



# REVISTA ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS

## Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico e o sagrado<sup>1</sup>

*Joana Bahia*<sup>2</sup>

*Caroline Moreira Vieira Dantas*<sup>3</sup>

---

1. O título se baseia na música *Corre Gira*, um samba-jongo de Zé Pitanga G-Silva, que fez parte do disco *Faramim Yemanjá* (Salve Iemanjá) da Gravadora Copacabana Disco, 1971. A canção menciona uma “Gira”, uma expressão umbandista que se refere a uma sessão com o objetivo de cultuar entidades religiosas do panteão umbandista, como caboclos, pretos velhos, exus, marinheiros, orixás, dentre outras.

2. Professora titular em Sociologia e Antropologia do Depto de Antropologia, do Programa de Pós Graduação em História Social e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ. Coordenadora do Larm (Laboratório das religiões e movimentos migratórios/CNPQ); juntamente com Linda Van de Kamp e Martijn Oosterbahn escreveu o livro *Global Trajectories of Brazilian Religions*. Lusopheres, pela editora Bloomsbury, e tem publicado artigos sobre religiões afro-brasileiras no contexto nacional e transnacional. E-mail: joana.bahia@gmail.com.

3. Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

*Farlen de Jesus Nogueira<sup>4</sup>*

**Resumo:** O espaço público da cidade do Rio de Janeiro foi ocupado de múltiplas maneiras por Iemanjá e outros orixás do panteão das religiões afro-brasileiras. Este artigo irá analisar elementos sagrados transbordando para o universo festivo, musical e lúdico carioca. A festa de Iemanjá e a gravação de músicas abordando a entidade, com apropriações variadas, apontam formas de resistências das identidades culturais negras, marcando a presença do sagrado afro-brasileiro na vida urbana. Lançando mão de suas práticas rituais, líderes religiosos e praticantes ampliavam o universo de influência dos cultos, buscando legitimidade e reconhecimento social. Nos

---

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP). E-mail: carolinemvieira.prof@gmail.com.

4. Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ/FFP). Bolsista FAPERJ. E-mail: farlennogueira@gmail.com.

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

enfrentamentos das intolerâncias, das desvalorizações e depreciações sociais, a presença de símbolos religiosos na cena pública exerce um papel preponderante para aproximar os cultos afro-brasileiros da população carioca.

**Palavras-chave:** Iemanjá; Religião e espaço público; simbológicas afro-religiosas e campo musical; Tancredo da Silva Pinto.

## Iemanjá no espaço público

Iemanjá é uma das deusas mais populares do panteão afro-brasileiro. Não apenas pela sua proximidade com o universo das festas populares, das canções, das histórias literárias e mágicas, das charges e do campo artístico, mas também porque tratar de seu imaginário nos remete aos vários espaços por onde sua imagem flana na cidade do Rio de Janeiro.

Nas entrevistas realizadas com vários pais e mães de santo dos terreiros mais antigos da cidade, a maioria se lembra dos anos 1970 como um momento de auge do crescimento das religiões afro-brasileiras em várias partes do país e, em especial, recorda da sua expansão para vários países da América Latina e depois para o exterior. Esse período é lembrado como

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

memória do ápice da religião e também como surgimento das oferendas nas praias, em especial, em Copacabana. A fim de contrapor e verificar se a memória que a maioria de pais e mães de santo tinha dos anos 1970 era, de fato, a de maior força popular, empreendemos uma pesquisa na Hemeroteca da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro que começou em fins do século XIX e foi até a década de 1990.

A princípio, verificamos que a memória dos pais e mães de santo era bastante seletiva e estava diretamente relacionada ao que chamavam de ápice da religião e de sua expansão pelo país e para o exterior a partir dos anos 1970 (Frigério, 1999; Segato, 1991, 1994, 1997; Oro, 1998; Pordeus Jr., 2000, 2009; Capone; Teisenhoffer, 2002; Bahia, 2012, 2013, 2014, 2015) e também ao calendário turístico da cidade, como se a celebração oficial do Ano Novo em Copacabana tivesse acabado com o encanto da religião. Muitos afirmam que o turismo cerceou as oferendas, em especial na orla de Copacabana e arredores, mas em momento nenhum atribuem o fato ao crescimento de outras religiões que lhe serão concorrentes, em especial, as pentecostais e as neopentecostais. Outro aspecto relevante para o qual também chamam atenção é a intolerância dos fiéis pentecostais e neopentecostais em relação às religiões

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

afro-brasileiras. Atitudes de intolerância foram mencionadas em entrevistas concedidas no início dos anos 1990, que tematizam as festas. Todavia, nos jornais, mesmo com vários casos evidenciados na cena pública, o tema só começou a ganhar mais força nos últimos dez anos. Com pouca visibilidade, as matérias de jornais preferem tratar dessas religiões sob o ponto de vista exclusivamente cultural. As práticas de intolerância aparecem com clareza em casos como a da pedrada na cabeça de uma criança quando esta saía de uma festa de orixá.<sup>5</sup>

O reordenamento do espaço urbano na história da cidade levou ao deslocamento da população pobre para as novas periferias, não levando em conta as possibilidades de reconstrução da memória da oferenda das flores para Iemanjá, ritual intrinsecamente associado à festa nas áreas litorâneas. Foi construída uma história do reordenamento da cidade e da ocupação pelas elites das áreas nobres, que passam a ser Copacabana, Leme, Ipanema e Leblon (Abreu, 1996; O'Donnell, 2013; Rodri-

---

5. Reportagem disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html>. Acesso em: março de 2019.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

gues, 2009), mas as histórias de suas ruínas, da desocupação desses espaços e da ocupação de novas áreas periféricas pelas camadas populares não foram consideradas nessas narrativas, o que poderia desencadear a escrita de uma nova história social dos subúrbios cariocas.

