



UNIVERSO - Universidade Salgado de Oliveira  
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História

# **Tata Ti Inkice: O General da Banda no Brasil do Pós-Abolição (1934-1968)**

**2023**

UNIVERSIDADE SALGADO DE OLIVEIRA  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO OU  
DOUTORADO) EM HISTÓRIA

**Diego Uchoa de Amorim**

**TATA TI INKICE: O GENERAL DA BANDA NO  
BRASIL DO PÓS-ABOLIÇÃO  
(1934-1968)**

Niterói  
2023

DIEGO UCHOA DE AMORIM

HISTÓRIA POLÍTICA, MOVIMENTOS SOCIAIS E MEMÓRIA

**TATA TI INKICE: GENERAL DA BANDA NO BRASIL DO PÓS-  
ABOLIÇÃO  
(1934-1968)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, campus Niterói, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Gomes

NITERÓI

2023

DIEGO UCHOA DE AMORIM

**TATA TI INKICE: O GENERAL DA BANDA NO BRASIL DO PÓS-  
ABOLIÇÃO  
(1934-1968)**

Qualificação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História, aprovada no dia 22 de Junho de 2023 pela banca examinadora, composta pelos professores:

---

**Profa. Dra. Adriana Gomes**

Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO)

---

**Prof. Dr. Artur Cesar Isaia**

Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

---

**Prof. Dr. Vinícius Natal**

Professor Substituto da Universidade de Brasília (UnB)

---

**Prof.º Dr. Diogo Pereira da Silva**

Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO)

## Resumo

No presente trabalho vamos apresentar o produto da pesquisa *Tata Ti Inkice: O General da Banda no Brasil do Pós-Abolição (1934-1968)* ligada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO-Niterói). O objetivo geral que guia o projeto é analisar a trajetória de Tancredo da Silva Pinto, nascido na cidade de Cantagalo, Noroeste do estado do Rio de Janeiro, conhecido como Tata Ti Inkice, Tata Tancredo ou Papa Negro da Umbanda entre os anos 1934 e 1968. Compositor de música popular, sacerdote religioso, sambista, articulador político e colunista de grandes periódicos entre as décadas de 1930 e 1960. Sua caminhada ligada às raízes da formação histórica, social e cultural do mundo do samba urbano carioca, além de composições importantes dentro do gênero que marcaram estilos inéditos como o samba-de-breque, e atrelada ao universo das religiões mediúnicas, principalmente a Umbanda, marcou a história do país. Durante sua vida no século XX do Brasil republicano, suas movimentações comunitárias, relações de identidade, articulações políticas, atuações institucionais, vivências religiosas e produções culturais, enfim, serão alvo das nossas análises e reflexões buscando mais informações e possibilidades de entendimento da trajetória de Tancredo da Silva Pinto sob às luzes das dinâmicas da modernidade ocidental marcada pelas experiências da diáspora africana e do Atlântico Negro no Pós-abolição.

**PALAVRAS-CHAVE:** Tancredo da Silva Pinto, Pós-Abolição, História Social do Samba, História da Umbanda.

## **Abstract**

This paper will present the product of the Tata Ti Inkice research: The Band General of the Post-Abolition Brazil (1934-1968), linked to the History Postgraduate Program at the Salgado de Oliveira University (UNIVERSO-Niterói). The overall objective guiding the project is to analyze the trajectory of Tancredo da Silva Pinto, born in the city of Cantagalo, in the Northwest of the state of Rio de Janeiro, known as Tata Ti Inkice, Tata Tancredo, or the Black Pope of Umbanda between the years 1934 and 1968. He was a popular music composer, religious priest, samba musician, political facilitator, and columnist between the 1930s and 1960s. His journey, related to the roots of the historical, social, and cultural formation of the urban Rio de Janeiro samba scene, as well as his important compositions within the genre that marked unprecedented styles such as samba-de-breque, and his association with the universe of mediumistic religions, particularly Umbanda, left a mark on the country's history. Throughout his life in 20th-century republican Brazil, his community movements, identity relations, political alliances, institutional activities, religious experiences, and cultural productions will be the subject of our analysis and reflections, seeking further information and possibilities to understand the trajectory of Tancredo da Silva Pinto in the light of the dynamics of Western modernity, characterized by the experiences of the African diaspora and the Black Atlantic in the post-abolition era.

**KEYWORDS:** Tancredo da Silva Pinto, Afterabolition, History of Umbanda, History of Samba.

*Com a  
licença dos mais velhos, com  
as bênçãos do Archanjo  
Rapahel e da Virgem Maria,  
salve meu Deus, Obrigado.*

*Salve a  
Malandragem!*

## **Abreviaturas**

CEU – Confederação Espírita Umbandista

CEUB – Congregação Espírita Umbandista Brasileira

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda

FBES – Federação Brasileira das Escolas de Samba

FEN – Federação Espírita de Niterói

FEU – Federação Espírita Umbandista

FEURS – Federação Espírita Umbandista do Rio

Grande do Sul

FUMG – Federação Umbandista de Minas Gerais

UBC – União Brasileira de Compositores

UES – União das Escolas de Samba

UEUB – União Espiritista de Umbanda do Brasil



## Lista de Imagens

<b>Imagem I:</b> Mapas de Cantagalo.....	28
<b>Imagem II:</b> <i>Aldeia de Caboclos em São Pedro de Cantagalo</i> .....	31
<b>Imagem III:</b> Vista da cidade de Cantagalo, Rio de Janeiro, déc. 1860.....	32
<b>Imagem IV:</b> Certidão de Nascimento de Tancredo da Silva Pinto – Brasil, Cantagalo (Rio de Janeiro).....	37
<b>Imagem V:</b> <i>Paula do Salgueiro</i> (CN1 Brasil, 2020).....	40
<b>Imagem VI:</b> <i>Mangue</i> .....	48
<b>Imagem VII:</b> Carteira de Trabalho – Profissão Compositor.....	50
<b>Imagem VIII:</b> <i>Pontos de Macumba - J. B. de Carvalho e Seus Caboclos</i> .....	58
<b>Imagem IX:</b> Blecaute.....	66
<b>Imagem X:</b> Blecaute em Festa chamada <i>Noite em Beirute</i> na Boate Freds em Copacabana .....	68
<b>Imagem XI:</b> <i>O General da Banda</i> abafou no Carnaval de Novo Hamburgo e Porto Alegre .....	69
<b>Imagem XII:</b> Tata Tancredo com a bandeira da CEU ao lado do Professor Alipio, sua filha de santo a ialorixá D. Lucia e um Ogã.....	93
<b>Imagem XIII:</b> Tata Tancredo ao lado de outras lideranas da Umbanda de Minas Gerais na Festa do Cruzambê em Belo Horizonte (MG).....	95
<b>Imagem XIV:</b> Tata Tancredo e Valmi Guimarães, diretor da Federação Umbandista de Minas Gerais, em visita a redação do jornal para convidar a instituição para as solenidades do lançamento da Cidade de Umbanda, Aruanda em BH .....	96
<b>Imagem XV:</b> Tata Tancredo com Ginja Delfina de Oxalá e Tata Gilberto, na Rua Professor João Basílio .....	97
<b>Imagem XVI:</b> Iemanjá, deusa das águas dos povos Iorubás da África do Oeste que mereceu os esforços de Tata Tancredo e outros grandes sacerdotes do axé da cidade do Rio de Janeiro para organização dos seu cultos e festejos pelo menos desde o século XVIII segundo as fontes disponíveis .....	98
<b>Imagem XVII:</b> Diploma de Sócio Hnorário da Federação dos Cultos Africanos e Terreiros de Umbanda de Pernambuco .....	108

## Sumário

<b>Introdução – História e Trajetória</b> .....	11
<b>Capítulo I – Um Filho da Diáspora Africana Nascido no Vale do Paraíba Fluminense</b> .....	27
1.1 O Celeiro das Terras Fluminenses: Entre Mão-de-Luva e Cafezais.....	27
1.2. Cantagalo, o Café e o Vale do Paraíba nos Oitocentos.....	31
1.3. As Culturas Afrobrasileiras e os Sujeitos do Pós-Abolição.....	34
	41
<b>Capítulo II – O <i>General da Banda</i>: um Bamba na Região do Estácio de Sá e no Mundo do Samba</b> .....	41
2.1. O Morro do São Carlos e a Geração do <i>Samba de Sambar</i> do Estácio na Primeira Metade do Século XX.....	41
2.2. O <i>General da Banda</i> da Umbanda Omolokô.....	50
2.3. Tancredo da Silva Pinto: um Sambista e Articulador Político.....	59
	71
<b>Capítulo III – <i>Zambi Dos Quilombos de Umbanda</i>: Articulações e Referências no Universo Religioso Mediúnico Afroameríndio no Pós-Abolição</b> .....	71
3.1. Tata Tancredo (Tata Ti Inkice): um Intelectual do Pós-Abolição.....	71
3.2. Omolokô e a Invenção das Tradições da Umbanda no Brasil.....	74
3.3. As Articulações Políticas de Tata Tancredo em Busca da Liberdade Religiosa e da Divulgação do Omolokô.....	97
<b>Conclusão – Complexificando o Pós-Abolição no Brasil do Século XX</b> .....	110

## Introdução - História e Trajetória

Buscar entender a vida é uma aventura. Buscar entender a vida de outra pessoa, uma verdadeira epopeia. Sabemos que desde os tempos antigos, há milhares de anos, muitos se dedicaram a pensar questões essenciais a respeito da natureza e do sentido da vida humana. Passando pelas escrituras ancestrais do Vale do Rio Indo na Índia, pegando carona nos sacerdotes e escribas do Egito Faraônico, pelos debates entusiasmados dos gregos e romanos do Ocidente, com as questões dualistas profundas de origens arábicas e persas, enfim, chegando às muitas dúvidas que nos perseguem até os dias de hoje. Observando essa complexidade que flerta com o paradoxo em muitos momentos no qual a humanidade busca um direcionamento enquanto comunidade encontramos, também, questionamentos que nos cercam quando pensamos no conceito de *trajetória* dos indivíduos e os sentidos a ela atribuídos.

Numa breve consulta aos dicionários em busca do significado desse termo corriqueiro encontraremos “Linha ou caminho percorrido por um corpo ou partícula em movimento” ou “Direção que alguém ou algo toma”<sup>1</sup>. A ideia de percurso ou caminhada ligada ao conceito de trajetória nos leva diretamente à preocupação teórica metodológica de não cair nas tentações de imputar na vida do indivíduo a ser analisada expectativas ou ideias pré determinadas em relação à sua figura. Sabemos que nossas vidas são recheadas de reviravoltas e episódios que nos fazem tomar decisões que, muitas vezes, não estavam nos planos que traçamos anteriormente. Mesmo buscando verdadeiros sentidos para nossa vida e significando os eventos marcantes, como historiador, em nosso trabalho não podemos partir de ideias consolidadas sobre determinada personagem e nem abraçar imaginários que esgotam as possibilidades de entendimento do percurso de uma pessoa. A plenitude da vida está justamente na acentuação das suas pluralidades e possibilidades.

A riqueza com raízes nas encruzilhadas de sonhos, realizações, traumas, vivências e sentidos encontrada no percurso de um ser humano, com certeza, encontra-se no campo das premissas essenciais na maioria das Filosofias da História que alimentam o ofício de nós enquanto historiadores(as) profissionais. Desde o século XIX, marcado pelas suas construções do Estado-nação no Ocidente e o fortalecimento do espírito do romantismo europeu e americano no eixo Atlântico, a história produzida nos primeiros países a enquadrarem os conhecimentos históricos dentro dos parâmetros bases da ciência historiográfica atual como França e Alemanha, por exemplo, teve como destaque grandes nomes de lideranças políticas, institucionais e religiosas que foram selecionados para o hall

---

<sup>1</sup> Dicionário Michaelis, disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/KPGXm/trajet%C3%B3ria/>. Acesso em: 23 set. 2022.

de referências e heróis dentro de um panorama marcado pela construção da cultura cívica nacional.<sup>2</sup>

Na história romântica francesa e no historicismo alemão do século XIX, escolas significativas na estruturação da prática dos historiadores(as) no Ocidente e em algumas regiões Orientais, não faltaram discursos que pretendiam contar as grandes epopeias dos líderes políticos, artistas e heróis de guerra marcantes nos processos de *invenção de tradições*<sup>3</sup> das nações áureas que se afirmavam no período. “O século XIX, por sua vez, foi marcado por um grande debate a respeito do indivíduo na história, o que, obviamente, repercutiu sobre os caminhos do gênero biográfico”<sup>4</sup>. O próprio historiador March Bloch (1886-1944), representante da conhecida primeira geração dos *Annales*, chamou atenção em sua obra célebre sobre teoria, método e historiografia para a existência desse perfil no momento de afirmação da proposta do grupo que integrava ao lado de nomes como Lucien Febvre (1878-1956)<sup>5</sup>. A geração das primeiras décadas do século XX, apresentava-se, assim, como contrapartida à história dos figurões e dos reis, procurou trazer para a cena da ciência histórica o peso das estruturas e das instituições no âmbito social<sup>6</sup>.

Nomes ligados às correntes de produção marxista e estruturalista que estavam no domínio das publicações historiográficas até a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) no pós conflito continuaram com fôlego, frutos de um período de Guerra Fria (1945-1991) bipolarizado e recheado de processos históricos de alcance global como a Libertação das Colônias Africanas e Asiáticas, os Nacionalismos Árabes, as Revoluções Islâmicas, as Revoluções Comunistas da China (1949), Cuba (1959) e Guerra do Vietnã (1959-1975), das Ditaduras Latino-americanas e Caribenhas nas décadas de 1960 a 1980, além das reformulações políticas intensas na Europa Ocidental e Europa do Leste. Cada vez menos tínhamos como protagonistas indivíduos ou tipos comuns recheando páginas dos livros que mais circularam. Macro sistemas econômicos, burocracias totalitárias, classes sociais de massa, Estados-nação que acionavam diversas esferas de atuação, ideologias fortes, enfim, propiciavam o entendimento das atuações individuais como verdadeiras formigas.

Do ponto de vista metodológico, após a década de 1950, a arena historiográfica

---

<sup>2</sup> BLOCH, March. *Apologia da História ou Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 56

<sup>3</sup> “Assim, ao colocar-se conscientemente contra as tradições a favor das inovações radicais, a ideologia liberal da transformação social, no século passado, deixou de fornecer os vínculos sociais e hierárquicos aceitos nas sociedades precedentes, gerando vácuos que puderam ser preenchidos com tradições inventadas.” RANGER, Terence, HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 20.

<sup>4</sup> SCHMIDT, Benito Bisso. História e Biografia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 189.

<sup>5</sup> “Não se pode deixar de assinalar, entretanto, que Febvre voltou-se, em algumas de suas obras mais importantes, para personagens individuais da época moderna, como Lutero, Rabelais e Margarida de Navarra, mas com o objetivo de compreender fenômenos coletivos, em especial as “utilidades mentais” próprias de determinados contextos.” Idem, p. 189.

<sup>6</sup> Embora se formos buscar aprofundar a discussão historiográfica, sabemos que há um paradoxo nesta informação. Sabemos que os Oitocentos são também tempos marcados pelo surgimento da sociedade industrial das massas, ou seja, “apesar de ser a época da descoberta da força das multidões, ou talvez por causa disso, o século XIX deu proeminência ao indivíduo como fonte de inspiração e objeto de reflexão”. Idem, p. 191.

identifica um avanço significativo da história quantitativa e serial dentro das demandas sociais e institucionais sobre dados e eventos, mas, não sobre pessoas e vidas. O indivíduo se apresentava pequeno frente as macro estruturas que pareciam dominar o mundo como fantoches, as próprias ações individuais básicas como nascer, morrer, casar, cultivar, amar serviam apenas como índices e variáveis para a construção de séries estatísticas: a demografia, os ciclos econômicos, números comerciais, registros civis, entre outros. Alguns dos historiadores franceses importantes pelo alcance dos seus trabalhos nos programas de pós-graduação no Brasil, Fernand Braudel (1902-1985), Jacques Le Goff (1924-2014) e Emmanuel Le Roy Ladurie com os conceitos de *longa duração*, *história imóvel* e *história das mentalidades*<sup>7</sup> enfatizavam o fator estrutural, coletivo, comunitário.

O mundo, contudo, começaria a se transformar. A Guerra Fria estava esquentando com o crescimento dos movimentos por direitos civis nos EUA<sup>8</sup>, a libertação de países africanos e asiáticos frente ao imperialismo europeu<sup>9</sup>, ditaduras civis-militares na América Latina<sup>10</sup>, movimentos culturais de crítica à realidade político-social-cultural estabelecida<sup>11</sup>, enfim. Esperava-se agora outro tom. Novas perguntas, novas respostas. Em meados do século

---

<sup>7</sup> Idem, p. 192.

<sup>8</sup> Nas décadas de 1950/60 observa-se uma crescente nos movimentos pela conquista dos direitos civis e pelo fim do regime de apartheid que vigorava nos EUA desde as primeiras décadas do século XX. Nomes como Martin Luther King Jr. (1929-1968), Robert George Seale, Huey Percy Newton (1942-1989), Al Hajj Malik Al Shabazz (1925-1965), Angela Yvonne Davis, Maya Angelou (1928-2014), entre muitos outros e outras, se movimentaram e conquistaram uma série de pautas pelo fim do racismo institucional, combate ao preconceito racial e em prol da igualdade racial entre os estadunidenses, ver: DAVIS, Angela. *Uma autobiografia*. São Paulo: Boitempo, 2016; CARSON, Clayborn, JR., Martin Luther King. *A autobiografia de Martin Luther King*. São Paulo: Zahar, 2014; ALVES, Amanda Palomo. Do blues ao movimento pelos direitos civis: o surgimento da “black music” nos Estados Unidos. *Revista de História*, 3, 1 (2001), p. 50-70.

<sup>9</sup> O mesmo contexto da disputa pela hegemonia global entre EUA e URSS, conhecida como Guerra Fria (1945-2019), foi bastante quente em conflitos, guerras civis e imposição de ditaduras civis-militares pelo Terceiro-mundo. Na realidade africana e asiática durante o século XX e, principalmente, após a Segunda-Guerra Mundial observa-se as disputas, na maioria das vezes, extremamente violentas no processo de libertação das regiões colonizadas pelo imperialismo europeu, ver: VALDÉS, Nelson P. Cuba e Angola: uma política de solidariedade internacional. *Revista Estudios de Asia y Africa*, Vol. 14, Nº 4, 1979, p. 601-668; BITTENCOURT, Marcelo. *Estamos Juntos! O MPLA e a luta anticolonial [1961-1974]*, Volume I. Luanda: Editora Kilombelombe, 2008; GLEIJESES, Piero. The First Ambassadors: Cuba’s contribution to Guinea-Bissau’s War of Independence. *Revista Journal os Latin American Studies*, Vol. 29, Nº 1, 1997, pág. 44-88; HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: O breve século XX*. São Paulo: Cia das Letras, 1994; CANEDO, Letícia B. *A descolonização da Ásia e da África*. São Paulo: UNICAMP, 1985.

