

dentro da Goméia, e foi pai pequeno⁶ de uma parcela considerável dos filhos de santo do extinto terreiro. Pós-morte de Joãozinho, dois filhos de santo desse foram tomar obrigação com Valdemiro, sendo eles: Isabel de Omolu e Wanda de Oxum. Alguns outros deram comida aos Orixás e Nkisi com ele, sem realização de ritos mais profundos ou estabelecimentos de filiação espiritual.

Provisoriamente, conciliando com as tarefas no terreiro de Joãozinho, em dois endereços por onde morou organizou cultos religiosos conforme os dogmas absorvidos provenientes do Efon. Assim, iniciou Valobado ti Ògìyán por volta de 1949 com o apoio de Vivaldo em um primeiro endereço habitado; depois, já em Caxias (Rua Primeiro de Janeiro), iniciou o segundo barco com a colaboração de Joãozinho da Goméia, no empréstimo das indumentárias: Lourdes de Ògún, Diniz ti Oxum, Francisco ti Yemanjá e Ilza ti Oxalá. Até mesmo, torna-se imprescindível afirmar que, mesmo após a iniciação do último “barco” enquanto ele ainda era de Efon, iniciou outros dois: um no dia dezessete de dezembro de mil novecentos e setenta e nove; outro no dia dezenove de junho de dois mil e cinco, conduzindo o seu atual sucessor, o Babalorixá do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), Sandro Pinto, na iniciação da Mariana de Oloroke.

Inobstante ao fato, prolixamente percebe-se que tal ruptura (do Efon ao Ketu/Gantois) não representava o praxis de Valdemiro, então sacerdote, apenas um ideal institucional, uma barreira imposta por gestos políticos e pensamentos uníssono-harmoniosos a parte dos Candomblecistas (de acreditarem que por haverem mudando de pertença, perdem direito e autoridade para continuarem exercendo-a), não tão bem recebida por parte de filhos de santo antigos, parte deles negando-se a tomarem obrigações de “mudança de águas” (quando muda-se a tradição, são feitos ritos em acréscimo para padronizar o indivíduo e seu respectivo santuário pessoal, o igbá). Não representaria o pensamento do babalorixá, porque ainda se tivesse rompido com o Èfòn, anos mais tarde às suas obrigações no Terreiro do Gantois (Ilé Ìyá Omi Àṣẹ Iyamase), realizou celebrações no Terreiro do Oloroke⁷. Apenas cessou, oficialmente, as

⁶ Nos dogmas do Candomblé, durante o período iniciático, todo neófito possui pai/mãe pequeno/pequena, este fará parte dos ritos de iniciação e da aprendizagem do iniciado dentro da vida espiritual. Deve-se salientar que o pai ou mãe pequenos são figuras que, caso por determinação do líder de um determinado terreiro, podem ocupar o cargo. Serão eles a segunda figura do sacerdote, o segundo na hierarquia geral. Nas casas que não possuem alguém ocupando o cargo, elege-se pessoas para – na iniciação de neófitos – realizar os ritos necessários.

⁷ Sobre isso, uma filha de santo chamada Valquiria Sales, hoje Iyalorixá, iniciada para Oxóssi em 1994, oriunda de Salvador, junto com um filho de santo reconhecido como Ègbón Paulinho, esclareceu durante a pesquisa de campo que realizei nos dias quatorze, quinze e dezesseis de Abril de dois mil e vinte e três, na ocasião dos ritos tradicionais para o Olubajé, que o Sr. Valdemiro Baiano conduziu por alguns anos a celebração da Fogueira de Airá e conduziu ritos de iniciação e obrigação no Ilê Axé Yangba Oloroke ti

celebrações no Terreiro do Oloroke, após os sessenta anos festejados no Terreiro do Gantois, ocasionalidade que marcou a vinda dos Orixás do Terreiro do Oloroke para o Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê)⁸.

Nos discursos propagados, mantidos na memória, transmitidos oralmente, Valdemiro, o Pai Baiano, não negava a pertença iniciática ao Efon, justificava – somente – o que declarava ser uma espécie de atrofiamento inteligível, com isso, litúrgico, da subnação, que contava com apenas uma tradição (em comparação, outras nações possuem mais de uma tradição) e não contemplava mais seus interesses cognitivos, buscando expansão. Após a obrigação no Gantois, com o santuário do Orixá Oloroke já no Rio de Janeiro, não sendo entregue ao Terreiro do Pantanal (autodeclarado matriz da subnação), apesar de ritos internos de ambos os terreiros (Axé Barulepê e Axé Pantanal) contemplarem-o, não se registrou a existência de festividades celebrativas no Axé Barulepê até o início do século XXI (circunstância da iniciação da Mariana).