Assim, apesar de muitos autores falarem do reordenamento urbano, quase nenhum deles tratou das ruínas das praias e do aterramento das mesmas como memórias das ofensas ao mar. Nem das novas formas de uso do espaço urbano das cachoeiras e dos rios localizados em áreas menos nobres da cidade.

Se alguns autores tratam do reordenamento do espaço urbano como obra das classes mais abastadas, por vezes a memória das demais camadas sociais só aparece nas contradições dessa redefinição do espaço urbano. Mas o que João do Rio<sup>6</sup> (1904) chamava de “a cidade do feitiço”, ou seja, o que de fato as camadas populares faziam nas horas vagas do tal reordenamento? Será que a história do reordenamento urbano trai, em parte, a memória daqueles que se deslocaram para as periferias?

---

6. João do Rio é pseudônimo de Paulo Barreto.

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Se, por um lado, alguns pais e mães de santo se lembram somente de Copacabana e da Zona Sul nos anos 1970, outros mostram que usavam muito bem os rios, as cachoeiras e as praias da Zona Norte e da Zona Oeste da cidade também na mesma época. Lembrando que a formação das roças, ou seja, dos espaços físicos dos terreiros, será fundamental para entender a ocupação desses novos lugares da cidade a partir dos anos 1930 e 1940 (Conduru, 2010; Barros, 2000). Poucos se remetem às memórias da infância, pois elas remetem aos preconceitos que sofriam.

Não obstante, admitem também que muitos de seus contrerêneos já haviam adquirido prestígio no meio social por terem como clientela em seus terreiros autoridades políticas. Há ainda nessas memórias de infância outras praias que não a de Copacabana. Nesses casos, as ruínas das praias, os aterramentos e as reconfigurações do espaço urbano são importantes na reconstrução da memória da cidade, seja essa seletivamente lembrada ou esquecida pelos seus atores sociais.

Temos relatos sobre as flores em Sepetiba e na Glória desde o século XIX, em especial, nas crônicas de João do Rio. Há também informações a partir das memórias de alguns pais de santo que remetem aos anos 1950, contemporâneos de Joãozi-

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

nho da Goméia, que iam à Glória e ao Centro do Rio para fazer despachos, mas mencionam em particularmente a praia do Russel, na Glória.<sup>7</sup> O ritual das águas de Oxalá era realizado no mesmo período, décadas de 1940 e 1950, pelas comunidades afrorreligiosas do Estácio e do Maracanã, no Rio Maracanã. Cabe lembrar que havia a Praia da Ajuda, em frente à Cinelândia, e a Praia de Santa Luzia, em frente à Igreja de Santa Luzia,<sup>8</sup> que foram lentamente aterradas até os anos 1940. Não é

---

7. Antigamente se chamava praia Dom Pedro I, mudando de nome em 1869, localizando-se onde era o Hotel Glória. John Russel, empreendedor inglês, responsável pelo serviço de saneamento da cidade, morava em uma casa que foi demolida em 1920 para a construção do Hotel Glória em 1922. A Praia do Russel era uma continuação da Praia do Flamengo e desapareceu com a criação do Aterro do Flamengo na década de 1960. Ver: [https://http2.mlstatic.com/praias-do-russel-rio-de-janeiro-D\\_NQ\\_NP\\_18078MLB20148463416\\_082014F.jpg](https://http2.mlstatic.com/praias-do-russel-rio-de-janeiro-D_NQ_NP_18078MLB20148463416_082014F.jpg) Acesso em: 15 nov. 2016.

8. Além do templo religioso, também foi construída, na extinta praia, a Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, fundada em meados do século XVI e em funcionamento até hoje no mesmo local, que na época era uma região considerada isolada, devido ao Morro do Castelo. No início do século XX, a praia de Santa Luzia era uma opção de lazer para a população carioca. Porém, em 1905, o prefeito

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

à toa que parte da boemia musical (Carvalho, 2015) se reunia naquele bairro em um de seus restaurantes mais tradicionais ao pé da Ladeira da Glória. Diversos músicos que circulavam

---

Pereira Passos mandou construir no local garagens para os barcos dos clubes de remo. Foi o início da descaracterização do espaço. Em 1922, com a derrubada do Morro do Castelo, foi construída a Esplanada do Castelo, mas ainda era possível nadar na praia de Santa Luzia, mesmo com a diminuição da faixa de areia. Na década de 1940, a ampliação do aterro para a construção do Aeroporto Santos Dumont eliminou o que restava da praia. Cabe ressaltar que, apesar de Copacabana ser considerada o lugar da “civilidade”, tendo o mar como elemento de construção do ambiente saudável, havia muitas praias que, ao longo do século XIX, foram desaparecendo com as reformas urbanas e com a construção do Centro como o lugar do trabalho e da modernidade. Praias como Dom Manuel e do Peixe, que ficavam uma de cada lado da Praça XV, bem como a própria praia em frente à Praça XV, que chegava perto da Rua Primeiro de Março no início da colonização, deixaram de existir. Entre a Praça XV e a Praça Mauá, tudo era uma faixa de praia, chamada de Prainha. Existiu também a praia do bairro da Saúde. Outros bairros que hoje compõem a zona portuária da cidade também perderam suas praias ou enseadas, caso de São Cristóvão, por exemplo. Ver: <http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/economia/milton-teixeira-fala-sobre-as-praias-que-foram-destruidas-no-rio-de-janeiro-79-4001>. Acesso em: 15 nov. 2016.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

pela cena artística carioca também frequentavam as festas da Glória e da Penha.

Dirigentes tanto da umbanda quanto do candomblé que foram entrevistados apontaram a partir de suas memórias o período entre os anos 1960 e 1970 como a origem das flores. Contudo, observando cronistas e jornais desde fins do século XIX, vemos que se tratava de enfatizar o momento que correspondia à ascensão e à expansão da religião, mas não necessariamente remetia à popularidade das flores ao mar.