<sup>10</sup> Outras perspectivas de interpretação da existência dessas ditaduras como a questão econômica, social e ideológica são imprescindíveis para a compreensão desse fenômeno caro à realidade dos povos latino-americanos e caribenhos: BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017; MARINI, Ruy Mauro. El reformismo y la contrarrevolución. Estudios sobre Chile. *Revista Ediciones Era*, 1976 (Série Popular); DREIFUSS, René. *A internacional capitalista: estratégias e táticas do empresariado transnacional, 1918-1986*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1987; PEREIRA, Anthony. *Ditadura e Repressão: o autoritarismo e o Estado de Direito no Brasil, Chile e Argentina*. São Paulo: Paz e Terra, 2010; GOLSZTEJN, Hélio, BARROS, Omar. *El Salvador: um fuzil para Ana Guadalupe*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.

<sup>11</sup> “Por sua parte, na África, um Placide Tempels publicava, em 1949, *La Philosophie bantoue*, na editorial *Présence Africaine* de Paris. Na Ásia e na Índia, mais particularmente, o pensamento de Gandhi havia redescoberto um “pensamento hindu” como motor emancipador da ex-colônia britânica. Nesta etapa culmina em torno a 1968, ano de grandes movimentos intelectuais e estudantis que se iniciam com a Revolução Cultural na China, em 1966, e abarcam tanto o maio francês como o protesto contra a Guerra do Vietnã em Berkeley, Estados Unidos, o outubro em Tlatelolco no México e o *Cordobazo* argentino em 1969”. DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 08, N.4, 2017, p. 323.

XX, urgia a demanda por novas perspectivas teóricas e metodológicas, uma vez que a universalidade e a retórica da objetividade neutra científica passaram a ser identificadas como uma das principais causas e justificativas da violência e desigualdade moderna. Autores que publicavam alinhados a essa expectativa conseguiram, inclusive, bons retornos no meio acadêmico e editorial ocidental liberal sendo apropriados por movimentos sociais e partidos.

É o caso do francês Michel Foucault (1926-1984), com suas análises das micro relações de poder e das instituições em suas manifestações de controle, vigilância e punição sobre os indivíduos no mundo moderno. Outro exemplo, que repercutiu bastante na historiografia brasileira, foi o best-seller *O queijo e os vermes* (1976), do italiano Carlo Ginzburg que lança mão da metodologia da *micro-história*, compartilhada por outros nomes importantes como Giovanni Levi, assinalando a importância de uma análise histórica baseada numa crítica densa às fontes consultas sobre uma trajetória ou instituição produzindo pesquisas com muitos dados e informações e com condições de oferecer respostas para questões sociais típica do seu tempo. Além disso, preocupada os recortes transversais de cultura, classe e cotidiano dando atenção à *circularidade* das referências pela sociedade. Novas preocupações, novos conceitos, novos objetos.

As condições nas quais trabalha o historiador explicam ademais por que se tenha colocado e se ponha sempre o problema da *objetividade* do historiador. A tomada de consciência da construção do fato histórico, da não-inocência do documento, lançou uma luz reveladora sobre os processos de manipulação que se manifestam em todos os níveis da constituição do saber histórico. Mas esta constatação não deve desembocar num ceticismo de fundo a propósito da objetividade histórica e num abandono da noção de *verdade* em história; pelo contrário, os contínuos êxitos no desmascaramento e na denúncia das mistificações e das falsificações da história permitem um relativo otimismo a esse respeito.<sup>12</sup>

Consultando as duas tradicionais correntes historiográficas que influenciam nossos sistemas de produção acadêmica, ao lado dos trabalhos estadunidenses, as produções francesas e inglesas ainda durante a década de 1960 vão dando sinais da volta das análises de trajetórias e propostas biográficas. Membros da terceira geração dos *Annales*, ou representantes da Nova História, como também foram conhecidos, como Georges Duby (1919-1996)<sup>13</sup>, Jacques Le Goff e Michel Vovelle (1933-2018), antes voltados a outras

---

<sup>12</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória...* p. 12.

<sup>13</sup> Nas palavras do próprio historiador medievalista, citada pelo historiador Benito Bisso no volume com propensões a discussão teórica e metodológica entre os historiadores *Novos Domínios da História*: “[...]eu podia ser acusado de trair o “espírito dos Annales”. Eu era, com efeito, o primeiro dentre os epígonos de Marc Bloch e Lucien Febvre a aceitar escrever a biografia de um “grande homem”. Mas, na realidade, não me desviava nem um milímetro de meu percurso. [...] continuava atendo-me à história-problema, à história questão. Minha pergunta continuava sendo a mesma: que é a sociedade feudal”. SCHMIDT, Benito Bisso. *História e Biografia...* p. 193.

preocupações em suas pesquisas, agora, apresentavam trabalhos onde os indivíduos ganhavam significância. Ambos procuraram não abandonar a noção de história-problema dos *Annales*, o estudo biográfico estava à serviço da compreensão dos contextos sociais que cercavam os personagens. Do outro lado do Canal da Mancha, entre os historiadores marxistas britânicos, alguns também se voltaram à pesquisa de trajetórias singulares, como E. P. Thompson (1924-1993) e Christopher Hill (1912-2003).

Os cursos de História caminhavam em finais do século XX e início do XXI, assim, para o afastamento daqueles referenciais universais que predominaram nos estudos que lidavam com as sociedades humanas. Tentava-se abarcar mais nuances da vida das pessoas, maiores fragmentos da experiência individual e coletiva nas análises. O diálogo com teorias da Antropologia, Psicologia e Linguística, por exemplo, foram centrais nesse movimento. O conhecimento historiográfico, como não podia deixar de ser, teve seus prismas de análise ampliados. Patrimônio Cultural, Identidade, Raça, Gênero e Sexualidade entrariam de vez nos debates acadêmicos acalorados pelas pitadas políticas, pressões de movimentos sociais e organizados da sociedade civil por mudanças reais. As universidades viam suas portas serem abertas por demandas que não faziam parte dos interesses das camadas sociais que durante séculos dominaram o ensino de nível superior. Os conflitos não foram poucos.

Na historiografia brasileira das últimas décadas, como ecos dessas pressões, identificamos contribuições importantes no trato com trajetórias individuais. *Rosa Egípcia: uma ex escrava do Brasil Colonial* (1992) do historiador e antropólogo Luiz Mott da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), documento central no processo de valorização da memória desta africana santificada pelos populares na cidade do Rio de Janeiro e algumas cidades da região das Minas Gerais dos Setecentos com uma passagem singular pela América Portuguesa. Inclusive, foi homenageada em forma de enredo da G.R.E.S. Unidos do Viradouro em 2023<sup>14</sup> no “maior espetáculo da Terra”. *D. Obá II D’África, o Príncipe do Povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*, de Eduardo Silva, professor e pesquisador Fundação Casa de Rui Barbosa (Botafogo, RJ), por sua vez, nos coloca de frente para uma vida que experimentou intimamente o processo de transição do sistema colonial-escravocrata para o capitalismo-industrial no século XIX.

Nos últimos anos, uma série de pesquisas buscaram resgatar aspectos da organização, modos de agir e trajetórias individuais das populações negras no contexto do Pós-abolição. Desde a década de 1980, quando as demandas dos *movimentos negros*<sup>15</sup> e a preocupação com a ação social dos sujeitos pela academia fomentaram uma mudança na historiografia da

---

<sup>14</sup> Live com o carnavalesco Tarcísio Zanon da G.R.E.S. Unidos do Viradouro sobre o enredo da agremiação para 2013 sobre a africana Rosa Maria Egípcia, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cqDMw9AkB1o>. Acesso em: 03 nov. 2022.

<sup>15</sup> PEREIRA, Amílcar Araujo. *O Mundo Negro: Relações Raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

escravidão, chaves explicativas importantes das relações raciais no país têm sido revistas devido à emergência de estudos que buscam historicizar as diversas experiências da população de ascendência africana, resgatando, assim, a população negra como sujeito da sua própria história. De maneira bem similar aos anos 1980 para a historiografia da escravidão, os anos 2000 significaram importantes mudanças na consolidação de um campo de estudos específicos sobre o Pós-Abolição.

A influência e o diálogo com pesquisadores do tema de outros países, a realização de eventos acadêmicos, a demanda por parte de movimentos sociais, a mudança nas universidades com a sua expansão e aumento de vagas e o incentivo à pesquisa acabaram por dar uma energia ainda maior para o campo. Reflexo disso são os inúmeros grupos de pesquisa que surgem nos programas de pós-graduação pelo país que se debruçam sobre as questões do Pós-Abolição, plataformas, bancos de dados e sites sobre eventos e nomes de destaque em suas atuações e a formação, finalmente, do GT Nacional de Emancipações e Pós-Abolição durante o XXVII Simpósio Nacional da ANPUH, realizado em 2013 na cidade de Natal, coordenado por Giovana Xavier e Wlamyra Albuquerque além de reunir nomes de peso como Hebe Mattos, Martha Abreu, Flávio Gomes, Maria Helena Machado entre outros<sup>16</sup>.

Observando as produções acadêmicas do campo do Pós-Abolição nas duas últimas décadas, também, percebemos a presença das trajetórias e biografias: *“Eu Quero ver quando Zumbi chegar”*: *Negritude, política e relações raciais na obra de Jorge Ben (1963-1976)* (2014) do historiador Alexandre Reis; a obra *Monteiro Lopes e Eduardo das Neves: histórias não contadas da Primeira República* (2020)<sup>17</sup> da professora Martha Campos Abreu em parceria com Carolina Dantas; *“Fui o criador de macumbas em discos”*: *Protagonismo negro e a trajetória de Getúlio Marinho no pós-abolição carioca (1895-1964)* (2022) fruto da tese de doutoramento de Fernanda Soares; *Sou da macumba e no feitiço não tenho rival? - A música negra de J. B. de Carvalho e do Conjunto Tupy (1931-1941)* (2015) do historiador Anderson Leon; *A Escola de Samba “tira o negro do local da informalidade”*: *agências e associativismos negros a partir da trajetória de Mano Eloy (1930-1940)* (2018) da pesquisadora e educadora Alessandra Tavares, entre outros<sup>18</sup>.

Além disso, pesquisadores e pesquisadoras do Pós-Abolição, cada vez mais tem

---

<sup>16</sup> Para mais informações sobre o GT Nacional, disponível em: [http://www.anpuh.org/gt/view?ID\\_GT=45#.Uz1m\\_O5eSVU.facebook](http://www.anpuh.org/gt/view?ID_GT=45#.Uz1m_O5eSVU.facebook). Acesso em 15/06/2016. Acesso em: 03 nov. 2022.

<sup>17</sup> Este livro faz parte de uma coleção, sendo fruto de um projeto coletivo: “Personagens do pós-Abolição: trajetórias, e sentidos de liberdade no Brasil republicano”, contemplado com o Edital nº 13/2015 da CAPES - “Memórias Brasileiras: Biografias”. Os sete volumes da coleção são acompanhados por um site que disponibiliza diversos materiais - oficinas, vídeos, planos de aula, banco de imagem, em torno de personagens negros biografados. Disponível em: <http://personagensdoposabolicao.uff.br/>. Acesso em: 03 nov. 2022.

<sup>18</sup> Não estamos forçando uma leitura na qual estes trabalhos ganham contornos inéditos na historiografia brasileira por lidarem com essas personagens, entretanto, a existência coletiva dessas contribuições e o compartilhamento dessas experiências, especulações, dificuldades e êxitos nos mostram como a noção de trajetória é um ponto especial da produção recente sobre o Pós-Abolição nos grupos de pesquisa e GTs espalhados pelas instituições acadêmicas do Brasil.



dialogado com as teses que circulam nos estudos sociais e historiográficos sobre o processo de construção da cidadania no Brasil e suas conexões com as lutas sociais de movimentos organizados e trajetória individuais pela sua afirmação enquanto sujeitos de uma sociedade desigual e racista em pleno processo de modernização entre as décadas de 1930 e 1960. Pesquisadores com trabalhos importantes nos anos 2000, como Hebe Mattos, Sidney Chaloub, Keila Grinberg, Ana Lugão e Martha Abreu, fora outros nomes, problematizaram concepções clássicas sobre a formação histórica da sociedade brasileira.

Outros nomes com produções nos últimos anos, como Álvaro Nascimento, Petrônio Domingues, Leonardo Pereira, Eric Brasil, Mauro Cordeiro, Vinícius Natal, entre outros, também, levantaram questões a partir de estudo que se debruçaram tanto sobre trajetórias, instituições, movimentos organizados e eventos específicos que vão expondo realidades que não encaixam na narrativa hegemônica ocidental sobre a universalidade da experiência cidadã dentro dos quadros políticos dos Estados-nação. Durante as décadas de 1930 a 1960 no século passado, espaço-tempo de maior potência da criação e atuação de Tata Tancredo durante sua trajetória, as gerações que vivenciaram os desafios de um Brasil que se modernizava criaram suas próprias estratégias para alcançar seus objetivos levando em conta estratificações que rasuram as esferas da oportunidade e privilégio como as questões de classe, raça, gênero e sexualidade:

A cidadania é um conceito congelado nos artigos e parágrafos da Constituição. Sua universalidade, como sabemos, é uma utopia, por mais que prometa atender uma comunidade nacional. Ainda havia um longo caminho para a ampliação legal de direitos políticos às mulheres, pessoas analfabetas, mendigos e militares no século XX. Mais distante estavam os resultados reivindicados por movimentos sociais organizados que, na atualidade, vêm obrigando o Estado brasileiro a reconhecer e a sanar as desigualdades sociais provocadas por diferenças raciais, étnicas e de gênero.<sup>19</sup>

Neste trabalho vamos nos debruçar à trajetória de Tancredo da Silva Pinto, o Tata Ti Inkice, Papa da Umbanda<sup>20</sup> ou General da Banda, uma personagem riquíssima para pensar as dinâmicas, nuances e contradições do Pós-Abolição no Brasil do século XX com forte atuação no universo das religiões de matrizes afro-ameríndias no Brasil e no mundo do samba urbano carioca. Neste ato de caráter introdutório, nos preocuparemos com alguns detalhes analíticos em relação aos conceitos, estratégias e instrumentos que vamos utilizar

---

<sup>19</sup> NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 29, no 59, p. 607-626, setembro-dezembro 2016, p. 760.

<sup>20</sup> “Considerado pela primeira vez como Papa da Umbanda, pelo repórter de Revista ‘Life’, no Maracanã, em 1961, que disse: ‘Nunca vi um Papa que come pipoca e farofa amarela e que fuma charuto’. Ele não sabia que o lema de Tata, que sempre disse: ‘Eu não sou baiano, mas prefiro fumar o Pimentel claro, orgulho do Brasil’”. MELLO, Hamilton Vallente de, SILVA, Tancredo da. *Yaô*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1975, p. 31.

durante essa verdadeira viagem no qual mergulharemos nas próximas páginas. Para isso, lançaremos mão de autores importantes que trabalharam o tema em diferentes temporalidades, localidades e contextos sociais. Cremos que, assim, fortaleceremos nossas condições de propor leituras e interpretações sobre as movimentações de Tancredo da Silva nesse emaranhado de teias que permearam a sua caminhada em vida.

Para nós historiadores, contudo, os desafios contidos no trabalho com trajetórias individuais e/ou biografias se apresentam como verdadeiras oportunidades de aprofundarmos os cuidados teóricos e metodológicos no processo destas pesquisas. Afinal, cometeríamos um erro grave se partíssemos da pretensão de escrever a verdadeira história de Tata Tancredo ou a mais detalhada e completa descrição da sua passagem pela Terra. Deixando clara a complexidade dos debates desde o início, vamos tecer alguns diálogos importantes com produções de pesquisadores que nos ajudam a estruturar com mais densidade e profundidade nossas análises. Lembramos do caráter *interdisciplinar*<sup>21</sup> dessa interlocução, uma vez que vamos construir pontes entre historiadores, antropólogos, sociólogos e outros profissionais de diferentes campos da construção do conhecimento científico que se aveturaram nesta esfera<sup>22</sup>.

Como comentamos acima, as produções historiográficas que tem como objeto a vida das pessoas não podem ser negligenciadas na consolidação da História enquanto modalidade do conhecimento científico desde os Oitocentos. Mesmo tendo vivido uma primeira metade do século XX de ostracismo devido à ênfase das metanarrativas no discurso histórico, principalmente, a partir dos prismas dos *Annales*, do Estruturalismo e do Marxismo, desde o pós Segunda Guerra Mundial muitas demandas surgiram no seio das sociedades Ocidentais e de centros do Oriente mais conectados com as dinâmicas do sistema econômico e político internacional. Movimentos organizados, partidos atentos às novas agências, grupos organizados e intelectuais comprometidos com determinadas pautas se mostraram sujeitos comprometidos no conhecimento maior de determinadas trajetórias silenciadas historicamente devido questões de raça, classe, geração, gênero e sexualidade.<sup>23</sup>

Tal como nos ensinam estes exemplos, deve-se ter sempre em vista que o interesse micro-historiográfico no estudo de caso ou no fragmento de vida que se examina é conquistar um acesso a aspectos que, embora não visíveis a uma primeira aproximação, têm uma existência real e cujo desconhecimento

---

<sup>21</sup> “É necessário estender-se um pouco mais sobre algumas circunstâncias desse diálogo interdisciplinar, porque ele não é acidental, mas constituinte da nova história religiosa. Os estudos de religião já foram definidos como uma área “academicamente impura”, quando, de fato, seria mais produtivo considerá-los estudos abertos, mais que outros, aos enfoques interdisciplinares”. BENATTE, Antonio Paulo. A Nova História Religiosa. A Propósito de um Livro Recente. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 65-84, dez. 2008, p. 68.

<sup>22</sup> “Veremos que na verdade isto não é possível, já que a ampla maioria dos bons trabalhos historiográficos situa-se na verdade em uma interconexão de modalidades. Se são bons, são complexos. E se são complexos, não de comportar algum tipo de ligação de saberes seja os interiores ou exteriores ao saber historiográfico”. BARROS, José D’ Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens...* p. 7-8.

<sup>23</sup> BARROS, José D’ Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens...* p. 186-189.

comprometeria a efetiva compreensão de um problema mais geral.<sup>24</sup>

Procurando dar início aos nossos cuidados de pesquisa em relação à trajetória, tópico importante a ser alvo de reflexão é a tentação de reconstruir de maneira total determinada vida de um indivíduo ou a pressunção de realizar a sua melhor biografia. Ansiando o afastamento dessa forma de entender o nosso ofício, apostamos no cuidado teórico e metodológico como saída para as dificuldades que se apresentam quando lidamos com biografias. Alguns conceitos importantes vão acompanhar nossas análises e serão postos em diálogo em muitos momentos como *ilusão biográfica*, *identidade*, *histórias de vida*, *projetos*, *desejos*, *campos de possibilidades*, entre outros, que postos em diálogo e contextualizados devidamente podem nos ajudar a alcançar conclusões com maior potencial de nos guiar pelos caminhos trilhados por Tata Tancredo.