No cerne dessa discussão, seja da permanência do Orixá Oloroke no Terreiro do Parque Fluminense, das celebrações realizadas por Pai Valdemiro no Terreiro do Oloroke (Ilê Axé Yangba Oloroke ti Efon), ida ao Gantois e resistência de alguns filhos (os mais antigos, sobretudo) em não migrar para a nova nação e tradição (Ketu/Gantois), seja das celebrações voltadas ao Oloroke no Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro do Pantanal, está a *disputa de narrativas*. Deve-se entender que são pólos, os dois templos, de uma mesma matriz. Assim, tanto a pureza Efon que descendentes mais antigos do Pai Valdemiro se sustentaram, quanto o matriciado do Efon reivindicado pelo Terreiro do Pantanal estão debruçados em aspectos fundamentais de projeção e criação de identidade. Oloroke (a festividade, o louvor ao Orixá e o igbá) é um agente de etnicidade, pois demonstra a diferenciação dos membros Efon aos membros de outros cultos étnicos.

Nesse lapso, Pai Valdemiro e a liderança do Terreiro do Pantanal (tanto o fundador, Pai Cristóvão, quanto quem o sucedeu) disputam narrativas: conhecimento, sabedoria e profundidade no culto Efon, além disso, o versamento étnico-religioso. Articulam-se a partir da oralidade (um agente atuante na propagação da memória dentro dos espaços afroreligiosos), até para reafirmar a respectiva identidade (filhos de Efon) e

Efon. Durante uma celebração de Airá, em acréscimo, Valquiria conheceu Valdemiro, filiando-se a ele, vindo morar no Rio de Janeiro em oportunidade futura.

⁸ A oralidade aponta para o comprometimento das estruturas e abandono dos descendentes do Terreiro do Oloroke, seja do próprio espaço, seja das obrigações tributárias (impostos), comovendo Valdomiro Baiano, fazendo com que trouxesse objetos sagrados, inclusive o Orixá Oloroke, de Maria Bernarda da Paixão, servindo para a iniciação de uma outra filha de santo (abordada futuramente no artigo).

o domínio, de modo a não permitir que estejam em posição desfavorável moral e religiosamente. Conforme Le Goff (1990), a memória é também chamada de identidade e constitui natureza binária, composta por duas ramificações: coletiva (lado por qual ambos se valem) ou individual. Ainda lembrado pelo autor (Ibid., p. 476), “(...) a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder”. Dessa maneira, o estudo parte da análise da memória de Pai Valdemiro, para compreensão da ótica e ações desse. Não é uma análise conclusiva, não busca tecer verdades historiográficas ou demonstrar o seu fatídico conhecimento, pertencimento e o sacerdócio exercido no Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro do Oloroke. Na próxima seção, veremos no tocante à ida ao Candomblé de nação Ketu, tradição do Gantois, e as vezes em que esse, mesmo após a saída oficial da nação Efon, demonstrou que o pertencimento era irrevogável (por iniciar outros dois barcos, em tempos consideravelmente distintos), da mesma maneira que o conhecimento, mesmo que a disputa entre o Axé Barulepê e o Axé Pantanal tivesse levantado, de um lado, o rumor de não mais possibilidade de realização do culto, uma vez que houvesse transmigrado para outro.

INGRESSO NO GANTOIS E ANÁFORA AO EFON

A disputa da diegese dominante (mais difundida), mormente no âmbito histórico e no que diz respeito aos povos despidos de vasta materialidade documental acerca das suas movimentações, deve ser considerada ao realizar estudos historiográficos. Principalmente, no tocante ao Brasil oitocentista e novecentista, posto que algumas produções científicas demonstram – justamente – não compreender isso ou não estarem atentas aos fatos e sua ordem de acontecimento. Relativamente à transmissão de reivindicações por via oral (até mesmo no campo científico, a depender de quem o produz e o envolvimento com determinada causa) e seu teor altamente político, consideremos que “A narrativa histórica pode também ser vista como uma tomada de poder por grupos sem poder...” (LAVILLE, 1999, p. 134). O experiente autor, Laville, para todos os fins, reconhece a importância da narrativa e sua função social para determinados povos. Em se tratando disso, elejo a figura de Valdemiro Baiano como alguém desassistido por a historiografia, desconsiderando a sua ligação *a priori* e *a posteriori* com o Efon, mesmo que o culto tenha sido reduzido no Terreiro do Parque Fluminense até determinada

ocasião, depois sendo trazido, fixado para haver frequência, novamente pelo próprio patriarca.