Realizando pesquisas, especialmente nos jornais de 1940 e 1950, o quadro se altera significativamente. As memórias dos pais e mães de santo sobre as casas e terreiros são importantes para pensarmos muitas questões, mas lhes escaparam muitas décadas (Conduru, 2010; Barros, 2000). Nesse lapso temporal, foram fundadas roças de candomblé<sup>9</sup> e terreiros de

---

9. O espaço do terreiro que se expande nessa época não tem a mesma forma que possuía em fins do século XIX, quando estavam instalados no centro da cidade. Nesse momento, a comunidade se estrutura como roça. O que por um lado poderia parecer um transtorno, ou seja, o deslocamento do Centro para o subúrbio como algo imposto pelas reformas urbanas, por outro, conjuga aspectos da religião que

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

umbanda que colaboraram, de algum modo, para a popularidade das flores.

A fundação de terreiros nas periferias cariocas proporcionou uma organização importante para os cultos, que era mantida pela linha sucessória dos mesmos. A mobilidade nos espaços da cidade foi feita por um grupo consolidado em torno da sucessão da família de santo, passando a realizar os principais ritos em locais permitidos. Nesse sentido, os anos 1940 foram fundamentais, pois a organização em associações e em espaços próprios fez com que o candomblé e a umbanda crescessem e

---

são fundamentais para sua manutenção. O mato e a floresta passaram a compor a organização dos terreiros na cidade do Rio de Janeiro, reforçando a relação dos homens com a natureza e, conseqüentemente, com os orixás. Também passou a circunscrever o grupo religioso em determinadas áreas da cidade, protegendo-o da curiosidade dos não adeptos (Barros, 2000). O terreiro passou a ser estruturado por espaços externos e internos que demarcam setores que estão diretamente vinculados a uma cosmogonia. Incrições em muros brancos, jarros, garrafas, potes sobre portadas e bandeiras brancas surgiam inesperadamente em meio a árvores, muros e fios de eletricidade, e outras tantas coisas que constituíam uma simbologia urbana particular (Conduru, 2010, p. 195).

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

organizassem melhor suas festas públicas e privadas, mesmo com a diversidade interna dessas religiões.

João do Rio, cronista e observador do seu tempo, descreveu minuciosamente lugares, ritos e personagens que frequentavam os diversos cultos da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, apontando relações baseadas em tensões, conflitos e interações sociais. Com emprego de uma linguagem irônica, e por vezes com posições preconceituosas, fez importantes observações sobre o universo religioso do Rio de Janeiro.

De acordo com seus escritos, “a cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. A diversidade dos cultos espantar-vos-á.” (Barreto, 1951, p. 9).<sup>10</sup> Suas descrições nos fazem acreditar numa cidade em que a crença nos feitiços estaria disseminada e imbricada na vida das pessoas. Além disso, não tratava o “mundo dos feitiços”, título que atribui a um dos capítulos do seu livro *As religiões do Rio* (1906), como algo apartado da vida social. Ao contrário, propõe uma abordagem integradora, ressaltando as conexões com a cidade e com seus habitantes.

---

10. A primeira edição é do ano de 1906, da editora Garnier.

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Nas entrelinhas desse seu livro<sup>11</sup>, é perceptível a circulação entre as praias do Russel e de Santa Luzia<sup>12</sup>, assim como na Ilha do Governador e Tijuca (Fábrica das Chitas), onde eram realizados respectivamente os agrados à deusa do mar (chamada em seus textos de Mãe D'água) e a Oxum. João do Rio fez menção à festa de Iemanjá quando citou Tia Ciata, figura importante do samba e do Candomblé no período. Ainda em seus escritos fez paralelos entre as oferendas a Iemanjá e os cultos ao arco-íris. Ambos passaram a ser realizados pelos pescadores na praia de Sepetiba (Barreto, 1976, p. 70-71). Não obstante

---

11. O livro é o resultado de um conjunto de reportagens publicadas entre os meses de janeiro e março de 1904, no jornal *Gazeta de Notícias*, no Rio de Janeiro. Não obstante o autor explicitar em alguns momentos seus preconceitos em relação às religiões afro, esse texto nos possibilita uma reflexão sobre a natureza da experiência religiosa no contexto urbano brasileiro.

12. A entrevista realizada em fevereiro de 2015 com Pai Oswaldo de Xangô, filho de mãe Hilda, braço direito de mãe Menininha do Gantois, pertencente à tradição do Gantois, que tem terreiro em Santa Cruz da Serra, na cidade do Rio de Janeiro, confirma a partir da sua convivência com as tias baianas do Estácio a importância do bairro da Glória para as oferendas nas quatro primeiras décadas do século XX.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

a concentração do candomblé nessas áreas da cidade, o que se observa nos relatos do cronista, da virada do século XIX até as primeiras décadas do século XX, foi uma circulação entre esses espaços e as demais áreas da cidade. Pois, dependendo do feitiço, se recorreria às matas, às praias e/ou às cachoeiras.

Esse fato levava a uma intensa troca de conhecimento entre os babalaôs, detalhando os espaços naturais e sua urbe, pois, além de exercerem as funções religiosas, muitos trabalhavam em pequenos comércios, circulando por todos os cantos da cidade. A venda de doces e demais comidas na rua, os serviços de costura e de preparo de festas pelas “tias” e a consequente participação da comunidade baiana na criação de ranchos, nas festas católicas e nas irmandades na virada do século XIX para o XX levaram a presença dos cultos afro-brasileiros para além dos espaços do Centro do Rio. Isso atraiu outros grupos sociais e possibilitou a formação de redes que transitavam dentro e fora do campo religioso, não apenas na seara política e intelectual, mas em especial na artística e, por que não dizer, na musical. Vejamos como se dava a relação entre os habitantes da cidade e a percepção das oferendas a Iemanjá no espaço público. Em especial, com o crescimento da oferta de flores, velas e demais objetos em toda a orla do Estado.