O conceito de *ilusão biográfica*<sup>25</sup> do sociólogo francês Pierre Bourdieu durante o final do século XX e início do século XXI foi muito utilizado em pesquisas nas universidades brasileiras devido a sua grande circulação entre docentes e discentes e o ganho de destaque do próprio intelectual nas mídias ligadas à produção acadêmica. O conceito contribuiu significativamente na desnaturalização dos discursos biográficos de caráter teleológicos, porém, recentemente alguns historiadores e cientistas sociais têm tecido críticas em relação ao grau de “desqualificação do seu potencial cognitivo” que acabaram popularizando uma visão minimizada da biografia<sup>26</sup>. Num contexto crescente das discussões ao redor da História do Tempo Presente e da História Oral, as assertivas de Bourdieu iam de encontro aos esforços de outros pesquisadores no sentido da valorização do produto biográfico como detentor de valor documental como fonte de acesso aos fenômenos e processos sociais. A historiadora Maria da Glória de Oliveira, docente na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), tem se destacado no debate e traz o conceito de *identidade*<sup>27</sup> para as discussões.

O alcance explicativo dos estudos de caráter biográficos foram colocados em xeque,

---

<sup>24</sup> Idem, p. 189.

<sup>25</sup> “O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado) têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar o *postulado do sentido da existência* narrada (e, implicitamente, de qualquer existência). Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consciência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário”. BOURDIEU, Pierre. *Ilusão Biográfica...* p. 184.

<sup>26</sup> Em artigo sobre o tema, a doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), Patrícia Costa coloca a postura do sociólogo francês no seu tempo, entre seus pares e, principalmente, dentro do campo de debates que participou na revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (FRA, 1986) em ocasião da publicação do polêmico texto homônimo, ver: COSTA, Patrícia Claudia da. Ilusão biográfica: a polêmica sobre o valor das histórias de vida na sociologia de Pierre Bourdieu. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 51 – 71, set./dez. 2015.

<sup>27</sup> Nas palavras da autora: “conhecido argumento da desqualificação da credibilidade do biográfico que, em última instância, consistiu na atribuição do estatuto ilusório e fictício às construções identitárias, implícitas nas histórias de vida”. OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quem tem medo da ilusão biográfica? Indivíduo, tempo e histórias de vida. *Revista Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 429-446, maio/ago, 2017, p. 429.

não podemos esquecer, muitas vezes por motivos que dizem respeito à própria característica sua enquanto escrita. Afinal, “a noção moderna de biografia reforçou essa solução, posto que se constituiu na confluência entre um sentido próprio (de *relato* de uma vida) e um metonímico (os *acontecimentos* de uma vida)”<sup>28</sup>. Maria da Glória de Oliveira não deixa passar essa percepção, pois, “foi justamente o pressuposto de que a existência do indivíduo pode ser organizada e narrada como um conjunto coerente de acontecimentos que esteve sob a mira da denúncia do caráter ‘ilusório’ e ‘fictício’ do material biográfico”<sup>29</sup>. Insistir nesta perspectiva pode levar a inércia e a falta de interesse pelo material produzido, uma vez que o esvazia de sentidos e diminui seu grau de apreensão das nuances pessoais, além de abrir espaços para silenciar efeitos políticos que possam advir de determinadas obras. Por último, ainda estaremos fechando os olhos ao fato da ficcionalidade das construções identitárias ser implícita e comum ao que professora chamou de *histórias de vida*<sup>30</sup>.

O sociólogo e historiador francês François Dosse em obra com título que já diz muito, *O Desafio Biográfico: escrever uma vida*, aponta as angústias compartilhadas por biógrafos e historiadores quando dão de cara com as armadilhas da ficcionalidade no processo de escrita:

Gênero híbrido, a biografia se situa em tensão constante entre a vontade de reproduzir um vivido real passado, segundo as regras da *mimesis*, e o polo imaginativo do biógrafo, que deve refazer um universo perdido segundo sua intuição e talento criador. Essa tensão não é, decerto, exclusiva da biografia, pois a encontramos no historiador empenhado em fazer história, mas é guindada ao paroxismo no gênero biográfico, que depende ao mesmo tempo da dimensão histórica e da dimensão ficcional.<sup>31</sup>

O antropólogo e escritor canadense Erving Goffman (1922-1982), por sua vez, em texto no qual reflete sobre o conceito de *representação teatral* e suas implicações metodológicas e analíticas dentro de pesquisas das ciências sociais quando pensamos as trajetórias individuais, dialoga intimamente com a filosofia e a práxis do teatro e da dramaturgia para fugir de propostas que caem em equívocos totalizantes e/ou reducionistas da complexidade da vida humana:

A perspectiva empregada neste trabalho é a da representação teatral. Os princípios de que parti são de caráter dramático. Considerarei as maneiras pela qual o indivíduo apresenta, em situações comuns de trabalho, a si mesmo e a sua atividade às outras pessoas, os meios pelos quais dirige e regula a impressão que tem a seu respeito e as coisas que

---

<sup>28</sup> Idem, p. 432.

<sup>29</sup> Idem, p. 433.

<sup>30</sup> “A despeito dos seus usos recentes designarem um espectro variado de gêneros como cartas, diários, memórias, documentos pessoais e autobiografias, utilizo aqui a expressão “histórias de vida” no sentido mais estrito, remetendo à própria etimologia da palavra “biografia” (combinação do bios e do graphein dos gregos).” Idem, p. 432.

<sup>31</sup> DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 55.

podem ou não fazer, enquanto realiza seu desempenho diante delas.<sup>32</sup>

Mesmo com a clareza de que a “biografia sempre remeterá ao tema da unidade, coerência e sentido das experiências vividas por um indivíduo”<sup>33</sup>, explicitar as transversalidades do conceito, a adoção de precauções no campo da metodologia e o diálogo com os pares, assim, nos ajudam a driblar tons totalizantes e assimilações naturais de determinados pré-conceitos criados sobre a vida ou aspirações individuais e/ou coletivas de determinada pessoa selecionada para pesquisa dentro das quatro linhas das ciências sociais e humanas. Nosso percurso no mundo dos homens é construído a partir de variáveis que devem sempre perturbar afirmações ou negações que parecem lógicas à primeira vista. Não é porque Tata Tancredo teve como espaços de atuação de destaque a vida religiosa e o samba que estamos autorizados a afirmar que seus planos pessoais e coletivos estavam reféns destas manifestações da sua existência. O buraco é mais embaixo...<sup>34</sup>

Não podemos correr riscos de ver nossas proposições ganhando dimensões de falsas verdades colocando em risco nossas contribuições. Cada sujeito guarda em si uma infinita potencialidade de sentidos que podemos atribuir às nossas vidas, inclusive, estes vão se construindo e reconstruindo de acordo com as dinâmicas sociais específicas cada tempo e espaço. Em sua análise da vida e obra do músico alemão W. Mozart (1756-1791), o sociólogo Norbert Elias (1897-1990) propõe uma metodologia de trabalho que problematize visões que imputam na vida do sujeito em questão determinados significados da sua caminhada a partir dos arsenais trazidos pelo próprio pesquisador: “É preciso indagar o que esta pessoa considerava ser a realização ou o vazio da sua vida”<sup>35</sup>:

Para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer. A vida faz sentido ou não para as pessoas, dependendo da medida em que elas conseguem realizar tais aspirações. Mas os anseios não são definidos antes de todas as experiências. Desde os primeiros anos de vida, os desejos vão evoluindo, através do convívio com outras pessoas; e vão sendo definidos, gradualmente, ao longo dos anos, na forma determinada pelo curso da vida; algumas vezes, porém, isto ocorre de repente, associado a uma experiência especialmente grave. Sem dúvida alguma, é comum não se ter consciência do papel dominante e determinante destes desejos. E nem sempre cabe à pessoa decidir se seus desejos serão satisfeitos, ou até que ponto o serão, já que eles sempre estão dirigidos para outros, para o meio social. Quase todos têm desejos claros, passíveis de ser satisfeitos; quase todos têm alguns desejos mais profundos

---

<sup>32</sup> GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 9.

<sup>33</sup> Idem, p. 430.

<sup>34</sup> “Os *projetos*, como as pessoas, mudam. Ou as pessoas mudam através de seus *projetos*. A transformação individual se dá ao longo do tempo e contextualmente.” VELHO, Gilberto. *Trajectoria Individual e Campo de Possibilidades...* p. 48.

<sup>35</sup> ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio...* p. 13.

impossíveis de ser satisfeitos, pelo menos no presente estágio de conhecimento.<sup>36</sup>

Em nosso processo de análise das andanças de Tancredo da Silva Pinto entre os mundos do samba, da política e da religião, outro corpo analítico que esteve presente na crítica das fontes e conversas com os pares que se dedicaram/dedicam ao tema vem das produções de um dos conhecidos nomes da antropologia brasileira no século XX e início do século XIX que está entre os pioneiros da antropologia urbana no país e os nomes célebres da história da administração do Museu Nacional (RJ). Gilberto Velho (1945-2012), em texto de início da década de 1990, apresenta para aqueles interessados em aprimorar seus tratos metodológicos e críticas quando o assunto é destrinchar trajetórias com viés de produção de conhecimento, dois conceitos que estarão entre aqueles acionados por nós durante os próximos capítulos: os constructos de *projeto* e *campo de possibilidades*:

Para lidar com o possível viés racionalista, com ênfase na consciência individual, auxilia-nos a noção de *campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de projetos. Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de *projeto* e *campo de possibilidades* podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades".<sup>37</sup>

Finalmente, depois de nos abirmos no sentido do diálogo com nossos pares das ciências humanas e sociais<sup>38</sup> buscando maior intimidade com os perigos e possibilidades com o ofício do historiador quando o assunto é análise de trajetórias, agora sim, podemos nos arriscar nos próximos capítulos na investigação das andanças de Tata Tancredo. Passando pelo mundo do samba carioca, pelas intuições e redes políticas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro e pelo universo das religiões de matrizes afroameríndias no país, principalmente a Umbanda Omolokô, sem perder os horizontes das questões do Pós-Abolição brasileiro entre os anos de 1934 e 1968. Período marcado pelas suas movimentações nos universos da política, da religião, do samba e afirmação social enquanto cidadão de origem africana delimitado por dois eventos ligados à sua intensa vida associativa institucional: a criação da União das Escolas de Samba (UES, 1934) e da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB, 1968).

A complexidade e infinitude de prismas de análise que guarda a trajetória de Tata

---

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> VELHO, Gilberto. *Trajetoira Individual e Campo de Possibilidades...* p. 40.

<sup>38</sup> “Não obstante o relativo prestígio conquistado pelo gênero no âmbito da história social, entre aqueles que ousaram fazer usos da biografia como instrumento e método de pesquisa, poucos se sentiram impelidos a explorar teoricamente a questão da ação dos indivíduos nos contextos históricos com tenacidade semelhante à dos sociólogos e antropólogos, frente ao problema análogo das relações entre indivíduo e sociedade.” OLIVEIRA, Maria da Glória de. *Quem tem medo da ilusão biográfica? Indivíduo, tempo e histórias de vida...* p. 434.

Tancredo não nos permite tentar esgotar essa personagem neste trabalho e nem nos artigos e outros produtos audiovisuais ligados a essa pesquisa. Ao contrário, nossa intenção com esse material é contribuir para os esforços contemporâneos no sentido da valorização da memória e história do Omolokô no Brasil e da figura do seu maior expoente no século passado: o Papa Negro de Umbanda, Tancredo da Silva Pinto. A partir das suas articulações em universos diferentes da sociedade carioca e brasileira, como a política, o samba e as religiões de matrizes afroameríndias, entramos em contato com facetas de um sujeito da sua própria história, ao contrário de teses que insitem no “sumiço” das populações negras no Pós-Abolição no século XX, rasurada pelas barreiras do racismo mas potente no seu alcance e na sua repercussão em nível local, regional, nacional e atlântico.

Outros campos que compõe a nossa humanidade e construção da caminhada não foram colocados no foco das narrativas e reflexões, principalmente, aqueles relativos à questões da vida privada, relacionamentos amorosos, disputas familiares, entre outros<sup>39</sup>. Até pelo curto espaço de tempo que uma pesquisa de mestrado tem para se desenvolver, além do recorte temporal proporcional ao cronograma de atividades e tarefas destes dois anos, procuramos apresentar a partir das fontes consultadas de natureza fonográfica, imprensa, revistas e documentos oficiais um Tata Tancredo produto do seu tempo e contraditório como qualquer sujeito que viveu o processo de modernização da sociedade brasileira entre as décadas 1930 e 1960 intensamente em suas experiências, articulações, produções, idealizações e realidades.

No primeiro capítulo *Um Filho da Diáspora Africana Nascido no Vale do Paraíba Fluminense*, o leitor entrará em contato com o cenário histórico da cidade de Cantagalo, localizada no estado do Rio de Janeiro, destacando a sua posição central na economia cafeeira do Vale do Paraíba Fluminense durante os Oitocentos. Descendente de africanos de origem bantu, tronco cultural diverso e bastante influente na cultura da diáspora africana nas Américas, Tancredo da Silva Pinto é um dos filhos célebres da terra que se orgulha de ser berço de Euclides da Cunha (1866-1909). Seus pais eram ligados às musicalidades populares da cidade, sua tia e sua avó, também, eram figuras que fomentaram a cena cultural e religiosa da região. Seus caminhos o levariam ao então Distrito Federal da República, terras cariocas, experiência compartilhada com muitos dos filhos da última geração de escravizados da economia cafeeira dos do século XIX e início do século XX.

Já no capítulo a seguir *O General da Banda*, vamos explorar uma das principais nuances da trajetória de Tancredo da Silva Pinto: a sua presença no mundo do samba carioca.

---

<sup>39</sup> Com fins de veicular fontes que podem ser importantes em pesquisas posteriores, mesmo não adentrando aos pormenores, documentos como certidões de nascimento, casamento e óbito dos familiares de Tancredo da Silva serão disponibilizadas como imagens com suas respectivas referências para consulta. A principal plataforma virtual utilizada para este tópico foi a Family Search, disponível em: <https://www.familysearch.org/pt/>. Acesso em: 23 mar. 2023.

Depois de seus primeiros momentos da chegada ao Rio de Janeiro, foi no Morro do São Carlos encravado no bairro Estácio de Sá, região central da cidade e ligação entre o Centro e a Zona Norte, que Tancredo da Silva respirou a atmosfera cultural e musical singular do bairro marcado pela proximidade de áreas como a Pequena África, a Zona do Baixo Meretrício no Canal do Mangue São Diogo, a Lapa e fábricas nascentes no Pós-Abolição como a famosa cervejaria Brahma – localizada aproximadamente onde hoje em dia é o Sambódromo.<sup>40</sup> Essa verdadeira encruzilhada cultural do Rio de Janeiro viu, também, Tata Tancredo compor um dos maiores sucessos dos anos 1950 a 1980 no mundo do samba: *General da Banda* (1949). Além disso, seria um dos protagonistas nas relações institucionais entre os órgãos criados pelos sambistas para lutar por conquistas e melhorias para o mundo do samba e suas comunidades entre os anos 1940 e 1960.

Quase chegando aos finalmente, no terceiro capítulo *Zambi dos Quilombos de Umbanda*, Tancredo da Silva Pinto, o Tata Ti Inkice no mundo do axé, acompanharemos como nossa personagem foi um dos sujeitos mais influentes na consolidação da Umbanda enquanto religião no Brasil durante o século XX. De ancestralidade ligada às raízes bantu do Centro-Ocidente do continente africano e com berço no coração cafeeiro de Cantagalo no Vale do Paraíba Fluminense nos Oitocentos, a trajetória de Tata Tancredo se confunde com a afirmação de linhas de umbanda mais africanizadas no Rio de Janeiro e no país, principalmente, o Omolokô. Além disso, fundou inúmeras instituições e associações pelo Rio de Janeiro e Brasil buscando o fim das repressões, discriminações e preconceitos sofridos pelo povo do axé.

Durante as décadas de 1950 a 1970, a sua atuação foi marcante no debate dentro do mercado editorial com a publicação de dezenas de livros sobre a umbanda e as religiões mediúnicas de matrizes africanas e ameríndias. Na imprensa, periódicos como a *Luta Democrática* (RJ) e *O Dia* (RJ) foram meios utilizados por Tata Tancredo para as suas articulações políticas e defesas de pautas religiosas e culturais. Não podemos esquecer que, devido o seu posicionamento, muitas críticas eram direcionadas ao Papa de Umbanda por intelectuais que não compartilhavam da sua visão em veículos como o *Jornal da Umbanda* (RJ), por exemplo. Nomes famosos da política institucional da época como Tenório Cavalcanti (1906-1987), Chagas Freitas (1914-1991), Golbery do Couto e Silva (1911-1987), Valdemiro Abdalla Teixeira (*Miro Teixeira*), Bambina Bucci (1920-2009), Átila Pereira Nunes, Accyoli Lins, foram alguns daqueles que estiveram no raio das conexões do líder religioso e cultural durante sua caminhada.

Uma pontuação antes de nos encaminharmos para os finalmente, não podemos negar que o lado social e político desta pesquisa está estreitamente relacionado ao processo de

---

<sup>40</sup> LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 123-124.



*silenciamento*<sup>41</sup> de trajetórias de indivíduos negros singulares dentro da vida política, cultural e social do Brasil durante o século XX. Nesse sentido, nos aproximamos do pensamento do historiador haitiano Michel Trouillot quando o mesmo assinala que “qualquer narrativa histórica é um conjunto específico de silêncios, o resultado de um processo singular, e a operação necessária para desconstruir estes silêncios variará de acordo com eles”<sup>42</sup>. Nomes como Abdias Nascimento (1914-2011), Zózimo Bulbul (1937-2013), Mercedes Baptista (1921-2014), Solano Trindade (1908-1974), Antônio Candeia Filho (1935-1978), Joel Rufino dos Santos (1941-2015) e o próprio Tancredo da Silva dedicaram suas vidas ao combate ao racismo que embarreirava suas afirmações enquanto cidadãos plenos e de suas comunidades, enriquecendo a cultura negra-popular da nação brasileira e lutando por um mundo menos difícil a ser legado às próximas gerações.

Outra questão importante é a contribuição na área da historiografia da construção de uma história do Pós-Abolição que abarque com mais profundidade os destinos, escolhas e estratégias de atuação das populações libertas ou descendentes de escravizados que vão migrar do Vale do Paraíba em direção ao Distrito Federal, no final do século XIX e início do século XX, para buscar seu lugar ao sol<sup>43</sup>. Ao mesmo tempo, mostrar interesse e atenção às origens desses indivíduos, em sua maioria negra, e às suas práticas culturais como os jongos, calangos, caxambu, folias de reis, congadas, cultos de matriz afroameríndios, enfim, tentando complexificar o universo cultural negro-popular do Rio de Janeiro essencialmente lembrado pela centralidade da *diáspora baiana* e a matriz cultural iorubana jeje-nagô<sup>44</sup>.