Sob esse circunspecto, autores como Prandi (1991), importante produtor de conhecimento científico e exímio influenciador para diversas elaborações, apresentam desconhecimento ou não-consideração quanto à realização do rito de maioria religiosa, que concederia o direito oficial à realização de obrigações e pleno exercício sacerdotal do Valdemiro por Matilde de Jagun por volta de 1950 (MARTINS; DE SOUZA, 1991)⁹, terceira pessoa a exercer o sacerdócio no Terreiro do Oloroke, sucedendo Maria Bernarda da Paixão, e primeira iniciada – que se tenha registro – para o Orixá Jagun. Atualmente, a divindade e o respectivo santuário (de Matilde) é cultuada em celebrações anuais no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Cabe ressaltar que, durante essa época, Cristóvão de Ògún era vivo e seu interesse pelo extinto terreiro (hoje) já era detectável, por meio de tentativas de influência direta, o que se concretiza protuberantemente nas gestões após Matilde de Jagun. Os indícios, pois, não permitem concluir uma palpável noção da motivação do interesse pelo terreiro: preocupação com as estruturas e com a continuidade, ou por status. Contudo, obtida a maioria religiosa por práticas conduzidas pela Iyalorixá Matilde de Jagun, na década seguinte o Babalorixá Valdemiro “Baiano” migra para o Ilê Ìyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), na gestão da venerável Iyalorixá Menininha do Gantois, tendo como pai pequeno o conhecido Babalorixá Manuel Cerqueira do Amorim (Nezinho da Muritiba), durante o ano de mil novecentos e sessenta oito (EVANGELISTA, 2014, p. 35).

Paradoxalmente, oposto à crença imaginada, do entendimento daquilo que se acreditaria ocorrer, alguns filhos de santo do Babalorixá não tornaram relevante para si a migração dele à tradição do Terreiro do Gantois, optando por não submissão aos ritos da nova tradição e afirmando politicamente a ligação com a subnação Efon e a ascendência próxima do Terreiro do Oloroke, como Gamo de Oxum, Francisco de Yemanjá e outros¹⁰. O que não significou, necessariamente, cisão da ligação espiritual. Apoiado em coletas orais, pude receber a confirmação de que uma nova festividade havia sido incluída no

⁹ De acordo com o Babalorixá Sandro Pinto ti Ògìyán (2023), atual regente do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), no culto do Èfòn e também Ketu, pessoas de Sàngó adquirem essa maioria ritualística após seis anos de iniciadas (decerto, existem ritos que irão garantir a maioria ritualística, não é por uma contagem de tempo cronologicamente, mas por realização de ritos). Logo, estima-se que a obrigação de maioria tenha ocorrido por volta de mil novecentos e cinquenta ou até o quinto ano da década.

¹⁰ A partir das afirmativas de um interlocutor entrevistado durante a pesquisa de campo realizada no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) no ano de 2023.

calendário da casa, em alusão ao pertencimento à tradição do Gantois: “Quartinhas de Oxóssi”¹¹. Mais tarde, outra também será, todavia, em alusão ao Efon: Ajodun Oloroke. Não parece difícil conceber a aceitação do líder espiritual do terreiro situado em Duque de Caxias por parte dos demais filhos de santo do Terreiro do Gantois, a partir da visualização da ida e comunhão desses nas celebrações tradicionais da Casa de Mãe Menininha do Gantois¹², e também na ida de Valdemiro às celebrações nos templos dos seus então irmãos de santo, os filhos do Gantois.

A despeito da aceitação, fica difícil decantar a motivação: adequação de Valdemiro ao Terreiro do Gantois (antes, no Efon, foi iniciado para um aspecto de Xangô: Ogodo, mas o tabu de uma das pessoas que participou da iniciação dele era carneiro, e, por essa ocasião, não foi iniciado ao aspecto que dizia ser o correto; depois, no Ketu, por Mãe Menininha do Gantois, foi consagrado para outro – o suposto verdadeiro – aspecto de Xangô: Baru, e também submetido aos procedimentos tradicionais da casa de santo), elevado nível de sociabilidade ou algum outro fator determinante. Cabendo, assim, compreender que possa estar ligada aos ritos ou aos gestos humanos, tangíveis, do sacerdote. Preservando parte dessa memória, quando estive no Ilê Ògún Megegê Axé Barulepê, Terreiro do Parque Fluminense ou Terreiro Santo Antônio dos Pobres, acompanhando o calendário litúrgico e hospedando-me até dias antes das celebrações, pude deparar com o santuário original da iniciação no Efon e com uma cópia do santuário da consagração desse no Gantois. Não se é negado, em acréscimo, as implicações que foram acrescidas na vida do finado sacerdote e no próprio cotidiano de organização festivo-tradicional da Instituição Religiosa.