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Em 12 de janeiro de 1954, o jornal *A Noite* (suplemento) publicou uma matéria de Adão Carrazonni sobre o hábito do carioca de ir às praias invocar a proteção de Iemanjá para o ano que se iniciaria. Em matéria de 19 de janeiro de 1954, assinada por L. A. Leal de Souza, temos a explicação da origem da religião como sendo africana e mostrando que não apenas os cariocas percorriam as praias de Ramos até a o Leblon. Mas também médiuns e cambonos<sup>13</sup> riscam o chão das barcas entre Rio e Niterói com suas pembas<sup>14</sup> e transformam-nas em altar de flores no último dia do ano.

O crescimento do movimento popular nas praias atraía outras camadas sociais, que saíam dos clubes na orla mais sofisticada, como a de Copacabana, e preferiam ver as flores ao mar<sup>15</sup>. Havia ainda a população de classe média branca que se

---

13. Auxiliar assistente de sacerdote ou dos médiuns incorporados na umbanda, na cabula e em outros cultos de influência Bantu (Cacciatore, 1977, p. 78).

14. Giz grosso com cola, em forma cônica, usado para riscar “pontos” que identificam a linha vibratória à qual a entidade pertence (Cacciatore, 1977, p. 221).

15. Nos anos 1940 e 1950, a partir do *Jornal do Brasil*, tornavam-se evidentes as mudanças na sociabilidade no bairro de Copacabana, sendo notória a irritação dos

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

convertia aos encantos de Iemanjá. Todas essas ambiguidades e incômodos aparecem nas matérias de jornais.

Se por um lado temos um grupo que mostra o aspecto sincrético como algo brasileiro e positivo, preocupação de muitos intelectuais<sup>16</sup>, por outro, havia aquele que tratava

---

clubes da orla que passavam a disputar a atenção com Iemanjá, que arrastava milhares de “curiosos” para o *Réveillon* carioca. A palavra “curiosos” foi citada no plural constantemente como forma de desqualificar a devoção e minimizar o impacto da massa de pessoas que frequentavam as praias e que são de fato fiéis. Mesmo muitos não sendo diretamente da umbanda, ofertavam flores à deusa.

16. A atuação de membros da Comissão Nacional de Folclore, nos periódicos analisados, mostrava que conferiam visibilidade tanto às oferendas à Iemanjá, como parte da cultura popular, quanto à discussão da religião de matriz africana como fundamental para se pensar uma concepção de cultura brasileira. Como exemplo podemos citar os textos de Mariza Lira, Câmara Cascudo e Basílio de Magalhães publicados nos jornais cariocas *Beira Mar*, *A Manhã* e *Cultura Política*. Havia também a divulgação dos estudos de antropólogos, como Nina Rodrigues, recorrente tanto nos estudos do folclore quanto na imprensa carioca, discutindo a ideia de nacionalidade pautada na religião, seja esta católica, seja esta já compreendida como sincrética. Existiam autores que se baseavam nas ideias de Gilberto Freyre,

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

da religião ressaltando seu aspecto mais africano. Essas não eram, necessariamente, posições polarizadas, mas em muitos casos produtoras de mais ambiguidades.<sup>17</sup> Se Iemanjá é mais africanizada por inicialmente fazer remissão a um orixá, sua imagem de uma deusa branca será identificada como mais próxima a uma santa da classe média católica. Essa mescla no seu perfil foi observada na descrição de Manuel Bandeira, quando a chamou de “sereia iorubana” (remissão ao mito

---

que viam no catolicismo o elemento de unidade nacional, e outros que arriscavam afirmar um sincretismo como ponto de partida para discussão de uma identidade nacional. Sobre o assunto, ver Bahia (2018).

17. Lísias Negrão (1996) expressou exatamente essa ambiguidade presente na história da umbanda que sempre se dividiu entre a cruz (símbolo da proximidade com o kardecismo) e a encruzilhada (ética baseada na magia africana). Também Ortiz (1991) tratou do “nascimento branco” da umbanda e a “morte do feiticeiro negro”. Ambos mostram que há uma gradação entre os terreiros mais próximos ao kardecismo e aqueles mais afeitos às práticas do candomblé. Uns estavam mais preocupados com a moralização das práticas rituais e com um ideal ético religioso, enquanto outros voltavam-se para os despachos e as demandas. De um lado, a caridade cristã e, de outro, a necessidade da cobrança, da demanda e de vencer os inimigos.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

da Iara), sendo agraciada “por uma loira bem vestida”. Várias imagens se misturam nessa descrição, mas elas se convergem para uma percepção católica, pois Bandeira mostrava que quem fazia parte do altar era Nossa Senhora da Conceição, ou seja, Iemanjá seria aceita desde que se convertesse em Nossa Senhora.

Em um trecho do *Jornal do Brasil*, de 3 de janeiro de 1959, Manuel Bandeira, parafraseando Arthur Ramos, remonta à Praça Onze como “a fronteira entre a cultura negra e a branco europeia”, mostrando o deslocamento para a orla marítima e fazendo com que a “sereia iorubana” tivesse uma sucessão de pequenos “altares de areia iluminados a velas entre as praias do Leme e do Leblon”. Mencionava assim a ida de moradores da Praça Onze à praia, como se estes não fossem ao mar desde o século XIX. Ou será que a praia da elite carioca teria se convertido em Praça Onze? E ainda relatou, na mesma matéria, o sincretismo e as misturas de classes e cores: “Às vezes trona sobre o altarzinho numa simplificação do sincretismo religioso afro-católico uma imagem de Nossa Senhora da Conceição. [...] Não pense que são todos negros os adoradores da deusa mãe. Não é raro ver-se recebendo o batismo do babalaô uma autêntica loira bem vestida”. Se as loiras iam às

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

praias e incorporavam Iemanjá, aproximando as fronteiras da chique orla de Copacabana e a Praça Onze, como circulavam os agentes sociais entre as simbologias afrorreligiosas e as musicalidades no cenário carioca?