Assim, em nossa proposta de conclusão entregue ao final destes dois anos de pesquisa de Mestrado ligado ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Salgado de Oliveira (UNIVERSO), vamos convidar o leitor para um difícil exercício: analisar a vida de Tata Tancredo sob a luz das questões que guiavam as decisões de homens e mulheres negros nas grandes cidades do Sudeste no século XX brasileiro nos quadros do Pós-Abolição<sup>45</sup>. Quais eram as características marcantes dos posicionamentos políticos de Tancredo da Silva?

---

<sup>41</sup> “Silêncios ingressam no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: no momento da criação do fato (na elaboração das fontes); no momento da composição do fato (na elaboração dos arquivos); no momento da recuperação do fato (na elaboração das narrativas); e no momento da significância retroativa (na elaboração da história em última instância).” TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: poder e a construção da História*. Curitiba: Huya, 2016, p. 58-59.

<sup>42</sup> Idem, p. 59.

<sup>43</sup> LOPES, Nei. *O negro e sua tradição musical no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

<sup>44</sup> “As condições históricas da vinda maciça de iorubanos para o Brasil, do fim do século XVIII aos primeiros anos da centúria seguinte, fizeram com que a língua desse povo se transformasse numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia e seus costumes gozassem de franca hegemonia. Esse fato, aliado, posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jeje-nagôs empreendido principalmente pela ialorixá Mãe Aninha, Obá Biyi (1869-1938) e pelo babalorixá Martiniano do Bonfim, Aji Mudá (1858-1943), na Bahia, em Recife e no Rio de Janeiro, fez com que os iorubás passassem a ser vistos como a principal referência no processo civilizatório da diáspora africana no Brasil.” LOPES, Nei. *A presença da música africana na Música Popular Brasileira...* p. S/N.

<sup>45</sup> “Analisar a produção e a trajetória de vida dos artistas negros significa situá-los no momento histórico em que viveram”. BAHIA, Joana. e VIEIRA, C. M. Performances Artísticas e Circularidades das Simbologias Afro-Religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, p. 171-188, 2016, p. 174.

Quem foram os seus aliados políticos em momentos de articulação mais vívida ou emergencial? Os seus objetivos construídos durante a vida foram alcançados? Quais eram as camadas sociais mais próximas do mundo de Tata Tancredo? O que significou a produção de Tancredo da Silva dentro da esfera de debate público da sociedade brasileira no século passado no mundo religioso? Quem foi o Tata Tancredo compositor de sucessos do naipe de *General da Banda*? As perguntas são infinitas... Venha conosco para percorrermos essa caminhada juntos.

# Capítulo I – Um Filho da Diáspora Africana Nascido no Vale do Paraíba Fluminense

## 1.1 O Celeiro das Terras Fluminenses: Entre Mão-de-Luva e Cafezais

Cantagalo é uma pequena e linda cidade, localizada a pouco mais de 40 km de Nova Friburgo no estado do Rio de Janeiro. Seu povo, ordeiro e pacato, sempre teve um comportamento típico de nossas cidades de interior, vivendo para seu trabalho, para sua família, sua comunidade e aproveitando os domingos à noite para o passeio na praça da Igreja Matriz, onde as conversas das senhoras mais antigas, as brincadeiras das crianças, as paqueras dos adolescentes e todo o restante possível, inclusive nada, acontece. Cantagalo localiza-se no Vale do Paraíba Fluminense, possui uma extensão territorial total de 719,3 km<sup>2</sup>, estando a uma distância de 200 km da capital, o Rio de Janeiro<sup>46</sup>, podemos encontrar em algumas referências como fazendo parte do Centro-Norte Fluminense, da Região Serrana, ou Noroeste Fluminense – dependendo do prisma de análise a objetivo de comunicação do mapa ou regionalização. Seu ar puro proporciona um clima agradável e com ótima qualidade de vida para os seus 20 mil habitantes, aproximadamente, distribuídos em cinco distritos<sup>47</sup>.

Seus limites são abraçados por dentro e por fora pelo bioma da *Mata Atlântica*<sup>48</sup>, guarda um dos pontos fluminenses donos do clima Tropical de Altitude, com temperatura média na agradável casa dos quase vinte graus e duas estações do ano que nos passam a tranquilidade da definição. Após séculos com os “ciclos” da cana de açúcar, do café e implantação da pecuária extensiva, suas faunas e floras típicas abundantes no passado agora estão restritas às grandes ilhas verdes esparsas pelo município. Legados característicos de uma região que vivenciou por séculos as intensas demandas da extração aurífera e expansão da fronteira agrícola vinculadas ao projeto de colonização portuguesa e do escravismo cafeeiro do Império do Brasil<sup>49</sup>. As zonas verdes do município compõem as

---

<sup>46</sup> Limites Territoriais: Norte: Minas Gerais (município de Pirapetinga), do qual é separado pelo Rio Paraíba do Sul, e com pequena porção do município de Santo Antônio de Pádua; Sul: Cordeiro, Duas Barras e Macuco; Leste: São Sebastião do Alto e Itaocara; Oeste: Carmo e Duas Barras.

<sup>47</sup> Divisão Territorial (Distritos): Cantagalo (Sede) – 1º distrito; Santa Rita da Floresta – 2º distrito; Euclidelândia – 3º distrito; São Sebastião do Paraíba – 4º distrito; Boa Sorte – 5º distrito.

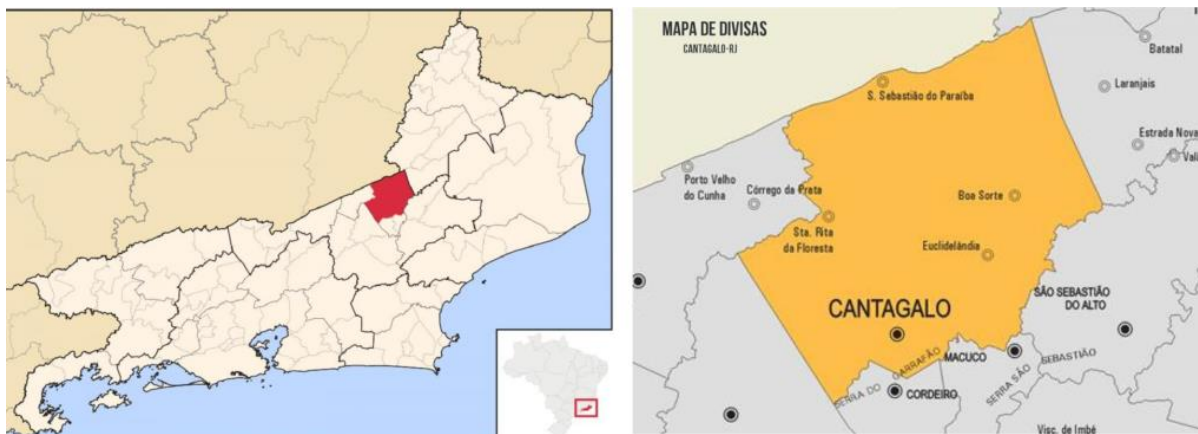
<sup>48</sup> “A Mata Atlântica, de maneira similar à Floresta Amazônica, possui plantas adaptadas a solos pobres e chuvas abundantes, se nutrendo basicamente da matéria orgânica que se acumula no solo. Quando queimadas, suas cinzas incorporam uma parte significativa de nutrientes ao solo, que vão se somar à camada de matéria orgânica antes sustentada pela floresta. O fato resultante dessa prática é um desenvolvimento inicial rápido dos cafezais, seguido por um declínio também rápido de sua produtividade”. GIOVANINI, Rafael Rangel; MATOS, Ralfó Edmundo da Silva Matos. Geohistória Econômica da Zona da Mata Mineira. In: *Seminário Sobre Economia Mineira*, Belo Horizonte, 2004, p. 8-9.

<sup>49</sup> “Historicamente, as terras do Vale do Paraíba foram desbravadas na época do descobrimento, incentivado pela rota do ouro, da criação de engenhos de cana-de-açúcar, da introdução da cultura do café passando ao

serras de Santa Rita da Floresta, Quilombo, Água Quente, Bela Vista e Batalha<sup>50</sup>.

O início do povoamento colonial na região tem como evento inaugural o envio do pedido de Maurício Portugal à Intendência Geral do Ouro para inaugurar um garimpo na região denominada “Sertões do Leste”, primórdios da Vila de São Pedro de Cantagalo. Em primeiro momento, chegou a conseguir a autorização, porém, rapidamente seria revogada acompanhada de ordens do Vice-rei para fechar todos os garimpos e fazendas nas bases da Serra do Mar – aqueles que resistiram foram destruídas. No final do século XVIII, os homens de Manuel Henriques, o lendário Mão de Luva, aproveitando-se da situação, invadiu a região a partir de Xopotó e fundou, sob vista grossa do governador de Minas Gerais, o garimpo “Novas Minas dos Sertões de Cantagalo”. Não foi o único a ter garimpos clandestinos naquelas áreas, embora tivesse destaque, além disso, dividia sua influência dentro do seu clã familiar e aliados próximo como os irmãos Lopes e Miguel Muniz.

#### IMAGEM I



Mapas de Cantagalo (Fonte: Site Oficial Movimento Euclidiano de Cantagalo)

O bando de Manoel Henriques se capilarizou penetrando a região pelo Porto Velho do Cunha e subiram um dos afluentes do Rio Paraíba<sup>51</sup>. Quando avistaram o ouro em quantidade que valia o investimento na atividade de extração, fixaram-se na terra e passaram a explorar os garimpos de aluvião no entorno daqueles rios. A fofoca logo se espalhou pela capitania de minas gerais atraindo grupos de aventureiros seduzidos pelos sonhos das riquezas auríferas. Esse primeiro fluxo dispersivo de população pelos Sertões do Leste deu origem a um arraial de no mínimo 200 pessoas que se encontravam sob as

---

predomínio de pastagens extensivas e culminando no atual quadro de expansão florestal (eucalipto) e consolidação urbano-industrial”. DEVIDE, Antonio Carlos Pries. *História Ambiental do Vale do Paraíba*. Revisão de literatura para qualificação ao nível de Doutorado no Curso de Pós-Graduação em Fitotecnia - Área de Concentração Agroecologia. Universidade Federal Rural Fluminense (URRJ), Pós-Graduação em Fitotecnia, 2013, p. 4.

<sup>50</sup> Algumas informações de caráter histórico, meteorológico e técnico estão disponíveis no site da Prefeitura de Cantagalo (RJ), ver: <https://www.cantagalo.rj.gov.br/historico-municipal>. Acesso em: 15 mai. 2023.

<sup>51</sup> “A bacia hidrográfica do rio Paraíba do Sul compreende áreas dos estados de São Paulo (13.900 km<sup>2</sup>), Rio de Janeiro (20.900 km<sup>2</sup>) e Minas Gerais (20.700 km<sup>2</sup>); habitada por 14,3 mi de pessoas em uma das regiões mais industrializadas e politicamente importantes do país, abrangendo diversas cidades de médio porte”. DEVIDE, Antonio Carlos Pries. *História Ambiental do Vale do Paraíba...* p. 3.

ordens de Mão de Luva. Desde 1779, no governo de D. Luiz de Vasconcellos e Souza (1742-1809), corriam boatos em Santo Antônio de Sá de que garimpeiros ilegais estavam ocupando e povoando estes sertões. Tais boatos levaram o governador da província a proteger as entradas da serra e, para isso, deslocou tropas auxiliares para aquelas paragens, além de comunicar Lisboa do fato<sup>52</sup>.

A invasão só ocorreria em 1784, quando o Vice-Rei recebeu a carta do governador mineiro comunicando a existência de um arraial mineirador clandestino nos Sertões do Leste. Sabendo dos acontecimentos, a Metrópole não hesitou na repressão, ocupou o arraial e prendeu seu líder. Depois de uma preparação à altura da missão atribuída, realizaram as emboscadas e enviaram soldados disfarçados de mascates culminando na prisão de outras lideranças em 1786. Procurando não parar o povoamento e as atividades econômicas, vale lembrar que em 1785 Portugal através do Vice-Rei autorizou o início do povoamento daquelas terras tão logo os bandoleiros fossem vencidos. O *mito de fundação* da cidade, nas palavras da historiadora Sheila Faria, seria cristalizado na memória coletiva depois do romance histórico *Mão de Luva: fundador de Cantagalo* (1953)<sup>53</sup>, de autoria de Acácio Ferreira Dias (1888-?), poeta e político varguista indicado pelo presidente gaúcho para prefeitura da cidade de Cantagalo (1930-1935): “se consolidou uma memória romântica e espetacular do aclamado ‘fundador’ da cidade”<sup>54</sup>.

Após a expulsão dos exploradores ilegais da região, percebendo a falência da mineração, o governo joanino iniciou um ciclo de doação de sesmarias. É neste contexto, segundo as pesquisas sobre Cantagalo, que podemos identificar o nascimento da cafeicultura em Cantagalo. O processo de povoamento ao arraial de Cantagalo a partir do Alvará de janeiro de 1809<sup>55</sup>, portanto, ocorreu no contexto de declínio do ouro clandestino, substituído pela formação da agricultura cafeeira acontecendo ao mesmo tempo em que o tráfico de escravos se intensificava via comércio atlântico. A montagem das redes de transporte e abastecimento para atender a região de Cantagalo nos Oitocentos formaram-se, principalmente, após a chegada da família real portuguesa mas, também, acompanharam o

---

<sup>52</sup> OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. “*Mão de Luva*” e “*Montanha*”: *bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII: Matas Gerais da Mantiqueira: 1755-1786*. 2008. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

<sup>53</sup> Segundo a versão romantizada do livro: “Ele seria um nobre português (duque de Santo Tirso), apaixonado pela princesa D. Maria, filha do rei D. José I, e se aliou à família Távora na conspiração contra o rei, em 1758. Os envolvidos foram enforcados a mando do já poderoso ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (futuro Marquês de Pombal), mas o duque teria sido poupado, condenado somente ao desterro para o Brasil, por interferência da princesa junto ao pai. Em seus últimos dias em Portugal, D. Maria teria ido ao calabouço onde o duque se encontrava e lhe dado um beijo na mão, motivo pelo qual passou a usar uma luva, para manter a memória da amada. Foi assim alcunhado de “Mão de Luva”, e assim referido em documentos da segunda metade do século 18 no Brasil”. FARIA, Sheila de Castro. *Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX)*. In: ANAIS DO MUSEU PAULISTA, São Paulo, Nova Série, vol. 26, 2018, p. 6.

<sup>54</sup> Idem.

<sup>55</sup> Alvará de 25 de janeiro de 1809. Mesa do desembargo do paço - critérios - concessão - sesmaria. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1809, Página 21 Vol. 1.

fenômeno social e demográfico da localidade:

A primeira rodada de povoadores eram os garimpeiros clandestinos que tinham origem na província de Minas Gerais e datou de finais do século XVIII, na sequência os mineradores legítimos com origem no Rio de Janeiro e em Santo Antônio de Sá aportaram-se no local na passagem do século XVIII para o XIX. No desenrolar do povoamento, ligado a doação de sesmarias, vemos um fluxo migratório vindo do Recôncavo da Guanabara para povoar e apossar-se das sesmarias nos dez primeiros anos do XIX. Por fim, o fluxo de colonos suíços e alemães que vão completar o povoamento da região na década de vinte do XIX.<sup>56</sup>

Essas relações desenvolvidas ao entorno do ouro clandestino e da doação de sesmarias destinadas ao desenvolvimento agrícola possibilitaram a elevação do arraial das minas em Vila de São Pedro de Cantagalo em 1814<sup>57</sup>. Seu desenvolvimento durante o século XIX esteve profundamente ligado à introdução e desenvolvimento da cafeicultura na bacia do Rio Paraíba. Segundo os estudos do historiador e magistrado Célio Erthal, com o passar das décadas vamos identificar cada vez mais a região de Cantagalo como coração do cinturão cafeeiro voltado para o mercado internacional enquanto Nova Friburgo, por sua vez, fora se desenhando como tributária direta da produção dos grãos e também produtora agrícola de subsistência abastecendo tanto a região de Cantagalo como a Corte no Rio de Janeiro<sup>58</sup>. Não podemos esquecer, entretanto, que a área onde o garimpo ilegal se enrustou e as plantations de café se estabeleceram durante os Oitocentos era ocupada por nações indígenas como: “Coropó, Chopotó, Puris, Coroados e Goitacazes”<sup>59</sup>.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> MARRETTO, Rodrigo Marins. Cantagalo e Nova Friburgo: o desenvolvimento da cafeicultura escravismo contexto da segunda escravidão. *ANPUH*, 2017, p. 5.

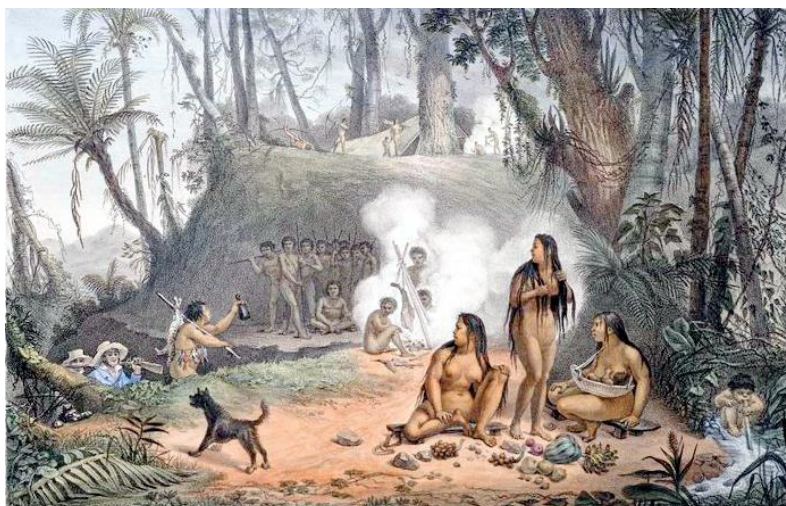
<sup>57</sup> Alvará de 9 de março de 1814. Elevação de categoria - vila - povoado - Arraial das Novas Minas Do Cantagalo - denominação - Vila de São Pedro de Cantagalo. Organização Territorial. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1814, Página 6 Vol. 1.

<sup>58</sup> ERTAL, Clélio. *Cantagalo: da miragem do ouro ao esplendor do café*. Niterói: Nitpress, 2008.

<sup>59</sup> FARIA, Sheila de Castro. *Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX)*... p. 7.

<sup>60</sup> “Seu desaparecimento, por emigração, extermínio ou fusão com a população que se formou, processou-se gradativamente, até meados de 1855, ao que se supõe”. IBGE (CONSELHO NACIONAL DE ESTATÍSTICA). Cantagalo. Coleção de Monografias, N. 0 158, edição, p. 3.