Convivendo dualmente com os cultos Efon e Ketu, ainda que ambos estivessem devidamente comportados nas estruturas identitárias do imaginário e universo ritualístico, após 1968 – migração oficial ao Terreiro do Gantois – encontram-se dois indícios oportunistas do não-abandono à origem, sendo eles: iniciação de um barco (grupo de neófitos que participam da mesma ritualística concomitantemente) de sete neófitos em dezessete de dezembro de mil novecentos e setenta e nove, ocorrido nas práticas do Efon, pois havia um filho de Logunede (Lucinval), e acredita-se que esse Orixá seja de origem

¹¹ Celebração espiritual tradicional e identitária do Terreiro do Gantois, estabelecida pela Iyalorixá Pulchéria Maria da Conceição Nazareth, iniciada para o Orixá Oxóssi, em uma especificidade conhecida como “Ajayin Papo”, sendo praticada nesse e em parte das filiais. Para melhor entendimento, conferir Vasconcellos (2009:101); Castillo (2017:44) e as fontes correlatas em ambos os trabalhos.

¹² Como também o Terreiro do Gantois costuma ser mencionado a partir da memória coletiva Candomblecista.

Efon¹³; iniciação de uma criança em dezenove de junho de dois mil e cinco, para uma divindade cultuada especificamente pela tradição do Terreiro do Oloroke, braço único do culto da subnação Efon de Candomblé.

Indubitavelmente, na antiguidade, as montanhas desempenharam importante papel cultural, social e religioso. Na última face, seja dito de passagem, sustentou as estruturas da cultura e sociedade por muito tempo. Considerando o contexto civilico não-africano, temos o culto ao deus Tlaloc entre os astecas (povo mesoamericano) enquanto uma das divindades que habitava a montanha – *Tlalocan* – e desempenhou importante papel junto aos Tlaloques, os pequenos ajudantes da potestade (FRANÇA, 2004:228). As adorações, conseqüentemente, ligar-se-iam no imaginário à agricultura por causa da chuva, que também era um domínio dele; bem como à destruição das plantações e outros – até mesmo da vida humana (CARTWRIGHT, 2013). Empregando uma análise generalista, pode-se entender que as montanhas desempenham papéis magnânimos por considerarem que tocam o céu, por sua altitude, por algumas serem cobertas pelas nuvens, outras por acreditarem que o alto seja um lugar sagrado, inspirando a construção de templos antigos como as zigurates mesopotâmicas e egípcias, atendendo importância aos cultos budista, islâmico e cristão (FICKELER, 1999:25). Não tão diferentemente disso, está o Orixá Oloroke, aquele que habita na montanha, no imaginário étnico. Associa-se, com isso, à prosperidade (repensada aos padrões do mundo hodierno, sendo atribuída ao financeiro e abundância espiritual), proteção (enxergam-no enquanto um leão de cor branca, que protege o espaço em que o espírito repousa – montanha) e boa sorte.

Baseado nisso, em território Yorùbá, o culto à montanha não é uma exclusividade regional, ainda que as divindades atribuídas ao relevo possam ser; dentro do Candomblé, no que pude conversar com descendentes do Terreiro da Casa Branca, existe um aspecto de Oxalá chamado “Bàbá Oke” (tradução: “o pai das alturas”), não sendo necessariamente o Orixá Oloroke ou algum outro nome para uma divindade assimilada em outra localidade. Ficando explícito, a devoção ao Orixá que habita nas montanhas enquanto uma especificidade do culto Efon mantido, hoje, pelo Terreiro do Parque Fluminense; enquanto, no sentido contrário ao Terreiro do Parque Fluminense, que não presta culto específico para Iroko em seu calendário litúrgico, o Terreiro do Pantanal, de Cristóvão de Ògún, presta culto específico e anual para o Orixá que habita na árvore.

¹³ Informação concedida por Jovani Miranda, dofono (primeiro a ser iniciado) do barco dos sete neófitos, por ligação de voz durante o mês de julho do ano de dois mil e vinte e três.