Muitas matérias relacionavam Iemanjá ao universo da produção artística, celebrando-a na música, na literatura e nas artes de um modo geral. Como exemplo, em 1947, foi noticiada a comemoração do VI Concerto da Orquestra afro-brasileira pelo maestro negro Abigail Moura no auditório Alcindo Guanabara, em comemoração à Abolição da Escravatura. No programa musical de Gentil Puget<sup>18</sup>, chamado Iemanjá, foram previstos a invocação e o lamento.

## Iemanjá nos discos

O universo afrorreligioso configura-se como importante fonte de inspiração para a composição de músicas populares. Esse entrelaçamento foi identificado desde o início do processo de gravação de discos no Rio de Janeiro, com a Casa Edison,

---

18. Gentil Puget (1912- 1948) paraense, membro de uma geração de músicos de

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

nos primeiros anos do século XX. Além da gravação de canções ser um meio de angariar espaço, reconhecimento social e prestígio profissional, viabilizava canais para a comunicação de visões de mundo e vínculos identitários, como as simbologias do sagrado afro-brasileiro, dialogando com o mercado fonográfico ao longo da primeira metade do século XX (Vieira, 2010).

Músicas próximas de cânticos sagrados ou de inspiração nos espaços religiosos foram gravadas, utilizando a linguagem, a forma de pronunciar as palavras e os vocabulários muito semelhantes aos cultos. Ouvem-se falas iniciais em algumas canções como saudações aos respectivos orixás evocados e, ao final das canções, sons de encerramento de trabalhos espirituais com fundo musical, com ritmos e tambores. Nos versos de *Quilombô*, transcritos abaixo, de 1930, louvores e orixás, incluindo Iemanjá, eram evocados, extrapolando o universo sagrado:

---

formação erudita imbuídos dos ideais modernistas. Incorporou à sua produção artística o popular e o regional, buscando construir uma música que pretendia demarcar a identidade regional e nacional. Muitas de suas composições continham elementos da religiosidade afro-brasileira.

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Quilomborirá / Quilomborirá / Da licença / Quilomborirá  
/ Prá saravá

Quilomborirá / Orixá / Quilomborirá/ Quilomborirá / Pro  
seu ganzá

Quilomborirá / Eu quero vê / Quilomborirá / Salve Ogum

Quilomborirá / Salve Exu

Quilomborirá / Ogum Megê / Quilomborirá / Quilombori-  
rá / Salve Xangô Quilomborirá / Ogum Megê / Quilombo-  
rirá Yemanjá / Quilomborirá Quilomborirá / Salve Omulu /  
Quilomborirá / Eu quero vê

Quilomborirá / Ogum Megê / Quilomborirá / Olha só<sup>19</sup>

Ao longo de toda a primeira metade do século XX foi possível identificar essas correlações entre musicalidades populares e religiosidades afro-brasileiras. Essas constatações demonstram que os cultos afro-brasileiros são dinâmicos e que suas práticas e representações estão em constante mudança, influenciando o cenário artístico, em particular, as atividades musicais. Portanto, o trânsito entre um e outro encontrava-se

---

19. *Quilombô*, samba, intérprete João Quilombo, compositor Getúlio Marinho, Parlophon nº13400, 1928-1930. Na transcrição da música, identificamos o termo “quilomborirá” que pode sugerir caminho ou trilha para o quilombo.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

aberto, socializando expressões do ritual, podendo, inclusive, ampliar o raio de conhecimento dos cultos.

Nosso objetivo não seria identificar elementos de determinada religião nas músicas populares gravadas em disco, mas seguir os direcionamentos de Capone (2004), de que há um continuum religioso que perpassa todo o campo religioso afro-brasileiro. Não seria possível falar de candomblé sem mencionar os outros cultos que pertencem ao mesmo universo religioso e que ajudam a definir suas fronteiras em um processo de construção identitária. As diferenças entre candomblé nagô, umbanda, quimbanda e macumba são menos claras do que pretendem antropólogos e participantes dos cultos (Capone, 2004, p. 21-31).

Por isso, “as modalidades de cultos afro-brasileiros observáveis constituem diferentes combinações dos elementos desse *continuum*” (Capone, 2004, p. 22). Todavia, a própria autora admite que a ideia de *continuum* religioso para análises dos cultos afro-americanos não é consenso entre estudiosos pela dificuldade de se pensar os elementos culturais “misturados” (Capone, 2004, p. 333-340).

A partir das décadas de 1930 e 1940 houve uma ampliação na quantidade de gravações em disco de canções com te-

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

máticas de inspiração afrorreligiosa. Isso pode ser explicado dentro do próprio movimento de expansão das relações comerciais e mercadológicas, ampliando os negócios. Mas não negamos também a colaboração dos novos padrões culturais e estéticos, favorecendo esse tipo de temática na gravação de músicas, bem como a ampliação da influência dos cultos na sociedade mais ampla.

Em 1968, JB de Carvalho<sup>20</sup> lançou o disco *O Rei da Macumba-Xangô Dzzakuta*<sup>21</sup>. No disco, ele gravou, junto de seu filho JB Júnior, a canção “Rainha do mar”:

---

20. J.B. de Carvalho, como gostava de ser chamado, se destacou ao longo de sua extensa carreira (1931-1979) pela gravação de pontos de macumba em fonogramas e na divulgação das religiões de terreiros nas rádios e nos outros meios de difusão artística do mundo dos espetáculos. Também participou e organizou shows e espetáculos de macumba e dirigiu programas radiofônicos em que todas as canções tinham essa temática, muitas delas gravadas por ele próprio junto com os “Tupys” (Araújo, 2015, p. 9).