## IMAGEM II



*Aldeia de Caboclos em São Pedro de Cantagalo* (Jean Baptiste Debret, 1835)

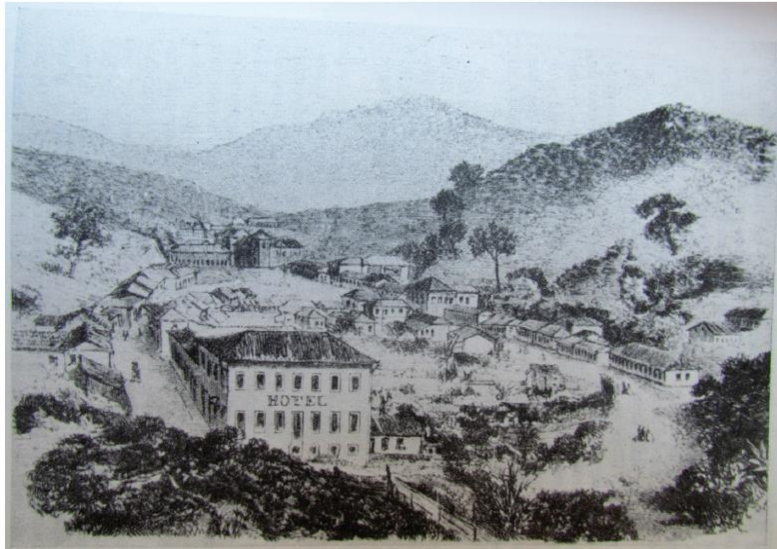
### **1.2 Cantagalo, o Café e o Vale do Paraíba Fluminense nos Oitocentos**

A cidade ficaria conhecida nos tempos imperiais devido à existência de propriedades como aquelas de Antonio Clemente Pinto, o Barão de Nova Friburgo (1795-1869). A modernização dos engenhos projetados pelo engenheiro Jacob Van Erven (1844-1895) e a introdução da mão de obra de colonos europeus, iniciativas modernas à época, chamavam atenção no século XIX. Ainda chegariam colonos suíços católicos para a região após acordo assinado entre D. João VI (1767-1826) e Sebastien Nicolas Gachet (1770-1846) em 1818. Em seu doutoramento pelo Universidade Federal Fluminense (UFF), Rodrigo Marins Marreto propõe uma interpretação da implementação da atividade cafeicultora. A produção cafeeira na região de Cantagalo e Nova Friburgo teria passado por, pelo menos, três fases distintas: a formação (1809-1831), o auge (1832-1850) e o período de grandeza (1850-1888) e crise (1888-Início do Século XX), acompanhando, guardadas as devidas peculiaridades, as vicissitudes do mercado cafeeiro internacional e as condições internas de produção<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Idem, p. 2-4.

### IMAGEM III



Vista da cidade de Cantagalo, Rio de Janeiro, déc. 1860 (Sheila Faria, 2018, p. 5)

De fato, percebe-se que os dois primeiros períodos são concomitantes aos do restante do Vale do Paraíba, o auge da cafeicultura em Cantagalo, contudo, parece ter perdurado mais tempo em comparado com vizinhos. Mesmo com a Lei da Abolição da Escravidão (1888), a produção se manteve em bons níveis e chegou ao Brasil republicano. Interessante notar, por último, que a formação do Estado Nacional brasileiro e da classe dominante latifundiária agroexportadora foram eventos que influenciaram o estabelecimento dessa estrutura social e econômica na região. Assim, no período de 1809 e 1831, a cafeicultura nas terras de Cantagalo começaram a entrar em processo de montagem. A primeira data refere-se à constatação pela Coroa Portuguesa do esgotamento do ouro no perímetro. O próximo movimento dialoga diretamente com a doação de *sesmarias*<sup>62</sup>. A segunda data, diz sobre a lei inédita que tornou ilegal o tráfico de cativos africanos para o Brasil, conhecido pelo “lei para inflês ver”. Mesmo com a corrupção e pouca fiscalização que a comprometeu em seus objetivos práticos, serviu para ascender sinais de preocupação entre os cafeicultores que investiram seus capitais nos latifúndios e no tráfico.

A segunda fase da cafeicultura da Vila de Cantagalo consiste no seu apogeu. Trata-se do momento áureo da produção cafeeira, é também o período de consolidação do tráfico ilegal e da expansão da escravidão no Brasil, principalmente, no Centro-Sul. Tal impacto reverberou em Cantagalo e o aumento do número de cativos impactou a produtividade nas unidades agrícolas da região. Segundo dados do Presidente de Província, em 1840, a população da Vila de São Pedro de Cantagalo era composta por 2.649 livres e 3.275

---

<sup>62</sup> “Entre 1787 e 1822, houve 59 pedidos de demarcação, 6 de confirmação, 7 de apresentação de títulos e 177 solicitações de sesmarias nas Novas Minas de Cantagalo. Ao que tudo indica, o ouro pode ter sido um chamariz, mas foi o café que manteve a região cobiçada por muitos e permitiu que as primeiras famílias se mantivessem por gerações na região”. FARIA, Sheila de Castro. *Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX)*... p. 18.



escravizados, respectivamente 44,72% e 55,28% dos residentes da vila. Alguns anos depois, no Recenseamento de 1872, encontramos 29.453 habitantes, 57% delas (16.805), cativas. Entre 1850 e 1880, temos o que se pode definir como período de ouro do café cantagalense. Comparativamente se destaca frente outras cidades cafeeiras centrais do Vale do Paraíba como Paraíba do Sul, pesquisada pelo historiador João Fragoso, que tinha 37.461 habitantes, 46% deles, escravizados, proporção menor do que a de Cantagalo. Podemos supor, logo, que a vila estava entre as principais regiões produtoras exportadoras<sup>63</sup>.

Neste período chegamos a encontrar a marca de 80% da população escravizada adulta das fazendas de café do Sudeste nascida na África. As fazendas de café brasileiras africanizaram-se neste período<sup>64</sup>. Os históricos mercados de cativos de Cabinda, Matamba e Caçanje pulsavam na costa da África Ocidental. A maioria chegaria pelo Cais do Valongo até 1831 e posteriormente em portos mais afastados do centro como: Ilha de Marambaia, Cabo Frio, Armação de Búzios, Angra dos Reis, Paraty, entre outros. Nestas localidades, não é difícil encontrar raízes culturais e sociais ligadas aos descendentes de africanos e africanas, inclusive, com a presença de quilombos reconhecidos oficialmente pelos governos municipais, estaduais e federais como o Quilombo da Rasa<sup>65</sup>, Quilombo Santa Rita do Bracuí<sup>66</sup> e Quilombo Maria Romana<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> FARIA, Sheila de Castro. *Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX)*... p. 3.

<sup>64</sup> ABREU, Martha, MATTOS, Hebe (dir.). *Pelos Caminhos do Jongu e do Caxambu: História, Memória e Patrimônio*. Niterói: UFF, NEAMI, 2008, p. 15.

<sup>65</sup> O bairro da Rasa possui uma área quilombola reconhecida em 2005 pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e pela Fundação Palmares, em 2005. O local reúne moradores descendentes de escravizados que mantiveram vivas ao longo do tempo as principais tradições da cultura africana. A conversão de grande parte da comunidade da Rasa ao protestantismo, na década de 1950, não apagou as recordações do jongo, das festas de folia de reis, de calango e das festas do boi. O Quilombo da Rasa teria se originado de escravizados da antiga Fazenda Campos Novos. Para mais informações sobre a localidade, pode-se falar com Nilma Accioli, historiadora que pesquisa memória escrava na região. Dados retirados do Site Oficial Mapa de Cultura do Rio de Janeiro, disponível em: <http://mapadecultura.com.br/manchete/quilombo-da-rasa>. Acesso em: 24 jan. 2023.

<sup>66</sup> O Quilombo Santa Rita do Bracuí guarda vivas as tradições africanas em Angra dos Reis. Com o *Ponto de Cultura Pelos Caminhos do Jongu*, mantém atividades culturais e oficinas de capacitação em audiovisual, capoeira, jongo, musicalização, percussão, ecoturismo e artesanato. O terreno onde fica a comunidade fazia parte da antiga fazenda de Santa Rita do Bracuí, que pertenceu ao comendador José de Souza Breves, irmão de Joaquim Breves, conhecido como Rei do café no Brasil Império. Em seu testamento, aberto em 1879, nove anos antes da abolição da escravatura, o comendador Breves libertou todos os seus escravos e fez uma doação formal da propriedade do Bracuí para os que ali residiam, antepassados dos atuais moradores da comunidade. Apesar da doação, desde os anos 1960 os quilombolas travam lutas contra grileiros e condomínios de luxo para se manter nas terras herdadas por direito. Dados retirados do Site Oficial Mapa de Cultura do Rio de Janeiro, disponível em: <https://mapadecultura.com.br/manchete/quilombo-santa-rita-do-bracui>. Acesso em: 24 jan. 2023.

<sup>67</sup> O quilombo Maria Romana, o maior da cidade, com 430 famílias, enfrentou longa batalha judicial e negocia um acordo com fazendeiros para doação das terras. Seu presidente é o coordenador nacional de articulação das comunidades negras, Lamiel Leopoldino Barreto. Seus tataravós vieram do Congo, trocados por sacos de café e escravizados. Os bisavós de Lamiel fugiram antes da abolição da escravatura para trabalhar em uma fazenda onde hoje é o quilombo Maria Romana. "Meu bisavô comia na mesa com o sinhôzinho, que depois da abolição vendeu pra ele 58 hectares de terra. O bisa levou 28 anos pra pagar, trabalhando quatro dias de graça na fazenda", conta Lamiel. A luta para manter os costumes de seu povo é tão árdua quanto a briga pela terra em Cabo Frio. "As tradições estão indo embora. Estamos resgatando com muito esforço as festas do calendário. Nos dias da Consciência Negra (novembro) e do Preto Forro (maio) sempre tem festa nos quilombos, abertas ao público", avisa Lamiel. Dados retirados do Site Oficial Mapa de Cultura do Rio de Janeiro, disponível em: <https://mapadecultura.com.br/manchete/terra-de-quilombos>. Acesso em: 24 jan. 2023.

As “invenções”<sup>68</sup> de novas culturas afroamericanas em solo brasileiro também foram produtos ligados a montagem desse sistema de produção. Entre elas, o jongo/caxambu se destacou na região por compor a experiência desses africanos e seus descendentes que chegaram para trabalhar em várias fazendas de café do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo. Observamos fortes ligações com a memória, o sistema simbólico e suas representações trazidas da África que se tornaram verdadeiras flores em suas senzalas<sup>69</sup>:

Os escravos trazidos para o Sudeste do Brasil vinham, em sua grande maioria, da região Centro-Occidental da África, em especial de uma ampla região conhecida como Congo-Angola. Esses africanos pertenciam a etnias variadas, podiam ser Benguelas, Congos, Cabindas, mas pertenciam a um mesmo grupo lingüístico-cultural, conhecido por *Bantu*. Eram os *negros-bantus*, depois seus filhos e netos, que nas senzalas do Sudeste brasileiro cantavam e dançavam o Caxambu, em códigos e linguagens que lhes eram próprios, construídos na experiência do cativo, mas com um referencial em comum: a África dos povos *Bantus*.<sup>70</sup>

Esses trabalhadores cativos vindos do além-mar deixariam marcas profundas na cultura fluminense, carioca e brasileira. Muitas heranças dos diferentes povos bantus ecoam nos dias globalizados de hoje. O nosso vocabulário recheado de *bantuismos*<sup>71</sup>, a presença religiosa nos Candomblés de Angola e em linhas na Umbanda e as manifestações culturais e artísticas como o Samba, o Jongo e as Congadas, entre outros, são apenas alguns exemplos da ancestralidade dessa matriz cultural presente na nação brasileira. Atualmente, na Região Metropolitana do Rio de Janeiro e no interior do estado, observamos movimentos culturais estruturados a partir da valorização das memórias e das ancestralidades africanas como: *Jongo da Serrinha* (Madureira, RJ), *Caxambu do Salgueiro* (Tijuca, RJ), *Terreiro de Crioulo* (Padre Miguel, RJ), *Jongo do Bracuí* (Angra dos Reis, RJ) e *Jongo de São José da Serra* (Valença, RJ)<sup>72</sup>.

### 1.3 As Culturas Afrobrasileiras e os Sujeitos do Pós-Abolição

Como o educador popular, professor de história e historiador autor deste texto vem defendendo desde seu trabalho monográfico pela Universidade Federal Fluminense (2017), a partir do diálogo com trabalhos de pesquisadores como Haroldo Costa, Nei Lopes, Martha Campos Abreu e Luiz Antonio Simas, o mundo do samba urbano carioca guarda ligações

---

<sup>68</sup> MINTZ, Sidney w, PRICE. Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 2003.

<sup>69</sup> SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, Cap 3, pg. 131-197.

<sup>70</sup> ABREU, Martha, MATTOS, Hebe (dir.). *Pelos Caminhos do Jongo e do Caxambu: História, Memória e Patrimônio*, p. 15.

<sup>71</sup> ANGENOT, Geralda de Lima V.; ANGENOT, Jean-Pierre/ MANIACKY, Jacky. *Glossário de Bantuismos Brasileiros Presumidos*. Rondônia: Revista Eletrônica Língua Viva, 2013.

<sup>72</sup> Muitas dessas manifestações culturais já estão catalogadas e cadastradas no Mapa de Cultura da Secretaria de Estado de Cultura do Rio de Janeiro, ver: <https://mapadecultura.com.br/>. Acesso em: 15 mai. 2023.

íntimas com a bagagem cultural trazida pelos trabalhadores migrantes e seus descendentes provenientes das lavouras do Vale do Paraíba que tornaram o Brasil a maior potência exportadora de café nos Oitocentos. A energia rural das suas danças, cantigas, festas, religiosidades, entre outras influências, foram essenciais ao lado das referências das Tias Baianas<sup>73</sup> com suas culinárias, cultos aos orixás, ranchos carnavalescos e articulações políticas na mistura extremamente moderna que deu caldo ao universo cultural de origem africana e popular das primeiras décadas do século XX no então Distrito Federal<sup>74</sup>.

Adotando um prisma de observação a partir das Américas para este fenômeno histórico e demográfico rapidamente atestamos que não se trata de uma exclusividade da história do Sudeste brasileiro. A intensa mobilidade populacional apontada pelos pesquisadores do Pós-Abolição no país, principalmente, no Sudeste, também será encontrada em realidades espaço-temporais de outros países do continente americano que compunham o que alguns historiadores(as) vêm chamando de *segunda escravidão*<sup>75</sup> na virada do século XIX para o século XX como os Estados Unidos da América (EUA) e Cuba (CUB). Esta configuração socioeconômica esteve no âmago da formação de uma classe senhorial hegemônica em parâmetro nacional e, simultaneamente, à construção do Estado brasileiro<sup>76</sup>. A modernização de grandes cidades como Rio de Janeiro, São Paulo, Havana, Nova York, Chicago, enfim, teve como sujeitos desse processo homens e mulheres de origem africana que foram decisivos nos processos de modernização desses países no Pós-Abolição.

O caso das migrações da população negra do Delta do Mississipi e do Missouri, região

---

<sup>73</sup> “É a necessidade de garantir o pedaço e ampliar a liderança pelos mais variados domínios da vida social (umbanda, samba, jongo), ampliar o espaço da casa (centro), ampliar a idéia de família (“grande família”), ampliar a concepção de rua (não só mero local de passagem mas “ponto”) enfim ampliar o espaço do terreiro além dos limites fundiários”. VELLOSO, Mônica Pimenta. As Tias Baianas tomam conta do pedaço: espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990.

<sup>74</sup> As produções de autoria própria sobre o tema desde os tempos de formação da Universidade Federal Fluminense (UFF) até os dias de hoje encontram-se disponíveis na plataforma digital Academia.edu, ver: <https://independent.academia.edu/DiegoUchoa1>. Acesso em: 08 mai. 2023.

<sup>75</sup> “Se a escravidão foi ao fim e ao cabo abolida em todos os quadrantes do hemisfério, o ‘século antiescravista’ foi, não obstante, o apogeu do seu desenvolvimento. Sob a aparente uniformidade da emancipação dos escravos do século XIX, encontramos trajetórias e resultados complexos e diferenciados que se podem remontar à posição de sistemas escravistas particulares na economia mundial. No final do século XVIII, a indústria açucareira da Caribe, particularmente nos impérios coloniais britânico e francês, estava no cerne da produção escravista na economia colonial. A escravidão nas áreas não açucareiras estava moribunda. O arroz, o índigo e o tabaco eram de importância secundária nas colônias escravistas da América do Norte. O Brasil estava no fim do seu ‘ciclo do ouro’, e no Império Espanhol, com exceção de Cuba, a escravidão era marginal. Todavia, no decurso do século XIX a escravidão expandiu-se numa escala maciça exatamente nessas áreas relativamente atrasadas para atender à crescente demanda mundial de algodão, café e açúcar. Ao mesmo tempo, os antigos centros de produção escravistas declinaram. Esse segundo ciclo de escravidão iniciou-se com o advento da hegemonia britânica e declinou com o desafio que lhe foi lançado quando a preeminência econômica e política dos Estados Unidos aumentou no Hemisfério Ocidental e as depressões das décadas de 1870 e 1880 redundaram em crises nos mercados coloniais. O exame desses processos concomitantes de declínio e expansão enfatiza ao mesmo tempo as maneiras complexas pelas quais a escravidão está imbricada nos processos econômicos mundiais e a intrínseca e irredutível desigualdade do desenvolvimento capitalista.” TOMICH, D. W. *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011, p. 82-83.

<sup>76</sup> ROSA, Maria Alice, CUNHA, Maísa Faleiros. A Segunda Escravidão na Princesa do Vale (Vassouras, RJ) e na Princesa do Oeste, SP, 1797-1888. *Revista História* (São Paulo) v.37, 2018.

Sul dos Estados Unidos da América, para cidades do Norte que vinham passando por processos de modernização econômica e urbana como Nova York e Chicago, inclusive, foi central para as experiências e circularidades culturais que deram origem ao jazz e blues<sup>77</sup> que encantariam os estadunidenses a partir da década de 1920. Encontraremos em Cuba, mais uma vez, o movimento migratório da população negra liberta e/ou livre em direção às cidades da banda oriental buscando fugir de um cenário extremamente violento marcado pela coerção nas áreas das antigas plantations<sup>78</sup>.