“Os Orisàs que fazem parte do terreiro (Orisàs coletivos) são cultuados por todos os membros. Orisà Iròkó, por exemplo, é cultuado no Terreiro do Pantanal, enquanto Orisà Oloroke, no Terreiro do Parque Fluminense em Duque de Caxias. Essas duas divindades tem sua festa todos os anos, envolvendo a participação dos membros do terreiro, conforme analisado no capítulo anterior que descreve a festa do Orisà Iròkò.”. (FLOR, 2020, p. 40).

Simbolizando a anáfora ao culto Efon, em dois mil e cinco, dezenove de junho, inicia uma criança de nome Mariana Gama, sete anos de idade, ao Orixá de Maria Bernarda da Paixão, Oloroke. Instituído, de acordo com a memória dos filhos de santo, a celebração específica ao Orixá das montanhas a partir do ano de dois mil e cinco, mantida tradicionalmente seis dias antes da Fogueira de Airá no Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê). Também, desde o feito, concebeu ao seu sucessor – atual sacerdote do terreiro – o direito de iniciar a jovem, sendo a primeira filha de Pai Sandro ti Ògìyán. No ínterim das conversações com Mariana, soube que foram dadas instruções a ela quando criança, transmitidas pelo venerável Babalorixá Valdemiro Baiano, em que dizia sobre a importância da divindade ao culto Efon.

Pude acompanhar, no ano de dois mil e vinte e três, a celebração e os momentos que antecedem a festividade de Oloroke, notando que a alusão quanto à ligação de Logunede com o Efon foi mantida, Oloroke como divindade funfun (branca) foi mantida, e tive acesso ao santuário particular de Maria Bernarda (hoje, repassado para Mariana Gama). Essa celebração é feita à luz de velas, divindades associadas ao culto Efon (Oxum e Logunede, destaque) são paramentados na celebração pública e todos os Orixás correlacionados, quando entoa-se a cantiga para Oloroke, respondem ao chamado, possuindo os devotos. Mais interessante, sem sobrepujar aos demais fatos, é que Iroko também recebe uma veneração na ocasião da festividade de Oloroke, tal muda é oriunda da antiga árvore do extinto Terreiro do Oloroke, e também a força da memória acerca do Efon e toda sua significância ao Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) durante a própria organização Pré-Celebrativa.



Legenda: Mariana ti Oloroke, iniciada em 2005
Fonte: Acervo Caio Victorino (pesquisa de campo, 2023)

A RESPONSABILIDADE SOCIAL DO TERREIRO

Convencionou-se – socialmente – que o papel das religiões é o acolhimento. Na estrutura mais sólida e rígida, essas possuíam importância na desfragmentação de estigmas produzidos e reproduzidos na camada arreligiosa (fora de templos), permitindo aos envolvidos nas doutrinas o entendimento, aceitação de si e sacralização do destino. Alegadamente ao que se afirma, as Iyalorixás, os Babalorixás e os Onifás (Oluwo, Babalawo e Omo Awo) são responsáveis por conhecerem e dominarem dos versos sagrados dos signos oraculares, podendo ser recitados enquanto um grande poema ou narrativa histórica. Atuam enquanto agente atenuador dos efeitos negativos do psicológico por ocorridos de malgrado. Em primeira análise, assim, um sacerdote ou sacerdotisa situa-se na posição de psicólogo. Existem narrativas filosóficas afrocentradas que falam sobre os instrumentos dos Orixás (como o abebê de Oxum e a autoestima e amor próprio (DOS REIS NETO, 2020) e outras insígnias). Partindo dessas informações, utilizar-se-á a religião enquanto agente sustentador do psicológico e a Instituição Religiosa do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) enquanto agente responsável socialmente adotando, inclusive, a concepção da sacralidade alimentícia.

No que está relacionado à concepção da sacralidade vitualha, essa está associada aos diversos fins religiosos: mitológicos (a partir dos ebós que os Orixás faziam, das oferendas, dos tabus das próprias divindades), litúrgicos (cada Orixá possui comidas de predileção) e sociais (alimentar o outro é dividir axé, e o Candomblé do Terreiro do Parque Fluminense, tradicionalmente, realiza ao fim das cerimônias a alimentação daqueles que estiveram presentes). Não obstante, quando estive dentro de uma das cozinhas do Terreiro do Parque Fluminense, foi afirmado por uma filha de santo que o

próprio preparo do alimento é um rito, e, por tal circunstância, era necessário que a pessoa estivesse cumprindo preceitos, bem como deve tomar cuidado com o que fala diante do preparo. A comida é um elemento que está presente nas estruturas do Candomblé, é um elemento essencial, em razão da fé estar manifestada nos sacrifícios ao preparo, nos sacrifícios para se respeitar o tabu e as interdições, na compreensão do papel cosmogônico de cada alimento (DE AGUIAR, 2012).