21. Gravadora Musicolor/Continental. Catálogo: LPK 20. 122, 1968.

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

Salve a rainha do mar!

A onda do mar rolou

A onda do mar rolou

A ondar do mar rolou

E a onda do mar rolou

Sarava Rainha do mar!

Sarava Rainha do Mar!

Sarava Rainha do Mar!

Mamãe Yemanjá

A onda do Mar rolou

A onda do mar rolou<sup>22</sup>

A canção fazia uma referência à Iemanjá enquanto rainha do mar ou deusa do mar, portanto, saudava a orixá. Parte dos intérpretes e compositores dessas canções possuía relações com os cultos afro-religiosos, de onde, possivelmente, retiravam inspirações para compor. JB de Carvalho, por exemplo, era adepto das religiões afro-brasileiras. Essas relações revelam o quanto po-

---

22. Ponto de Macumba gravado por J.B de Carvalho e J.B Junior. Gravadora Musicolor/Continental. Catálogo: LPK 20. 122, 1968.

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

deriam ser porosas as fronteiras entre as religiosidades e as músicas populares, carregando simbologias para o espaço público.

Um importante compositor da segunda metade do século XX, no Rio de Janeiro, foi Tancredo da Silva Pinto (1905-1979) ou Tatá Tancredo, que, além de sacerdote da umbanda omolocô<sup>23</sup>, compôs canções com fortes vínculos afrorreligiosos. Ele foi um dirigente umbandista e sambista, nascido na cidade fluminense de Cantagalo, em 1904, e falecido na capital fluminense, em 1979. Líder religioso da linha denominada omolocô, em 1950 fundou a Confederação Espírita Umban-

---

23. De acordo com Nei Lopes, “o omolocô fora um antigo culto, provavelmente banto, de origem e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro, em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança de Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação ‘reafricanizante’ à chamada ‘umbanda branca’, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita ‘lunda-quioco’, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda que procurou reviver em parte a antiga cabula (Lopes, 2011, p. 497).

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

disto, tendo publicado diversos livros sobre o tema. Em 1974, realizou, na Ponte Rio-Niterói, com respaldo governamental, um ritual propiciatório da fusão entre os antigos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. No âmbito da música, assinou, como Tancredo Silva, “Jogo Proibido”, gravado em 1936, concebido por muitos como o primeiro samba de breque. “General da Banda” foi uma outra canção de sua autoria, em parceria com José Alcides e Sátiro de Melo, que alcançou grande sucesso no carnaval de 1949 na voz do cantor Blecaute. Tancredo circulava entre o mundo da música e o da religião (Lopes, 2005; 2011, p. 412), tanto que, em 1947, ajudou a fundar a Federação Brasileira das Escolas de Samba.

“General da Banda” era uma “batucada com todas as características de ponto de macumba” que se ouvia pelas ruas, “mormente nos ensaios pré-carnavalescos dos blocos avulsos” (Alencar, 1965, p. 342). A expressão que dá título à canção faz uma alusão direta à figura de Ogum e sua melodia já era conhecida em alguns lugares do Estado do Rio de Janeiro como uma saudação ao orixá.

Com um ritmo empolgante, o samba fez sucesso na folia carnavalesca, divertindo e, ao mesmo tempo, reverenciando Ogum pelas ruas e pelos bailes:

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Chegou general da banda

Ê! Ê!

Chegou general da banda

Ê! Á!

Mourão! Mourão!

Vara madura que não cai

Mourão! Mourão!

Oi, catuca por baixo

Que ele vai<sup>24</sup>

Em seu trânsito entre a música popular e a religião, Tancredo fundou em 1950 a Confederação Espírita Umbandista. Ele propunha o chamado culto omolocô, que teria suas origens no continente africano, mais especificamente, em Angola (Pinto; Freitas, 1963, p. 9). Lutou incessantemente, a partir da Confederação, pela liberdade de culto e, consequentemente, contra as intolerâncias religiosas que as religiões afro-brasileiras sofriam em seu período de atuação. Atuou por meio das

---

24. Música gravada pelo cantor Blecaute em 1949, em disco Odeon. Compositores: Sátiro de Melo, Tancredo Silva e José Alcides.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

suas matérias escritas e publicadas no jornal O Dia e na ação cotidiana de luta política por melhores condições de prática do culto (Santos, 2018, p. 92).

O músico e líder religioso carismático em questão foi também figura relevante para a popularização das flores nas praias cariocas, ao longo da segunda metade do século XX (Bahia, 2018, p. 197). Em 1971, Tancredo foi homenageado no disco *Faramim Yemanjá*, que significa “saudação à Iemanjá”. Neste disco, há duas de suas canções: uma louvação a São Jorge, composta em parceria com José Alcides, e outra intitulada “Imberê”. O disco, contudo, homenageava Tancredo por meio de uma saudação à Iemanjá certamente em decorrência de seu papel na popularização das flores para a orixá. E também por conta de seu empenho na difusão da religião em diferentes locais da cidade, fosse por meio de sua atuação na imprensa, fosse por sua circulação no âmbito da música popular.

Nesse disco, uma das canções que se refere à Iemanjá é *Corre Gira*. A música, classificada como um samba-jongo, e que serviu de inspiração ao título deste trabalho, é composta pelos seguintes seus versos:

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Corre Gira, Corre Gira, Corre Gira sem parar!  
Corre Gira, Corre Gira, pra você tirar o azar  
Cumprimente os orixás, peça Maleime a Oxalá  
Vai à praia levar flores, entrega pra Iemanjá.  
Vai lá!<sup>25</sup>

A canção se refere à *Gira*, expressão umbandista que designa uma sessão para cultuar entidades religiosas. Na canção, ela é apresentada como solução de possíveis problemas, tirando até mesmo o azar. A canção faz também uma referência direta às “flores para Iemanjá”, que se tornaram populares nas praias cariocas, ao longo do século XX.