No caso do Blues, o Delta dos rios Mississipi e Yazoo são vistos como locais de origem na memória histórica do gênero, tendo muitos folcloristas que remontam ao “deep south” em busca de uma série de músicas e letras que nos primeiros anos de 1900 já soavam “more or less like what would come to be called blues” [mais ou menos como o que será chamado de blues]. Porém, um dos maiores fatores para a ascensão do gênero nacionalmente foi a grande migração da população negra e sulista em direção a cidades como Nova York e Chicago, principalmente, que serão polos dos primeiros artistas a fazerem sucesso como Blues. A “mãe” e o “pai” do Blues, Ma Rainey e W. C. Handy são migrantes -músicos os quais a importância na indústria fonográfica veremos mais à frente. A primeira, nascida na Geórgia em 1886, e o segundo no Alabama em 1873. Ambos migraram para o norte, passando por Chicago em busca de suporte da indústria fonográfica da cidade.<sup>79</sup>

Voltando nosso prisma de análise para os cafezais brasileiros, não podemos negar que deixaremos de lado neste capítulo temas importantes ligados à experiência do cativo na região do Vale do Paraíba Fluminense: como o papel dos fazendeiros do Vale na política de construção e consolidação do Império, o debate sobre as leis abolicionistas, o protagonismo cativo no movimento abolicionista e na própria abolição da escravidão no Brasil em 13 de maio de 1888, enfim. Não que essas questões não sejam relevantes e instigantes, ao contrário, porém, para os fins visados, vamos nos circunscrever às questões demográficas, sociais e

---

<sup>77</sup> Um ótimo material audiovisual sobre as similaridades da experiência histórica das migrações do Sul dos Estados Unidos da América para o Norte no final do século XIX e primeiras décadas do século XX com aquelas observadas no Brasil do Pós-Abolição das populações do Vale do Paraíba e proximidades às grandes cidades do Sudeste como São Paulo e Rio de Janeiro, esta última o Distrito Federal à época, é *Samba & Jazz* (Jefferson Mello, 2014) com os protagonismos dos músicos Ângelo Vitor Simplício da Silva (*Pretinho da Serrinha*) e Greg Stafford.

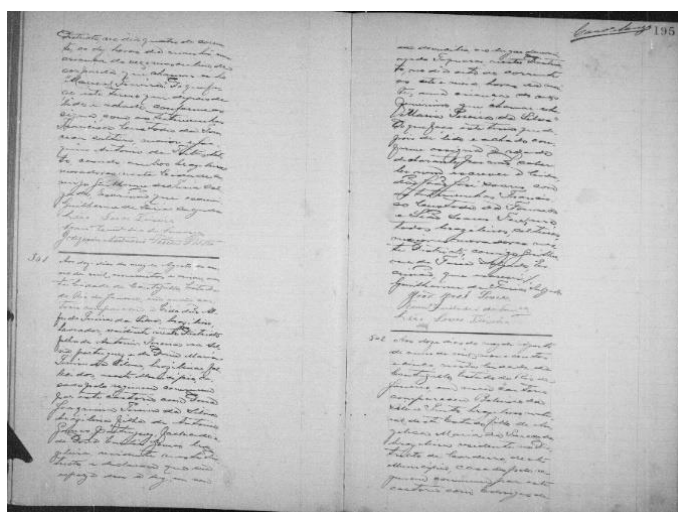
<sup>78</sup> “A abolição cubana portanto deixou uma outra herança conflituosa, visto que foi permitido aos senhores decidir muito da natureza da transição. Ao evitar mudanças efetivas por meio do patronato e ao manter os castigos físicos, a abolição gradual não impôs que os plantadores rompessem seus hábitos de coerção direta. O castigo físico a trabalhadores persistiu mesmo depois da emancipação, assim como a coerção econômica através dos armazéns das plantações. Em alguns casos os moldes de coerção eram tão severos que os trabalhadores preferiam imigrar a submeter a eles, com a embaraçosa consequência de os plantadores estarem afugentando trabalhadores em meio a uma pretensa ‘escassez de trabalhadores’”. SCOTT, Rebecca J. *Emancipação Escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre (1860-1899)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 282-283.

<sup>79</sup> GIESTA, Gabriel Valladares. *Entre o Delta e o Estácio: uma história comparada do Blues e do Samba no início do século XX*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da UFRJ, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História Comparada, Rio de Janeiro, 2018, p. 106-107.

culturais. Ao alvorecer do dia 14 de maio de 1888, homens e mulheres alforriados puderam finalmente tomar para si seus destinos sem, em tese, qualquer constrangimento legal às suas liberdades. Contudo, esta ação envolvia grande complexidade. Neste trabalho, compartilhamos desafios e êxitos com as recentes investigações historiográficas sobre as lutas dos homens e mulheres negras na busca por suas de formas de lazer, acesso à educação moderna, postos de trabalho, entre tantas outras demandas essenciais para se compreender o protagonismo dessa camada social na formação da sociedade brasileira após a Abolição.

Mesmo estando na segunda década do século XXI, nós ainda não gozamos do privilégio de encontrar muitos estudos sobre as culturas populares de origem africana e indígena na cidade de Cantagalo durante os séculos XIX e XX dentro da historiografia e outras áreas das ciências sociais. Muitos dos textos que circulam trazendo informações sobre Tata Tancredo, apontam o seu nascimento e formação social e cognitiva cercado de referências familiares ligadas ao universo da cultura popular. Segundo os documentos oficiais encontrados a respeito da data de nascimento, Tancredo da Silva teria vindo ao mundo em 10 de agosto de 1905, filho do casal Belmiro da Silva Pinto e Edwirges de Miranda Pinto. A influência da sua família na vida cultural da cidade vem desde as atuações do seu avô materno que fundou alguns dos blocos carnavalescos pioneiros da cidade como Avança, Treme-Terra e Cordão Místico. Seu pai também era reconhecido como um dos melhores violonistas da redondeza e sua tia Olga da Mata (*Ginja Ti Inkice*, ?-1967) famosa por sair nos cordões de Cantagalo fantasiada de Rainha Ginja.<sup>80</sup>

#### IMAGEM IV



Certidão de Nascimento de Tancredo da Silva Pinto – Brasil, Cantagalo (Rio de Janeiro), Registro Civil, 1829-2012 (Registros Cíveis, Nascimentos 1901 a 1923), documento publicizado pelo site Family Search.

<sup>80</sup> Algumas informações dessa época são difíceis de encontrar devido as condições que envolvem as fontes que poderiam ajudar, esses dados referentes aos familiares, por exemplo, foram citados por estarem presentes em fontes como Farlen Nogueira (2022), Ivanir dos Santos (2020), Luis Antonio Simas (2017) e nos estudos de outros pesquisadores sobre o tema: SIMAS, Luiz Antonio. *As flechas invisíveis*. Artigo publicado no jornal O Globo em 28 de dezembro de 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/as-flechas-invisiveis-22234025>. Acesso em: 19 jan. 2021.

Antes de nos dedicarmos às caminhadas de Tancredo da Silva no Rio de Janeiro do início do século XX, cabe ressaltar um momento com significado especial na sua caminhada religiosa. Dentro da comunidade do Omolokô, o filho de Cantagalo teria se iniciado em 1918, sendo consagrado ao orixá da caça e da fartura Oxóssi. Nas palavras de Antônio Pereira Camelo de Xangô<sup>81</sup>, em texto sobre o sambista e sacerdote religioso no jornal *O Saravá* (MG), em 1979, Tancredo teria sido iniciado por Tia Benedita auxiliada por Tio Bacayodé, ambos de procedência bantus<sup>82</sup>. Sobre detalhes da sua família no axé e sua iniciação, tivemos pouquíssimos vestígios e bibliografias que nos levassem a informações a um quadro melhor, por isso fizemos a opção de não nos aprofundar neste momento importante da vida de Tancredo da Silva Pinto. Sabemos, contudo, que seu nome religioso era Fòlkétu Olóròfê e recebeu o seu deká em 1925 das mãos de Carlos Guerra, conhecido como Ganga Zambi<sup>83</sup>. A nuance religiosa da sua caminhada, assim, ia se afirmando aos poucos.

Sobre essa questão, vamos identificar a presença das religiosidades com origem nas experiências do Vale do Paraíba entre a população migratória que chegava em volume significativo ao Rio de Janeiro e São Paulo, no início do século XX, os eixos econômicos mais ativos do país. Entender os usos das memórias do cativo e das Áfricas pródotos da diáspora acionadas por Tata Tancredo<sup>84</sup> durante a sua caminhada no Pós-Abolição do século XX, acompanhando o intelectual marxista jamaicano Stuart Hall (1932-2014), é essencial para compreender como esse legado será transformado em “recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas àquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalha-las de formas e padrões culturais novos e distintos”<sup>85</sup>. A historiadora Maria Clementina da Cunha, por sua vez, aponta as possíveis relações do Omolokô com essas manifestações culturais que guardariam muitas raízes no tronco centro-ocidental africano bantu:

O omolocô teria se precisado em algumas regiões do sudeste do país que forneceram grandes contingentes de migrantes para a

---

<sup>81</sup> Personagem importante na história da Umbanda Omolokô no Brasil no século XX, inclusive, voltaremos a comentar sobre ele num episódio envolvendo as conexões de Tata Tancredo da Silva Pinto com o continente africano, ver: NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “*O Papa da Umbanda Omolocô*”: *Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), São Gonçalo, 2020, p. 109.

<sup>82</sup> *O Saravá* (MG), novembro de 1979.

<sup>83</sup> NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “*O Papa da Umbanda Omolocô*”: *Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*... p. 110.

<sup>84</sup> Quando nos referirmos a Tancredo da Silva Pinto como Tata Tancredo estamos utilizando um nome pelo qual era citado e conhecido e, além disso, nos apropriando de uma hierarquia dentro do culto Omolokô, detalhada por ele mesmo em obra publicada: “Tatá- Sacerdote chefe do terreiro; Ganga- Sacerdote; Ginja- Sacerdotisa; Macota- ajudante do Ganga; Macamba- filho do terreiro feito; Camba-adepto; Cóta-zeladora do santo; Ogã Colofé- Ogã de confiança; Ogã de Atabaque- Ogã de Tambor; Ogã do terreiro- Ogã responsável pelo terreiro; Samba- dançarina sagrada; Cambone- Auxiliar, com os nomes de cambono de ebó e de gira; Iabá-cozinheira”. SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968, p. 32.

<sup>85</sup> HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.44.

capital, o que explica a influência das religiões de origem centro-africana, bem como dos jongos, dos calangos e de outras modalidades musicais na formação do samba carioca. O omolocô era forte na zona da mata mineira, em todo o estado do Rio-sobretudo nas áreas rurais<sup>86</sup>.

Um dos maiores nomes da música popular brasileira, o sambista, compositor, escritor e poeta Martinho José Ferreira (*Martinho da Vila*) nascido na tranquila cidade de Duas Barras (RJ), assim como outros migrantes da região do Vale do Paraíba nas primeiras décadas do século XX, nos conta um pouco dos desafios e do clima cultural efervescente que então ia nascendo nas periferias e morros da cidade do Rio de Janeiro. Nas suas bagagens, além de muitos medos, sonhos, frustrações e esperanças, um verdadeiro arsenal de sensibilidades, religiosidades, musicalidades, tecnologias e práticas inundou a realidade dessa urbe e foi um dos elementos essenciais para a estruturação do que viríamos a chamar de mundo do samba urbano carioca. O cenário musical, religioso e artístico do Rio de Janeiro seria marcado pela mobilidade socioespacial do Pós-Abolição das primeiras décadas dos Novecentos e muitos traços do legado cultural dos migrantes do Vale do Paraíba:

Duas Barras eu saí de lá pequeno, entendeu?! Mas, na Boca do Mato onde eu fui criado tinha muita gente de Duas Barras. Antigamente era o seguinte: teve um período em que muita gente do interior vinha pra cidade grande. É que nem assim, vem um pra cá, depois vem outro, depois vem outro, entendeu?! Quando vai ver está todo mundo ali. E tinha um núcleo lá que era o núcleo de Duas Barras misturado com Minas Gerais... Então, eles faziam Folia de Reis, Calango, e eu cresci ouvindo aquelas coisas que eram de lá, embora, fora de lá.<sup>87</sup>

Haroldo Costa, um dos maiores pesquisadores sobre a cultura negra carioca e o carnaval do Rio de Janeiro, descreveu com maestria o ar da infância do Morro do Salgueiro que costurou a história da Grande Tijuca com suas canções, religiosidades e danças, principalmente, depois da consolidação da G.R.E.S. Acadêmicos do Salgueiro de 1954 com a união das agremiações G.R.E.S. Azul e Branco, G.R.E.S. Depois eu Digo e G.R.E.S. Unidos do Salgueiro:

Tendo mais de 30 barracões para alugar, o seu Domingos era frequentemente procurado por famílias que vinham de Minas Gerais, do interior do Estado do Rio de Janeiro, do sul da Bahia e até mesmo do Nordeste, todos buscando no Rio uma melhor sorte. A fama do Morro do Salgueiro nas cidades mais próximas se devia principalmente às visitas que os moradores faziam aos amigos e parentes, e contava – quanto não cantava – as vantagens do morro. Os novos barracos que iam sendo levantados eram construídos no regime de mutirão, e a festa da cumeieira era sem dúvida um grande acontecimento. Uma forte razão de aglutinação social que envolvia a todos, que, pouco a pouco, iam-se tornando compadres e comadres. Na inter fusão de hábitos e costumes, nada mais

---

<sup>86</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira. “*Não tá sopa*”. Samba e sambistas no Rio de Janeiro (1890 a 1930). São Paulo: Editora Unicamp, 2015, p.447.

<sup>87</sup> MANSUR, Edu (dir.). *Filosofia de Vida – Pequeno Burguês*. 2009.

natural que as preferências musicais representassem aquele cadinho, microcosmo da realidade brasileira no que diz respeito à criação artística popular. E, por isso, o caxambu, a folia de reis, o calango, o samba-de-roda eram cantados e dançados não só nas datas do calendário folclórico do seu local de origem, como também em todas as festas, fossem cumeeira, aniversário ou casamento, acompanhados, como convém, de magníficos cozidos, abundantes feijoadas ou suculentos mocotós. E as peixadas?...<sup>88</sup>

Antes de irmos nos encaminhando para o final do capítulo, já que estamos falando da escola apadroada pelo orixá da pedreira e do fogo Xangô, durante o processo de pesquisa nós encontramos uma trajetória de bastante destaque no mundo do samba carioca. Ela foi a responsável pela nomenclatura de *passista*<sup>89</sup> ter começado a se popularizar na imprensa e no meio do povo do samba: Paula da Silva Campos, mais conhecida como *Paula do Salgueiro*. Da mesma cidade de Tancredo da Silva Pinto, a tranquila Cantagalo, a sambista que se tornou referência e símbolo de tradição e inovação entre as passistas era filha do Pós-Abolição e trabalhava como empregada doméstica no Rio de Janeiro. Foi através da sua experiência e formação no mundo do samba e do carnaval que Paula da Silva Campos conseguiu afirmar sua presença em diferentes espaços vencendo muitas das barreiras que compunham o progresso da população negra durante o século XX, principalmente, as mulheres.

#### IMAGEM V



*Paula do Salgueiro* (CN1 Brasil, 2020)

Agora que conseguimos apreender melhor as características da formação histórica, social e cultural da cidade e região de nascimento de Tancredo da Silva Pinto, podemos dar

<sup>88</sup> COSTA, Haroldo. *Salgueiro: Academia de Samba*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

<sup>89</sup> “Nas escolas de samba e no universo do show business, designação aplicada a cada um dos dançarinos, independente de sexo ou idade, executantes de espontâneas coreografias individuais”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 214.



alguns passos à frente e acompanhar sua caminhada. Dar luz às movimentações desses descendentes diretos ou indiretos da última geração de cativos ligados à agroexportação de café dos Oitocentos é ter maiores condições de interpretar as diferentes matrizes culturais de origem africana que se entrecruzaram com aquelas de origem ameríndias e europeias no intenso caldeirão criativo na primeira metade do século XX republicano. Pretendemos chegar ao final deste trabalho com a felicidade de ter conseguido somar com os esforços de outros pesquisadores no sentido de complexificar as influências que contribuíram para o nascimento do mundo do samba urbano carioca e das religiosidades negras-populares neste período riquíssimo da história brasileira que durante muitas décadas sofreu com homogeneizações, silenciamentos e preconceitos. Os filhos e filhas da diáspora africana nascidos no Vale do Paraíba atuaram no processo de formação do Brasil moderno.

## Capítulo 2 - O *General da Banda*: Um bamba no Mundo do Samba

### 2.1 O Morro do São Carlos e a Geração do *Samba de Sambar* do Estácio na Primeira Metade do Século XX

O filho de Cantagalo amadureceu longe do seu ninho. Chegando ao Rio de Janeiro, ainda nas primeiras décadas dos Novecentos, não sabemos a data de chegada exata, porém, provavelmente veio acompanhado da sua tia Olga da Mata e se instalou provisoriamente na casa de santo do seu tio Paulino da Mata em Caxias, na Baixada Fluminense (RJ) – ambos, inclusive, foram membros fundadores da Confederação Espírita Umbandista (CEU) com Tancredo em 1950 como veremos. Com a sua acomodação no novo ambiente, não demorou muito para vir morar nas fronteiras entre a Zona Norte e o Centro do Rio de Janeiro, justamente, a região que reunia uma série de sujeitos sociais de classes, gêneros, raças e visões de mundo bastante diferentes. Além disso, o Distrito Federal desde o início do século vivia sob intervenções urbanas no sentido da sua modernização entendida enquanto metonímia do progresso da nação republicana que adentrava os Novecentos com a empolgação dos lucros da agroexportação do café, cana-de-açúcar, cacau, algodão, enfim.

Segundo o próprio Tancredo da Silva, na única entrevista mais detalhada publicada que encontramos publicada no livro *O Culto do Omolokô* (1983) de Ornato José da Silva, chegou a morar em Valparaíso, na Rua Conde de Bonfim, a principal via do bairro da Tijuca, Zona Norte (RJ), nos anos de 1922 e 1926. Interessante que o mesmo narra um episódio que diz muito sobre a importância da rede de articulação e dos associativismos negros da cidade na formação da trajetória de Tancredo da Silva Pinto. Através de conhecidos, conseguiu chegar até alguns empregados do então presidente Artur Bernardes (1875-1955) que presidiu o Brasil entre 1922 e 1926. Conta Tata Tancredo que foi à casa da autoridade solicitar uma licença para realizar um evento de “santo e samba”. Conseguindo o consentimento do presidente ainda jovem, conquistava maiores espaços para atuação do povo do samba e do santo que iriam dar o tom da sua caminhada no Pós-Abolição<sup>90</sup>.

O general da banda ainda não tinha ideia, mas iria logo depois morar numa área que ficaria marcada na história da música brasileira pela geração de compositores e músicos do bairro Estácio de Sá, pelo protagonismo da instituição Deixa Falar e o legado das novas orquestrações com a cuíca, tamborim e o surdo nas rodas de samba cariocas. Tancredo da Silva foi um dos expoentes desse tempo e espaço. O Largo do Estácio, a Avenida Salvador de Sá e o Morro de São Carlos, encruilhada das linhas de bonde da cidade, reduto de operários, malandros, meretrizes, religiosos, boêmios e migrantes passaram a ser um dos corações do cenário de criação cultural da cidade do Rio de Janeiro nas décadas de 1920 e 1930. Essas

---

<sup>90</sup> SILVA, Ornato José da. *O Culto Omoloko*: Os filhos de terreiro. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, 1983, p. 27.

características atraíram a atenção da juventude intelectual, artística e política da época assentada nas ideologias modernistas do período que prometiam um futuro de progresso.