Dessa maneira, se o preparo é ritualizado equitativamente ao alimento e constitui papel representativo de conexão e comunicação entre devoto e divindade (FERNANDES, 2015, p. 222), compete-nos concluir que a alimentação intersecciona com todo o processo preambular, sendo algo consideravelmente sagrado, posta a deificação alimentícia não como sendo engessada, abarcando a complexa e completa experiência, como podemos perceber na seguinte afirmativa: “Para uma pessoa fora do Candomblé, comer esse alimento ou aquele não faz muita diferença; no entanto, para os fiéis, é estar em harmonia com os orixás: é a força que emerge do seu culto.” (FERREIRA; RODRIGUES JÚNIOR; SILVA, 2022, p. 42).

Antecipadamente ao abordar o principal assunto deste tópico, deve-se ressaltar o caráter expansionista e globalizante do Sr. Valdemiro Costa Pinto. Reginaldo Prandi (1991) e a memória de outros membros do Candomblé reconhecem isso. Sobretudo, em São Paulo, compondo uma forte tríplice aliança ao lado dos sacerdotes conhecidos como Pai Bobó e Pai Pércio. Contudo, apaga-se, geralmente, a trajetória em São Paulo, dando a entender que não houve uma estruturação religiosa. No entanto, tal estruturação ocorreu, porém, distinguiu-se do Terreiro do Parque Fluminense e dos demais templos de São Paulo, posto que o Babalorixá centralizava seu culto no Rio de Janeiro. De acordo com a herdeira do Babalorixá Sandro Pinto – sacerdote do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê) –, Iyalaxé Victória ti Xangô, Sr. Valdemiro “Baiano” teve terreiro em São Paulo, dando obrigações e realizando algumas iniciações no próprio estado. Valendo lembrar do barco dela, iniciado em São Paulo, dia vinte e sete de abril de dois mil e dois, tendo como componentes: Ana Maria de Oxumarê, Zanir de Nanã, Zenir de Iyewá, Thais de Oya, a interlocutora (Mãe Victória) e Gabriel de Ògìyán. Constata-se uma certa itinerância por parte do finado sacerdote, tendo passado por outras localidades como Três Rios e Parada Inglesa.

A oralidade, porém, demonstra que algumas festividades eram exclusivas do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), outras também foram levadas para São Paulo: celebrações de Ògún e Xangô, por exemplo. Hodiernamente, Pai Sandro

estabeleceu um local fixo e institucionalizou – filiando – a trajetória iniciada no estado, nomeando o terreiro paulista de Ilé Ajagunna Okan Nla - Axé Barulepê. Pode-se encontrar alguns santuários, ademais, criados por Valdemiro Baiano quando de sua passagem por São Paulo: o de Ògún e Xangô que ele sacralizou em São Paulo (e permanecem até os dias atuais).

Perpendicular aos dogmas filosóficos religiosos, adota-se a relação de mutualismo erguido sob a anfigamia porvindoura concepcionalmente do que se denomina de *egbé* (trad.: comunidade, coletivo). Com isto, além das relações desenvolvidas endogenamente, em que atuam como uma irmandade ou coletivo bem articulado e rígido, coeso, desenvolve-se o olhar lançado ao exterior, àquilo que não se circunscreve necessariamente ao meio religioso. Por meio de articulações entre membros relacionados à associação mantenedora do Terreiro do Parque Fluminense (ASAP - Associação Terreiro Santo Antônio dos Pobres), de acordo com as informações transmitidas por Pai Sandro Pinto, Mãe Paula Pinto e Ègbón Valentino Almeida, surgiu um projeto denominado “Ebô Para Todos”, de importância social voltada à dirimir efeitos corrosivos provocados pela desassistência do Estado àqueles imobilizados, contanto, inseguros sócio-economicamente. Adotando o conceito de responsabilidade social trabalhado por Sánchez Agudelo (Cf. DIAS, 2019), percebemos que a Instituição Religiosa, de Candomblé, membro de uma classe minoritária, pouco representada politicamente, de mesma maneira pouco visualizada em ações afirmativas pelo poder gestor da sociedade, favorece laços de solidariedade, atua na ausência do Estado e também luta na redução do estigma incumbido às religiões e culturas afrodescendentes.