Outra canção do mesmo disco que celebra a orixá dos mares é “Louvação à Yemanjá” (Minha Yayá), em ritmo de toada-jongo:

A minha Yayá ela vem pelo mar  
A minha Yayá vem na onda do mar  
A minha Yayá ela vem pelo mar

---

25. Disco *Faramim Yemanjá* (Salve Iemanjá), samba-jongo, compositor Zé Pitanga G-Silva. Gravadora Copacabana Disco, 1971.

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

A minha Yayá vem na onda do mar  
De renda vestido branco  
Traçado de contas e um colar  
Espero eu sei que ela vem  
A minha Yayá vem na onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar  
A minha Yayá ela vem pelo mar  
A minha Yayá vem na onda do mar  
A minha Yayá ela vem pelo mar  
A minha Yayá vem na onda do mar  
Perfume e rosa branca  
Eu tenho pra lhe ofertar  
Espero eu sei que ela vem  
A minha Yayá vem na onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar  
A minha Yayá ela vem pelo mar

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

A minha Yayá vem na onda do mar  
A minha Yayá ela vem pelo mar  
A minha Yayá vem na onda do mar  
Lua cheia e clara  
Na certa vem iluminar  
O chegar da minha Yayá  
Eu sei que ela vem pela onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar  
Oh ela vem pelo mar  
Oh vem na onda do mar<sup>26</sup>

Cabe destacar que a expressão Yayá se refere à mãe nos cultos afro-brasileiros e Iemanjá é tida como a mãe de todos os orixás (orixá feminino das águas do mar). Seu símbolo é um colar de continhas de vidro, cristalinas como a água (Lopes, 2011, p. 335). A letra da canção também se refere a presentes que geralmente são ofertados pelos praticantes da religião

---

26. Disco Faramim Yemanjá (Salve Iemanjá), toada-jongo. Compositor Miro. Gravadora: Copacabana Discos, 1971.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

nas festas de Iemanjá, como perfume, espelhos, rosas, colares, dentre outros objetos.

Percebemos assim o emprego de variadas expressões que recorrem ao universo afrorreligioso para compor músicas populares gravadas em disco. Simbologias, práticas, rituais e entidades espirituais eram inspiração para compositores que transitavam entre o espaço público e o sagrado afro-brasileiro. Assim, os cultos não se mantinham apartados da sociedade em geral, ao contrário, dialogavam e interagem, o que possivelmente facilitava o transbordamento de suas práticas rituais, de suas entidades espirituais e da crença religiosa.

Os significados dessa expansão poderiam ser múltiplos, gerando apropriações particulares com sentidos que iriam do folclórico ao lúdico, dessacralizando, nesses casos, os elementos dos cultos presentes nas canções e na festa de Iemanjá. Todavia, poderia também produzir sentidos religiosos que tocariam os indivíduos da cidade de acordo com seu nível de aproximação com os cultos afro-brasileiros, ampliando o raio de alcance dos símbolos sagrados para outros espaços da cidade.

## Considerações finais

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Percebemos que, de diversas maneiras, Iemanjá e outros orixás ocuparam o espaço público da cidade do Rio de Janeiro, seja por meio da dimensão lúdica da festa ou por meio das musicalidades populares, transbordando elementos sagrados com apropriações variadas para o universo festivo, musical e lúdico da cidade. Essas percepções indicam formas de resistências das identidades culturais negras, demarcando o lugar do sagrado no espaço urbano.

Mesmo que adquirissem conotações folclorizantes e uma perspectiva de exotismo, os rituais na praia e as canções com temáticas religiosas poderiam assumir significados culturais e políticos, denotando formas possíveis de luta das identidades e culturas negras, demarcando a presença de símbolos religiosos na cena artística e festiva da cidade, a despeito das depreciações, perseguições e regulações sociais.

É fundamental contextualizar as experiências negras no Atlântico, abolindo da análise os essencialismos, tal como sustenta Paul Gilroy (2001, p. 18). As trocas culturais foram fundamentais, segundo o autor, no processo de resistência à escravidão e ao racismo produzido após a abolição.

Considerando a diversidade das experiências negras, direcionamos a explicação da presença das simbologias afrorreligi-

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

gias no espaço público como construções e ressignificações, distanciando a ideia de sobrevivências africanas, pois consideramos como mais relevantes a percepção das reinvenções, recriações e recomposições assumidas no contexto social (Carpone, 2004, p. 327-328).

Importante ratificar que as identidades negras são fundamentais diante de relações de dominação cultural e política, observando os conflitos e as tensões. As africanidades devem ser vistas como referenciais para lidar com elementos identitários, pois são frutos de construções políticas e culturais. Os indivíduos e os grupos sociais carregam consigo elementos das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias de sua origem, mas sua composição cultural resulta do encontro de elementos culturais que se conectam em espaços e tempos variados (Hall, 2006, p. 325-327).

Na luta contra as intolerâncias e em busca de legitimidade e reconhecimento social, a presença de elementos da religião na cena pública desempenha um papel preponderante como resistências do cotidiano, não abrindo mão das suas práticas rituais e ampliando seu universo de influência. Em alguma medida, a presença de símbolos religiosos nas gravações musicais, nas praias do Rio de Janeiro e em outros locais pode ter

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

colaborado para aproximar os mitos, as entidades, os orixás, as práticas e os valores ritualísticos da população carioca, ajudando a ampliar o alcance das afroreligiosidades.

Assim, nossa preocupação central foi perceber elementos do universo religioso afro-brasileiro extrapolando para o espaço público e para as musicalidades populares, conferindo ênfase à construção cultural. A perspectiva de análise baseia-se nas ressignificações, importando mais o significado que assumiriam pelas pessoas, sendo os intercâmbios e as hibridizações os caminhos que optamos para pensar a questão, pois acreditamos que as culturas não permanecem preservadas no tempo.