Além disso, a zona do meretrício detinha um público fiel, heterogêneo e envolto em vícios que teria deixado sua áurea nas composições dos nomes mais conhecidos do Estácio. “Botequins tinha o Apolo, Nacional, Brillhante e o Rosa. Tinha quatro botequins nesse local aqui. Lá tinha o Excelsior e o Pavão, no Largo do Estácio”<sup>91</sup>. Álcool, fumaça, mesas e cadeiras não faltavam. O cheiro dos fumos, perfumes das mulheres do Leste Europeu e as belas descendente de africanas da zona, os batons e os barulhos de batuques, violões, tambores, brigas e discussões de jogatinas deixaram suas marcas. Compositores como Ismael Silva (1905-1978), reconhecido talento nos dados, Sílvio Fernandes (*Brancura*, 1908-1935) e Osvaldo Caetano Vasques (*Baiaco*, 1913-1935) com seus envolvimento na prostituição e Edgar Marcelino dos Passos (*Mano Edgar*, 1900-1931), morto com um tiro no dia do Natal, são exemplos da vida marginal desses bambas do samba urbano.<sup>92</sup>

Outro contemporâneo, o mestre-sala Juvenal Lopes (*Nanal do Estácio*, 1900-1981) um dos fundadores da instituição pioneira do Estácio de Sá e presidente da G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira de 1964 a 1970, conta-nos sobre as batidas policiais e destaca o papel do “delegado Nascimento” na cobertura dos sambistas que corriam para o outro lado da região procurando locais mais tranquilos para suas rodas de samba. Interessante notar a presença das forças oficiais do Estado aparecendo nas narrativas dos mais velhos quando o assunto é a *repressão*<sup>93</sup> aos sambistas nas primeiras décadas do século XX:

Fiquei morando numa casa de cômodos da Rua Maia Lacerda, onde foi a primeira sede da Deixa Falar. Mas nós éramos muito perseguidos pela polícia. Chegavam no Estácio, a gente corria pra Mangueira, que lá havia o Nascimento, delegado que dava cobertura e a gente sambava mais à vontade.<sup>94</sup>

O africano responsável por colocar a cuíca na roda de samba entre a rapaziada do Estácio na década de 1920, contribuindo para a moderna instrumentação do samba daquele grupo, foi o curioso João Mina. O batuqueiro mereceu uma reportagem do *Estado da Bahia* (BA) em 1948, no qual o “preto velho” que “arrasta seus dias pesados ali pelo Estácio”, cria

---

<sup>91</sup> CABRAL, Sérgio (dir.). *Turma do Estácio*. 1977.

<sup>92</sup> CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Não me ponha no xadrez com esse malandrão”: Conflitos e identidades entre sambistas no Rio de Janeiro do início do século XX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 38 (2008).

<sup>93</sup> “Nas primeiras décadas do século XX, além de objeto de desqualificação, muitas manifestações da cultura afro-brasileira eram reprimidas, inclusive por ação policial, como foi o caso do samba. Nascido num período de forte repressão e num ambiente propício à expansão da violência, o samba das escolas foi cerceado, em sua prática, de diversas formas, como limitação de espaço e tempo; obrigação de registro policial para funcionamento das agremiações; aprovação dos roteiros de suas passeatas ou desfiles; porte de instrumentos fora do espaço de exibição etc”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 240.

<sup>94</sup> LOPES, Nei. *Partido-Alto: Samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, p. 50.

dos sambas, batuques e *macumbas*<sup>95</sup> do Morro da Favela, nos diz:

- Está aqui neste seu criado - diz João Mina para o repórter numa tendinha do morro - um negro que fazia batuque e capoeira no morro da Favela, que é o lugar que nasceu o samba no Rio. Batuque quem fazia era negro de macumba, negro bom de santo, bom de garganta e, principalmente, bom de perna para tirar outro da roda. Tinha batuque todo dia na favela, com a negrada metendo a perna e jogando parceiro no chão, até a polícia chegar. Aí, então, como num passe de mágica, a batucada virava samba, entrando as mulheres dos batuqueiros na roda. Homem não dançava samba. Samba é nome de filha de santo, mas todo mundo de fora que subia o morro procurando mulher, dizia que ia ver samba e por samba ficou a dança que elas dançavam e que era batuque mais mole e bem remexido - era coco.

Assim que a polícia saía, o batuque continuava e os batuqueiros entravam duro na capoeiragem.<sup>96</sup>

Lembremos que o próprio surgimento das escolas de samba se situa neste quadro de luta social da população de ascendência africana da cidade do Rio de Janeiro, essencialmente entre as décadas de 1920/1940, pelo direito de inventar suas vidas e práticas. Queriam a sua legitimação como instituições cidadãs produtoras de cultura e fortalecimento de laços de comunidades frente à situação de preconceitos e discriminações. Em palavras que sintetizam este argumento, o professor de História e pesquisador da cultura popular carioca, Luiz Antonio Simas assinala:

De um lado os negros buscavam pavimentar caminhos de aceitação social. O Estado, por sua vez, procurava disciplinar as manifestações culturais das camadas populares; forma A expreeficaz, diga-se de passagem, de controlá-las. Dessa dupla intenção – o interesse regulador do Estado e o desejo de aceitação social das camadas populares urbanas do Rio de Janeiro – surgirão as primeiras escolas de samba.<sup>97</sup>

Até a inauguração da Avenida Radial Oeste sob o governo de Carlos Lacerda (1960-1965), via de acesso do Centro à Zona Norte carioca passando pela Praça da Bandeira, era através do Estácio de Sá o principal acesso aos bairros da Tijuca, Vila Isabel, Grajaú e Andaraí. O movimento de pessoas nas primeiras décadas do século passado era marcante naquele raio. As composições de Tancredo Silva não deixaram passar batida a bagagem boêmia, marginal e de encontros atrelada ao imaginário do bairro e suas redondezas. Viraram canções como *Garoto Levado* (Continental, 1946), *Bilhete Premiado* (Continental, 1953),

---

<sup>95</sup> “A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *Kumba*: feiticeiro (o prefixo ‘ma’ no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas”. SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato*: as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018, (Nota Introdutória), S/N.

<sup>96</sup> *Estado da Bahia*, 15 de março de 1948 *Apud* VILHENA, Bernardo, CASTRO, Maurício Barros de. Estácio: vidas e obras. Rio de Janeiro: Azogue, 2013, p. 106.

<sup>97</sup> SIMAS, Luiz Antonio, Mussa, Alberto. *Samba de enredo*: história e arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 14.

*Cassino de Malandro* (Odeon, 1961), entre outras:

*Bilhete Premiado*

Continental, 1953

(Moreira da Silva, Tancredo da Silva e Ribeiro da Cunha)

Ô moço, olha aqui  
É que eu achei um bilhete  
Parece que está premiado  
Duzentos contos de réis  
E ainda tenho mais dez  
Para levar num hospital de aleijado  
Eu vou com muito cuidado

E o senhor confira na lista  
E guarde o dinheiro e o bilhete também  
Eu tenho medo de ladrão  
Me dê quinhentos do seu  
Que é para a despesa  
E pagar a pensão, alí do capitão

Ele mete a mão no bolso e tira a pelêga e me dá  
Sem falar nada e quer ter razão  
Se ficar consigo aquele indivíduo  
É um bobalhão, mas veio em boa ocasião  
E o vigarista sorrindo  
Desaparece na esquina  
E o otário fica satisfeito  
Com aquela bolada de grupolina  
Que tanto fascina<sup>98</sup>

Ainda sobre essa semântica, os versos da música *Jogo Proibido* (Continental, 1953), parceria com Davi Silva e Ribeiro Cunha, gravada por Moreira da Silva (1902-2000), se tornaram um marco na história do samba carioca. Segundo a versão do Último Malandro, a obra que inaugurou o subgênero samba-de-breque<sup>99</sup> foi a música de Tancredo Silva sobre as jogatinas comuns na Zona do Mangue. Recurso que acabou gerando os *breaks* que ficaram famosos acompanhados de apresentações e gravações audiovisuais marcadas pelas performances sincronizadas dos intérpretes:

A história foi a seguinte: o Tancredo Silva, esse bom crioulo que é presidente não sei o quê da macumba, estes troços todos ai, trouxe um samba pra mim, que vocês chamam de Quatro Linhas: “Não quero outra/ Navalha no bolso/ Chapéu de palinha/ Ando melhor que um jogador/ Quem olha pra mim não diz que eu sou jogador”. Tava muito vazio o treco. Então, quando eu gravei, eu disse assim: “Não quero outra vida/ Se não jogar chapinha de cervá Cascatinha”. E eu fui enchendo

<sup>98</sup> Letra disponível em: <https://www.letras.mus.br/moreira-da-silva/205772/>. Acesso em: 06 nov. 2022.

<sup>99</sup> “O samba-de-breque tem como características o “caráter humorístico, sincopado, com paradas repentinas, nos quais o cantor introduz comentários falados”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 256.

aquele troço. No fim eu meti um breque: “Eu meto ácido/ No nariz do otário/ O homem cai e diz: ‘Morengueira, eu vou morrer’”. Fui aplaudido de pé. E aí eu digo: “Bom, o petróleo está aqui. Fui em frente, fazendo aquele estilo.”<sup>100</sup>

As batucadas famosas por reunir malandros e valentes na região também tatuaram a obra do compositor. O próprio Tancredo da Silva no documentário *Turma do Estácio* (Sérgio Cabral, 1977), material com entrevistas raríssimas, apresenta o cenário:

No Estácio tinha as duas coisas: o bloco do samba e o bloco do batuque. Tinha o bloco dos batuqueiros. E o batuqueiro lá no Estácio era o Caneta. E você sabe que os batuqueiros formavam suas rodas para defender o nome.<sup>101</sup>

Ao lado dos compositores Raul Marques (1913-1991) e José Alcides (1918-1978), conhecido como “Rosa Branca”<sup>102</sup> e companheiro de Tata Tancredo nas suas articulações envolvendo instituições de representação do universo das religiosidades de matrizes afroameríndias, lançou *Batuqueiro Novo* (Carnaval, 1951) interpretada pela Sofia Gervazone (*Linda Rodrigues*, 1919-1997). Em março de 1948, em reportagem pelo jornal *Estado da Bahia* (BA), Tancredo da Silva comenta:

Dizem que numa batucada na Praça Onze, num carnaval, João Mina deu um rabo de arraia num sujeito e ele morreu ali mesmo. João Mina foi para a detenção e ficou na sombra uns anos. Quando voltou, trouxe a cuíca e nunca mais quis saber de batucada. Era só cuíca. E a batucada virou samba. Depois Edgar trouxe o tamborim.

Na rua do Estácio, Tancredo Silva ainda disse:

- Olha, menino João não falou que, quando o batuque enfezava, os batuqueiros cantavam:

É ordem do Rei p'ra matar.  
É ordem do Rei p'ra matar.

E o rabo de arraia comia solto até morrer o parceiro que estava condenado pela negrada. Essa ordem do Rei entre os batuqueiros vem do tempo em que o Brasil era Reinado e que a capangada tinha ordem para acabar com os pretos que conspiravam.<sup>103</sup>

Outra faceta importante do bairro era a existência dos pontos de encontros e produções das famosas “Tias” no linguajar do samba carioca. O historiador Thiago Gomes em artigo publicado em 2003, inclusive, utiliza esses espaços para problematizar a questão das Tias

---

<sup>100</sup> Apud TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular: da modinha à canção de protesto*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 166.

<sup>101</sup> CABRAL, Sérgio (dir.) *Turma Do Estácio*. 1977.

<sup>102</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 19 de setembro de 1954.

<sup>103</sup> *Estado da Bahia* (BA), 15 de março de 1948.

Baianas<sup>104</sup> da Pedra do Sal e da Praça Onze como a metonímia do relevo dado à comunidade baiana na cena da cultura popular carioca e nas narrativas que envolvem o nascimento do samba urbano no início do século XX. Lembra o autor que, também, existiam tias fluminenses, mineiras e cariocas que aglutinaram na sua zona de influência importantes manifestações culturais de ascendência africana e popular na cidade no mesmo período. Esther Maria Rodrigues (*Dona Esther*, 1896-1964) de Oswaldo Cruz, Anastácia de Oliveira (*Anastácia Nino*, 1904-1993) e Rita da Silva Santos (*Mãe Rita*, Santa Maria Madalena, RJ), ambas do Morro do São Carlos, são exemplos<sup>105</sup>.

Mesmo mantendo a orientação do matriarcalismo típico da cultura afrobrasileira no cenário cultural da cidade, estudos recentes apresentam quem foram essas mulheres importantíssimas como “mães do samba” ao lado das baianas<sup>106</sup> como Hilária Batista de Almeida (*Tia Ciata de Oxum*, 1854-1924), Carmem Teixeira da Conceição (*Tia Carmem do Xibuca*, 1878-1988), Tia Amélia do Aragão e Tia Perciliana de Iansã<sup>107</sup>. Dessa forma, continuamos firmes na intenção de, ao mesmo tempo em que valorizamos a memória e patrimônio da comunidade da Pequena África do Centro do Rio, apresentar outras *micro-áfricas*<sup>108</sup> que foram importantíssimas para a formação, consolidação e expansão da rede de atuação do *associativismo negro*<sup>109</sup> do Rio de Janeiro – e demais estados do Brasil, além de outros espaços da diáspora africana no Atlântico. As histórias do samba, assim, vão ostentando as suas riquezas a partir da chave da diversidade fugindo de homogeneidades estáticas que negligenciam a potencialidade da dinâmica dessas culturas e vivências.

---

<sup>104</sup> “Dentre o diversificado repertório de práticas culturais incorporadas pelas escolas, além do ritmo e a batucada da bateria, a ala das baianas evidenciaria mais claramente a matriz religiosa das escolas de samba, que remete às comunidades negras estabelecidas, a partir da década de 1870, em torno das tias baianas ligadas ao candomblé, na região central do Rio de Janeiro, chamada de Pequena África”. MENEZES, Renata; BARTOLO, Lucas. Quando Devoção e Carnaval se Encontram. *Revista de Antropologia e Arte*, UNICAMP, JAN-JUN, 2019, p. 99.

<sup>105</sup> GOMES, Tiago de Melo. *Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca (1830-1930)*. *Afro-Ásia*, Salvador, 29/30 (2003).

<sup>106</sup> Reforçamos que explicitar a atuação de outras matriarcas importantes na vida cultural da cidade que não são de origem baiana, longe de minar a contribuição central dessas gerações de homens e mulheres, em sua maioria de origem africana, mostra o quanto estamos buscando construir um quadro mais complexo das redes de atuação, produção e sociabilidade desses sujeitos centrais do Pós-abolição no Brasil do século XX.

<sup>107</sup> “As mulheres negras baianas incorporam grande parte desse poder informal, construindo poderosas redes de sociabilidade. Marginalizadas da sociedade global, destituídas de cidadania e de identidade, elas criam novos canais de comunicação sociopolítica. Esse tipo de sociabilidade, baseado em papéis improvisados, tem sido praticamente ignorado pela nossa historiografia. No entanto, esses papéis sociais são de fundamental importância para compreendermos a dinâmica da nossa realidade que foge completamente aos padrões explicativos de desenvolvimento.” Idem, p. 4.

<sup>108</sup> “Utilizo o termo micro-áfricas para mostrar que um olhar voltado para os micro-processos sociais pode iluminar contextos e estruturas maiores que se fizeram com as formas de viver e de resistir dos grupos negros na redefinição de seus valores culturais no espaço urbano”. AZEVEDO, Adailton Magno. *A Memória Musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo*. Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, 2006, p. 23-24.

<sup>109</sup> “Associativismo é uma noção dinâmica envolvendo um processo contraditório e conflitivo que combina resistência, assimilação e (re)apropriação de ações coletivas e formas organizativas para a defesa dos interesses específicos do grupo”. DOMINGUES, Petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V34, nº 67, p. 251-28, jun. 2014, p. 254.

## IMAGEM VI



*Mangue* (Di Cavalcanti, 1929)

Era justamente nesse complexo cultural onde se reuniam os bambas Brancura, Baiaco, Ismael Silva, Heitor dos Prazeres (1898-1966), Alcebíades Maia Barcelos (*Bide*, 1902-1975), Rubens Barcelos (*Mano Rubens*, 1904-1927), Armando Marçal (1902-1947) e Noel Rosa (1910-1937) que volta e meia aparecia acompanhado do pessoal de Vila Isabel, da Tijuca e da Mangueira. O resultado foi um intercâmbio cultural fulminante de influências que vinham dos blocos, ranchos, batuques e toques de tambores sacros e pontos de desafios de mestres jongueiros. Nascia em 1928, então, a instituição que ficaria marcada na *memória coletiva*<sup>110</sup> dos sambistas como a primeira escola de samba: o bloco *Deixa Falar* – que terminaria seus dias como rancho carnavalesco. Tata Tancredo estava entre seus fundadores segundo fontes orais circulantes entre os principais historiadores, memorialistas e jornalistas do tema.<sup>111</sup>

Bucy Moreira (1909-1982), inclusive, quando indagado por Sérgio Cabral sobre a origem do termo *escola de samba*<sup>112</sup> entre essa turma de compositores e ritmistas, apontou

---

<sup>110</sup> “Nada provaria melhor a que ponto é artificial e exterior a operação que consiste em nos relacionar, como a pontos de referência, às divisões da vida coletiva. Nada mostraria mais claramente que nós estudamos na realidade dois objetos distintos quando fixamos nossa atenção ou sobre a memória individual, ou sobre a memória coletiva. Os acontecimentos e as datas que constituem a substância mesma da vida do grupo não podem ser para o indivíduo senão sinais exteriores, aos quais ele não se relaciona a não ser com a condição de afastar-se de si. HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990, p. 57.

<sup>111</sup> NOGUEIRA, Carlos. *Samba, cuíca e São Carlos*. Rio de Janeiro: Editora Oito e Meio, 2014.

<sup>112</sup> “A denominação parece ecoar o epíteto do rancho carnavalesco Ameno Resedá (1907-1943), chamado, no seu auge, de ‘rancho-escola’, e que forneceu o modelo em que se inspiraram as primeiras escolas de samba em suas apresentações. Outra hipótese é a levantada pelo radialista, pesquisador e cantor Almirante, segundo o qual o termo teria sido adotado por conta da popularização do ‘tiro de guerra’, modalidade de prestação do serviço militar que, em exercícios públicos, por volta de 1916, teria trazido para as ruas o brado de comando ‘Escola, sentido!’. O sambista Ismael Silva, por sua vez, reivindica a autoria da expressão. Inspirado na escola de formação de normalistas outrora existente no bairro do Estácio, Ismael teria dado a denominação de ‘escola de samba’ à agremiação Deixa Falar.” LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 116.



Tancredo da Silva como o primeiro a utilizar essa denominação em relação ao Deixa Falar:

SC: Qual foi o cara que resolveu chamar o Deixa Falar de escola de samba?

BM: Foi o Tancredo Silva. Foi numa conversa lá no Estácio que ele falou: “vamos botar o nome de escola de samba. Isso que é bom: escola de samba”. Foi o Tancredo, sim.

SC: Ele era do Estácio?