“(…) é o exercício reflexivo permanente sobre os atos e a forma como estes afetam a sociedade, o compromisso com o melhoramento da qualidade de vida duma comunidade; é sobretudo um «conceito [que] compete a todo o tipo de instituições e pessoas, ao definir-se pelo comportamento baseado em valores respeitantes às comunidades nas quais se vive».”. (DIAS, 2019, p. 11)

Anacronicamente à parte das instituições filantrópicas aforreligiosas durante os anos de ápice da pandemia de Covid-19, desenvolveram no eixo Rio de Janeiro-São Paulo, em parceria com outras instituições, ações afirmativas de doação de cestas básicas e vale-gás entre pessoas da circunvizinhança, levando o nome do projeto e seu nome associado a um prato culinário de importância litúrgica entre os devotos do culto Yorùbá

em solo sul-americano e africano. Interessante, sem embargo, a mescla entre o sagrado teor da comida (Cf. SOUZA, 2019) e olhar pela comunidade, e a solidariedade além das portas do terreiro. De acordo com um interlocutor, visitante há quase duas décadas do terreiro, o ancestral-fundador (Valdemiro Costa Pinto) não admitia ver seus visitantes comerem pouco durante o tradicional – e ainda mantido – jantar após as celebrações religiosas públicas. Relatou-me que passava por insegurança alimentar, ficava algumas vezes por longos períodos sem alimentação, e ia somente para poder jantar. Peculiar, logo, compreender que essa distribuição de alimento e a responsabilidade social surgiram inconscientemente por parte do terreiro, sendo ampliadas ao consciente e sincronizadas com a tradição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que existe uma dicotomia narrativa, em disputa como outras de mais variados terreiros de Candomblé (seja a reivindicação de antiguidade, originalidade, tradição ou proximidade com algum templo), por meio do Terreiro do Pantanal e Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), ambos descendentes espirituais do Terreiro do Oloroke, que demonstra a importância de averiguar-se, responsável e analiticamente, as informações dispostas. Para isso, o estudo historiográfico. Compete-nos inferir que o Babalorixá Valdemiro Costa Pinto, de dupla pertença étnico-religiosa, foi membro indireto (sendo neto espiritual) e depois direto (sendo filho de santo) do Terreiro do Oloroke, desempenhou papel fundamental e importante para o mantimento, preservação e perpetuação das suas duas raízes religiosas fora da Bahia, bem como constatamos a preservação do culto de Oloroke e seu santuário (associado à Maria Bernarda outrora) em face da iniciação da Ègbón Mariana, e a responsabilidade social da Instituição.

Entende-se a importância do ampliamto das discussões voltadas à historiografia do Terreiro do Oloroke e do Terreiro do Parque Fluminense (Axé Barulepê), com idade próxima ao Terreiro da Goméia, de exponencial influência religiosa ao culto do Candomblé (por gestos ou códigos vestimentários), buscando discernir melhor a fundação do extinto espaço religioso, cujas informações litúrgicas e ritualísticas encontram-se preservadas no Rio de Janeiro, em terreiro consolidado antes da existência da principal e extinta sede do Terreiro da Goméia no Rio de Janeiro, situada em Duque de Caxias. Para todos os fins, constata-se o Efon enquanto uma das últimas práticas afroreligiosas a serem consolidadas no Brasil, surgindo em meados do século XIX, na Bahia, proveniente

de negros escravizados na década de 1860, como consequência do conflito entre Ijesa e Efon. Por fim, a responsabilidade social também aponta-se como uma das tradições de referido templo, partindo da disposição de alimentação aos visitantes e filiados após as celebrações festivas, e ampliação dessa consciência na segunda década do século XXI, com o programa “Ebô Para Todos”, na gestão do atual sacerdote, o Pai Sandro Pinto.

REFERÊNCIAS

ADEOTI, Ezekiel Oladele; ADEYERI, Andjames Olusegun. “War And Peace In Eastern Yorubaland: Efon Alaaye And Her Neighbours (1815-1893)”. *Global Journal of Political Science and Administration*, vol. 2, n 1, Março, 2013.

ANTUNES, Marly Fonseca. *Onde Estão O Candomblé, Os Orixás, Os Inkissis e Os Voduns na Cdd e na Cdu?*. Trabalho (Conclusão de Curso de Graduação em Biblioteconomia e Documentação). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

CARTWRIGHT, Mark. “Tlaloc”. *World History Encyclopedia* [21/08/2013]. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-12108/tlaloc/#google_vignette>.