Apesar das identidades negras serem elementos importantes diante de relações de dominação cultural e política, deve-se tomar cuidado com as políticas de autenticidade para não perder de vista as variadas fontes e os intercâmbios culturais. Assim, o significado das formas culturais não é inscrito apenas no seu interior, mas se constitui em um jogo de relações culturais (Hall, 2006, p. 241-246). Desse modo, os diálogos, as correspondências, as incorporações e as negociações estão no centro dos argumentos deste artigo, que indicou formas possíveis de resistência às intolerâncias religiosas sendo direcionadas por membros do culto em sua luta por demarcar a

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

presença do sagrado afro-brasileiro no espaço público das festas, praias e na música popular gravada em disco.

■

## Referências

- ABREU, Maurício. *Evolução urbana do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- ALENCAR, Edigar de. *O carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1965.
- ARAÚJO, Anderson Leon de Almeida. “*Sou da Macumba e no feitiço não tenho rival*” – a música negra de J.B de Carvalho e do Conjunto Tupy (1931-1941). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, 2015. ■
- BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano X, nº 30, Janeiro / Abril de 2018 – ISSN 1983-2850, pp. 177-215.
- BAHIA, Joana. De Miguel Couto a Berlim: a presença do candomblé brasileiro em terras alemãs. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; PEREIRA, José de Ribamar Sousa (Org.). *Migração e globalização: um olhar interdisciplinar*. Curitiba: CRV, 2012, p. 223-241.
- BAHIA, Joana. *As religiões afro-brasileiras em terras alemãs e suíças*. Lisboa: ICS/Universidade de Lisboa. Working paper, 2013.
- BAHIA, Joana. *Relatório do projeto A pulsão romântica em transe: um estudo comparativo da religiosidade afro-brasileira na Alemanha e em Portugal*. Rio de Janeiro: Faperj, 2014a.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

- BAHIA, Joana. Under the Berlin sky: Candomblé on German shores. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2, p. 327-370, 2014.
- BAHIA, Joana. Exu na mouraria: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras e suas adaptações, trocas e proximidades com o contexto português. *Métis: História & Cultura*, v. 14, n. 28, p. 111-131, 2015.
- BARRETO, Paulo (João do Rio). *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: Edição da Organização Simões, 1951, p. 9.
- BARRETO, Paulo (João do Rio). *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. *O banquete do rei: Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000.
- CACCIATORE, Olga. *Dicionário dos Cultos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Editora Forense Universitária, 1977.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/Pallas, 2004.
- CAPONE, Stefania ; Teisenhoffer, Viola. Devenir médium à Paris: apprentissage et adaptation rituels dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. *Psychopathologie Africaine*, v. XXXI, n. 1, p. 127-156, 2002
- CARVALHO, Herminio de Bello. *Taberna da Glória e outras Glórias*. Entre os heróis da música popular brasileira. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2015.
- CONDURU, Roberto. Das casas às roças: comunidades de candomblé no

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 178-203, 2010.

FRIGÉRIO, Alejandro. *El futuro de las migraciones mágicas en Latinoamérica*. Ciências Sociais e Religião, v. 1, n. 1, p. 51-88, 1999.

GILROY, P. O *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34 / UCAM, 2001.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. *Espaço Acadêmico*, n. 50, Universidade Federal de Uberlândia, 2005.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

O'DONNELL, Julia Galli. *No olho da rua: a etnografia urbana de João do Rio*. Dissertação (Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

O'DONNELL, Julia Galli. *A invenção de Copacabana: culturas urbanas e estilos de vida no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

- ORO, Ari. As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. In: Afro American religions in transition. international conference of the Americanists. *Anais* Uppsala/Suécia, 1998. Mimeo.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PEREIRA, Amílcar Araujo. “O mundo negro”: a constituição do Movimento Negro contemporâneo no Brasil (1970-1995). Tese (Doutorado) — Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. 268 p.
- PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres. *Guia e ritual para organização de terreiros de umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1963.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, nº. 10, 1992.
- PORDEUS JR., Ismael. *Portugal em transe*. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances. Portugal: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009. Coleção Antropologia Breve
- PORDEUS JR., Ismael. *Uma casa luso-afro-portuguesa com certeza: emigrações e metamorfoses da umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira margem, 2000
- ROCHA, Agenor. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. A nação ketu: origens, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. História da urbanização no Rio de Janeiro. A cidade: capital do século XX no Brasil. In: CARNEIRO, Sandra de Sá; SANT'ANNA, Maria Josefina Gabriel. *Cidade: olhares e trajetórias*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos. *Marchar não é caminhar*. Interfaces políticas e sociais das religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro contra os processos de Intolerância Religiosa (1950-2018). Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Cambio religioso y desetnification: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina. In: *Religiones latinoamericanas*. México: Saler, 1994. v. 1, p. 137-173.

SEGATO, Rita Laura. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto de globalização. In: ORO, Ari; STEIL, A. P. (Org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 2, p. 249-278, 1991.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 349.

VIANNA, Hélio. *Somos uma montanha!* Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX. Tese (Dou-

# REVISTA ESTUDOS AFRO - BRASILEIROS

*Joana Bahia, Caroline Moreira Vieira Dantas  
e Farlen de Jesus Nogueira*

torado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999.

VIEIRA, Caroline Moreira. *Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

## Entrevistas

■ Pai Oswaldo de Xangô, realizada em fevereiro de 2015.

## Fontes

Arquivo da Confederação Espírita Umbandista do Brasil, Rio de Janeiro.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional.

Instituto da Memória Musical Brasileira.

REVISTA ESTUDOS  
AFRO - BRASILEIROS

*Correndo a gira: uma cidade entre o lúdico eo sagrado*

**Jornais**

*A Manhã*

*A Noite*

*Beira-Mar*

*Careta*

*Cultura Política*

*Jornal do Brasil*

*Jornal Extra*

▪