CASTILLO, Lisa. Earl. “O Terreiro do Gantois: Redes Sociais e Etnografia Histórica no Século XIX”. *Revista de História (São Paulo)*, n.176, 2017. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.118842>

DA SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador de Bahía: Editora Maianga, 2006.

DE AGUIAR, Janaina Couvo Teixeira Maia. “Os Orixás, o Imaginário e a Comida no Candomblé”. *Revista Fórum Identidades*, vol. 11, n.11, janeiro/junho, 2012.

DE BARROS, José Flávio Pessoa. “As Comunidades Religiosas Negras Do Rio De Janeiro: De Suas Origens À Atualidade”. *Revista Acervo*, vol. 22, n.2, Julho/Dezembro, 2009.

DE LIMA, Alexandre Mantovani. *Memórias e Identidades de Um Terreiro de Candomblé: Ilé Ògún Anaeji Ìgbele Ni Oman - Àse Pantanal: a Nação Efon em Duque de Caxias RJ*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade PUC São Paulo, 2014.

DIAS, Maria Francisca Soares. *Educar Para a Responsabilidade Social: Desafios à Educação Moral e Religiosa Católica*. Dissertação (Mestrado), Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2019.

DOS REIS NETO, João Augusto. “Pensar-Viver-Água em Oxum Para (Re) Encantar o Mundo”. *Revista Calundu*, vol.4, n.2, Julho /Dezembro, 2020.

EVANGELISTA, Danielle Ferreira. *A Pessoa é Para o que Nasce: Um Estudo Sobre a Mudança de Status e Relações de Poder no Candomblé*. Dissertação (Mestrado), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FERNANDES, Júlia Maria Fernanda Machado. “O Uso da Comida no Candomblé Brasileiro”. *IF- Sophia: Revista Eletrônica de Investigação Filosófica, Científica e Tecnológica*, vol. 1, n. 4, [S.I.], 2015.

FERREIRA, Amauri Carlos; RODRIGUES JÚNIOR, Adail Sebastião; SILVA, Sidney Ferreira da. “A Comida Sagrada na Morada dos Orixás”. *Revista Calundu*, vol. 6, n. 1, janeiro/junho, 2022.

FLOR, Paulo Roberto Costa. *ORISÁ: Uma análise da Representação no Terreiro de Candomblé*. Trabalho (Conclusão de Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Educação Básica), Colégio Pedro II - Campus Centro, Rio de Janeiro, 2020.

FICKELER, Paul. “Questões Fundamentais na Geografia da Religião”. *Revista Espaço e Cultura*, n.7, Janeiro/Julho, 1999.

FRANÇA, Leila Maria. “O Simbolismo Do Jade Nos Teomaxtli Do Grupo Borgia”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n.14, 2004.

LAVILLE, Christian. “A Guerra Das Narrativas: Debates e Ilusões Em Torno Do Ensino de História”. *Revista Brasileira de História*, vol.19, n.38, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARTINS, Adilson; DE SOUZA, José Roberto. “Waldomiro de Xangô ou O Baiano de Xangô”. *Revista Iluaiê*, Abril, 1999.

PEREIRA, Rodrigo. “Memórias do Terreiro da Gomeia: Entre A Materialidade e a Oralidade”. *Revista Religião e Sociedade*, vol. 37, n. 3, 2017.

OJO, Emmanuel Oladipo. “Aduloju of Ado: A Nineteenth Century Ekiti Warlord”. *Journal Of Humanities And Social Science*, vol. 18, n.4, Novembro/Dezembro, 2013.

SILVA, Marlon de Souza. “Saravá, Bethânia! – A valorização das religiões afro-brasileiras na obra da cantora Maria Bethânia (1965-1978)”. *Anais do XXV Simpósio Nacional de História*, Associação Nacional de História. Fortaleza, 2009.

SOUZA, Izabel Cristina Francisco. *A Presença Do Sagrado Na Gastronomia De Uma Religião De Matriz Africana*, Dissertação (Mestrado). Faculdade Unida de Vitória, 2019.

USMAN, Aribidesi; FALOLA, Toyin. *The Yoruba from Prehistory to the Present*. Inglaterra: Cambridge University Press, 2019.

VASCONCELLOS, Christianne Silva “O Uso de Fotografias de Africanos no Estudo Etnográfico de Manuel Querino”. *Revista Sankofa*, vol. 2, n. 4, 2009.

Recebido em: 26/01/2024

Aceito em: 29/05/2024