BM: Era e ainda é. Ele mora agora numas casas do governo que tem ali. Ele é da polícia, é agente, mas não prende ninguém, sabe como é? É o tipo do cara que está querendo que o mundo se acabe em açúcar pra ele morrer doce. Não dá pra prender ninguém. É espírita, um homem muito bom.<sup>113</sup>

Curioso é que na mesma publicação onde saiu esta entrevista, Ismael Silva em conversa com o jornalista Sérgio Cabral puxou para si essa responsabilidade e negou a presença de Tancredo da Silva nessa história. Sem querer tomar partido, não é intenção da pesquisa, sabe-se que Ismael Silva tinha o costume em suas entrevistas de reivindicar para a sua pessoa um protagonismo que muitas vezes confrontado com outras fontes não se sustentava<sup>114</sup>:

SC: O Bucy Moreira me disse que foi o Tancredo Silva que sugeriu dar o nome de *escola de samba* ao Deixa Falar.

IS: Que nada! O Tancredo nem era de samba, nem era ligado a isso. O Bucy está maluco. E o Bucy só apareceu depois.

SC: E quem sugeriu o nome *escola de samba*?

IS: Fui eu. É capaz de você encontrar quem diga o contrário. Mas fui eu, por causa da escola normal que havia no Estácio. A gente falava assim: é daqui que saem os professores. Havia aquela disputa com Mangueira, Osvaldo Cruz, Salgueiro, cada um querendo ser melhor. E o pessoal do Estácio dizia: deixa falar, é daqui que saem os professores. Daí é que veio a ideia do nome *escola de samba*. O prédio onde era a escola normal ainda continua lá, na esquina da Joaquim Palhares com Machado Coelho. Agora é uma escola primária.<sup>115</sup>

Driblando polêmicas decorrentes da dissonância entre as fontes, o fato que nos interessa é a presença de Tancredo Silva entre os fundadores do Deixa Falar e, além disso, a sua intimidade com os seus representantes na geografia do samba da cidade. A geração registrou sua identidade na própria orquestração e musicalidade do samba urbano carioca como apontam estudos de fôlego como do etnomusicólogo Carlos Sandroni e do jornalista João Máximo em parceria com o compositor e musicólogo Carlos Didier: é o *paradigma do Estácio* ou o *samba de sambar*<sup>116</sup>. Aspirando os ares da modernidade excludente da Primeira

---

<sup>113</sup> CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996, p. 93.

<sup>114</sup> “A historiografia não permite afirmar que Ismael Silva inventou a expressão escola de samba em virtude da existência da escola de normalistas do Largo do Estácio. Essa versão – propagada pelo próprio Ismael, que além de gênio gostava vez por outra de contar vantagens – é contestada por alguns depoimentos daquela época”. SIMAS, Luiz Antonio, *Op. Cit.*, p. S/N.

<sup>115</sup> CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro...* p. 27-28.

<sup>116</sup> “Esta ampliação de perspectiva torna possível pensar a mudança de estilo acontecida no samba dos anos 1930

República, o bairro estava sob influências culturais diversas. De lugares, ocupações, formações musicais e gostos diferentes, porém, esses homens foram munidos pelos sons que ecoavam no bairro e nos entornos do Morro do São Carlos. Sons banhados nas águas da musicalidade dos choros, batuques e giras que inundavam a região. Cabe uma indagação: como entender esse silenciamento que abraça nomes como Tata Tancredo e já colocou no ostracismo inúmeros sambistas homens e mulheres que foram essenciais na história social do samba carioca e na própria vida cultural, econômica e política do Rio de Janeiro e Brasil?

### IMAGEM VII

The image shows two pages of a Brazilian work card (Carteira de Trabalho) for Tancredo da Silva Pinto. The left page contains personal information, and the right page contains sections for 'FILHOS BRASILEIROS' and 'CARTEIRAS ANTERIORES'.

**Left Page (Page 8):**

Nome: *Tancredo da Silva Pinto*  
 Nascido em: *6 de Jun 1925*  
 Filhos de: *Francisco da Silva Pinto*  
 Estado civil: *sol* Cór: *Bl* Altura: *1,75*  
 Instrução: *2ª grau*  
 Profissão: *Compositor*  
 Residência: *Sub. 117, Castelo 10*  
 Sindicato: *2. 117. 010*

**ESTRANGEIROS**

Chegado ao Brasil em: .....  
 Naturalizado em: .....  
 Casado com: .....  
 Nascido em: ..... de ..... de 19.....  
 Carteira de estrangeiro n.º: .....  
 Emitida em: *10 de Jun 1950*  
 Queda em: ..... de 19.....  
 Assinatura do funcionário: *Tancredo da Silva Pinto*

**Right Page (Page 9):**

**FILHOS BRASILEIROS**

Nome	Lugar do nascimento	Data do nascimento
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....
.....	.....	.....

NOTA: Os espaços acima somente serão preenchidos para estrangeiros com filhos brasileiros.

**CARTEIRAS ANTERIORES**

Número	Série	Data de entrega
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....
.....	.....	..... de ..... de 19.....

Carteira de Trabalho – Profissão Compositor (Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB, RJ, 2022)

Um dos debates mais recentes dentro do campo da História Social do Samba, principalmente, envolvendo pesquisadores cariocas e fluminense, está na problematização da produção dessas inúmeras narrativas sobre o samba pensando seus autores, instituições e comunidades. Afinal, quem foram os sujeitos, classes ou instituições que protagonizaram a escrita das histórias do samba e, através de consensos e disputas de interesses, foram moldando determinada narrativa que começa a se tornar hegemônica ainda durante o século XX? Após os anos 2000, com a expansão da malha universitária no Brasil, com a implementação da política de cotas, aumentos das vagas de ampla concorrência e programas de financiamento e assistência estudantil, muitas narrativas quase consensuais entre os historiadores e memorialistas de manifestações culturais caras à cultura brasileira como o samba e as religiosidades de origem africana foram alvo de problematizações e críticas de novos sujeitos com novas perspectivas.

---

como um verdadeiro ponto de inflexão na música popular: o fim de uma etapa que não teria durado só de 1917 a 1930, mas que teria se estendido pelo século XIX. Assim, ao longo do trabalho nos defrontamos não com um, mas com *dois* ciclos de transformações: um ciclo *curto*, que conduziu do estilo antigo ao estilo novo de samba, e um ciclo longo, que conduziu do paradigma do *tresillo* ao do Estácio” SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 218.

## 2.2 O General da Banda da Umbanda Omolokô

As religiosidades presentes nas composições e trajetórias individuais desses sambistas tinham raízes no Estácio de Sá e no Morro do São Carlos. Desde o início do seu povoamento, sob a denominação Morro de Santos Domingues, a devoção aos santos e o relacionamento dos moradores com o catolicismo popular e as religiões afroameríndias salta aos olhos numa consulta aos vestígios da época. No Terreiro Grande, os cultos os orixás, as macumbas e as festas de santo rufavam as noites sob a luz da lua. Em 1933, no clássico *Na Roda de Samba* de Francisco Guimarães (Vagalume, 1877-1946), o cronista comenta sobre as religiosidades nos morros mais conhecidos do Rio:

A RELIGIÃO CATÓLICA, tem no Morro de São Carlos, um número bem considerável de adeptos.

Podemos mesmo afirmar que em São Carlos, 65% da sua população é católica. Os outros 35% dividem-se entre a religião africana e o espiritismo.

Quer isto dizer, que ali nada se faz sem Deus!

É na sua doce fé e na esperança da realização das suas promessas e dos seus benefícios, que todos vivem naquele morro gozando a paz do Senhor.

Nada sem Deus!

Lá no alto do morro, destaca-se a bela igreja de Santo Antônio, fundada há muitos anos.<sup>117</sup>

Não podemos perder de vista que estes terreiros e barracões, espaços de resistência das populações menos abastadas da cidade, essencialmente de origem africana e indígena, são desdobramentos de práticas religiosas associativistas que guardam origens no período colonial<sup>118</sup> brasileiro desde os calundus<sup>119</sup>, cabulas e outras práticas religiosas da área central do Rio de Janeiro no século XIX. Com o passar dos anos, devido a repressão oficial do Estado a partir do aparato policial urbano, o “bota abaixo” com o fim dos cortiços e a marginalização frente às instituições responsáveis pela ascensão social na cidade que então se modernizava, ganhava força a necessidade de novos lugares para moradia e assentamentos

<sup>117</sup> GUIMARÃES, Francisco. *Na Roda do Samba*. Rio de Janeiro: São Benedicto, 1933, p. 175-176.

<sup>118</sup> “Desde o período colonial, as religiosidades de matriz africana ocuparam uma posição de subalternidade em face da hegemonia do catolicismo. Para a ortodoxia da Igreja, as práticas rituais afrodescendentes eram superstição, feitiçaria, idolatria, magia, nunca religião”. PARÉS, Luis Nicolau. *Religiosidades*. In: SCHWARCZ, Lília Moritz, GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018, p. 400-401.

<sup>119</sup> É conhecida pela historiografia a história da centro africana Luzia Pinta (Séc.XVIII), mulher com experiências no cativeiro na África e nas Américas, mais precisamente na Bahia e em Minas Gerais no século XVIII, foi condenada à tortura pelo Tribunal da Santa Inquisição em Portugal. Suas práticas religiosas a levaram a ser considerada uma calundunzeira pela instituição católica, devido a utilização de dar comidas para ídolos, utilizar o transe em seus rituais, realizar práticas de cura, referências às almas e realizar festejos em homenagens a ídolos de origem africana e católica. O antigo conceito de *feitiçaria*, utilizado desde o século XIV, foi apropriada pelas perseguições inquisitoriais por meio da bula *Super illius specula*, do Papa João XXII (1249-1334) e manuseada para condenar a mulher que atraía para suas cerimônias cativos, alforriados e membros da elite branca da cidade. Para mais informações, ver: DAIBERT JR, Robert. Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. *Revista Religare*, 9 (1), 3- 16, março de 2012; SOUZA, Laura de Mello e. *Revisitando o Calundu*. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). *Ensaio sobre a intolerância: Inquisição, marranismo e antissemitismo*. São Paulo: Humanitas Publicações, 2002.

dos seus axés. Discursos de caráter racistas, higienistas e classistas em prol da “civilização” contra o “fetichismo” e o “moderno” contra o “colonial” davam o tom em meios políticos, intelectuais e jornalísticos do Distrito Federal da nascente República legitimando o processo de expulsão das camadas mais humildes da região central da cidade e, ao mesmo tempo, embranquecendo seus costumes e práticas naquele espaço:

“-Queriam as obras, sim, mas a seu tempo... Mas em que tempo? Pergunto eu. Seria possível esperar mais, e esperar pelo que? O Rio de Janeiro estava perdendo os fóros de cidade civilizada. Entretanto o Rio de Janeiro é o Brasil. O estrangeiro que aqui desembarca, de passagem num transatlântico, leva de sua rápida visita à nossa desprovida cidade uma triste ideia de todo nosso país. E esse estrangeiro, como milhares de outros que por aqui passam, é uma voz a proclamar nos serões de família e nas rodas de amigos o nosso descrédito. (...) procurar tornar o Rio de Janeiro, pois uma cidade moderna, confortável, e civilizada, é a necessidade indeclinável e inadiável do nosso problema econômico (...). E quando o Rio de Janeiro deixar de ser a cidade que ainda hoje é, eu lhes direi o que será o Brasil.”<sup>120</sup>

Os livros sobre a história da favela e ocupação do Morro de São Carlos, apoiados em relatos orais de moradores e publicações em maioria por jornalistas, destacam sua referência matriarcal: a africana trazida para o Brasil como escravizada, ainda com vinte anos de idade, chamada Maria Batayo. Nascida aproximadamente em 1797, versões apontam o Benin como local de seu nascimento, inclusive, veio trabalhar numa fazenda no Rio de Janeiro e logo abandonou o campo trocando pelo serviço doméstico como cozinheira. Devido sua relação íntima com Batayo, a sinhazinha da casa grande quando morreu lhe deixou a alforria e as terras no Morro do São Carlos como herança. Por volta de 1867, já idosa na casa dos setenta anos, a iorubana chegaria às suas terras no Terreiro Grande no alto do morro. Faleceu aos cento e vinte e nove anos de idade deixando inúmeras filhas e filhos de santo e toda uma vida dedicada às religiões afro-brasileiras, em especial o Omolokô. Tancredo da Silva, segundo alguns pesquisadores e sacerdotes do culto, seria um dos laços dessa tradição na região.<sup>121</sup>

A presença do Omolokô na região do Estácio, principalmente no São Carlos, é marcante e segundo relatos orais de nomes reconhecidos pela comunidade deixou resquícios da sua musicalidade nas batidas das baquetas nos couros e peles leitosas na bateria da G.R.E.S. Estácio de Sá. O *silenciamento* da relação de traços do Omolokô em outras manifestações, segundo o historiador Leandro Silveira, pode ter ocorrido “porque o candomblé foi eleito como símbolo de uma tradição pura da cultura negra brasileira” e o fato do “samba ter sido eleito como expressão da cultura nacional, fazendo com que muitos dos

---

<sup>120</sup> Revista *Renascença* (RJ), maio de 1904.

<sup>121</sup> NOGUEIRA, Carlos. *Samba, cúica e São Carlos...* p. 41-43.

seus praticantes adotassem o perfil de sambista”<sup>122</sup>. Soma-se a esta questão os debates em torno da questão da pureza religiosa dos nagôs-iorubás em contraste com o intenso sincretismo ligado às tradições bantus no Brasil, o que muito historiadores chamam da tradição do *nagocentrismo*<sup>123</sup> que se reflete, inclusive, na extrema diferença do número de enredos que encontramos dedicados às tradições de origem da África do Centro-Ocidente, quase sempre caindo no patrimônio das religiosidades da África do Oeste como o culto aos orixás e voduns.

A tendência separatista em relação às ascendências africanas do ponto de vista das ciências sociais no Brasil, com origens nos estudos de Nina Rodrigues (1862-1906) e parente nas obras de Artur Ramos (1903-1949), Edison Carneiro (1912-1972), Roger Bastide (1898-1974)<sup>124</sup> e Pierre Verger (1902-1996)<sup>125</sup> dominou os estudos africanistas até o início do século XXI e se caracterizou pela tentativa de um *enquadramento de memória*<sup>126</sup> no qual as ideias de pureza e resistência da presença ancestral e cultural africana se acoplou ao panteão de ascendência nagô-iorubá marginalizando uma série de outras manifestações religiosas e culturais de origem africana diferente dessa matriz<sup>127</sup>. Yvonne Maggie e Peter Fry definem Nina Rodrigues como precursor do campo de estudos sobre as religiosidades afrobrasileiras: a distinção entre africanos “sudaneses” e “bantos” e suas hierarquizações de pureza; a ideia de sincretismo religioso e suas consequências; e a disseminação das crenças

---

<sup>122</sup> SILVEIRA, Leandro. *Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e território negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em História Social. Niterói, 2012, p. 172.

<sup>123</sup> Esse conceito já vem sendo trabalhado dentro do campo da historiografia e das ciências sociais por diferentes autores desde o início dos anos 2000 a partir de debates que vem da militância dos movimentos negros e, também, pelo desenvolvimento dos estudos do campo do Pós-Abolição com o maior conhecimento da diversidade das experiências de indivíduos, grupos e instituições nas suas buscas por afirmação cidadã e resistência ao racismo estrutural da sociedade brasileira, ver: DRUCKER, Claudia Pellegrini. *Fenomenologia e Ciências Sociais: Anotações Sobre os Estudos Africanistas no Brasil*. *Revista Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 206-218, jan./mar. 2021;

<sup>124</sup> “Todavia, a influência dos Yoruba domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica”. BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 29.

<sup>125</sup> A antropologia comparativa de Verger e a sociologia religiosa em meio à urbanização brasileira se complementam à perfeição, e não só porque se valem dos mesmos informantes. Se Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Pierre Verger descrevem o candomblé de Queto como forma modelar, da qual as outras são cópias enfraquecidas, Bastide pretende ter demonstrado a impossibilidade sociológica de que as coisas tivessem se passado de outro modo. Os intelectuais que não tiveram interlocutores capazes de mediar seu contato com populações periféricas e suburbanas, ou que não conseguiram entendê-las, se limitaram a anotar a falta de uma organização social como a soteropolitana. DRUCKER, Claudia Pellegrini. *Fenomenologia e Ciências Sociais: Anotações Sobre os Estudos Africanistas no Brasil...* p. 209.

<sup>126</sup> POLLACK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

<sup>127</sup> A professora Diana Brown da Universidade de Columbia (EUA), em Nova York, assinala a visão pejorativa em relação à Umbanda na década de 1960 quando veio estudá-la pela primeira vez no Brasil na favela do Jacarezinho, Zona Norte do Rio de Janeiro (RJ): “Naquele momento, todo mundo se interessava pelo candomblé e desprezava a umbanda por ter se misturado com outras religiões. O puro é que era considerado bom e autêntico. Ainda hoje persiste essa ideia. Alguns colocam o candomblé como cultura popular autêntica e a umbanda como kitsch. Não concordo com isso, acho que a imagem de autenticidade é uma construção social. Achei e ainda acho a umbanda autêntica. Os umbandistas me receberam muitíssimo bem, os acadêmicos não”. Entrevista Diana Brown. Folha de São Paulo. 2008. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200805.htm>. Acesso em: 17 mai. 2023.

africanas por toda a sociedade baiana, incluindo as elites<sup>128</sup>.

Assim, o cátedra da Faculdade de Medicina da Bahia inaugurou o procedimento de eleger algumas religiões e “nações” religiosas como mais ou menos depositárias do legado africano do que outras<sup>129</sup>. Voltaremos a esta questão mais a frente, porém, dentro desse contexto de complexificação das experiências das populações negras no Pós-Abolição o mundo do samba se torna um locus potentes para desconstrução desse *nagocentrismo*. As práticas e devoções da Umbanda Omolokô, sem dúvidas, também compõe esse solo fértil das culturas e religiosidades de ascendência africana no Sudeste, no Brasil e na diáspora africana nas Américas. As palavras de Oliviel Oliveira, sambista nascido na parte do Morro do São Carlos conhecida como Atrás do Zinco e filho de malandro jogador de ronda, podem nos levar a saberes que interligam *associativismo negro*<sup>130</sup>, musicalidades e religiosidades de matrizes afroameríndias que explicitam a riqueza da diáspora africana na cidade:

Sinto saudade do São Carlos e da sua bateria, que sempre foi considerada uma das melhores porque vinha da batida do Omoloko. O pessoal ali do morro sempre foi chegado às religiões afro. Eu mesmo participava do Candomblé. Em 1972 eu até fiz um samba com essa influência chamado “Cachaça” (...).<sup>131</sup>

Tentar acessar a intimidade da geografia do samba carioca sem ter noção dessa interconexão entre diversas esferas da atuação social humana é se perder no caminho. Essa questão é intimamente ligada às relações entre religião, música, dança e arte dentro das culturas da diáspora africana matriz do mundo do samba nos seus primeiros passos e batuques assim como dentro do universo dos terreiros e das escolas de samba. A *gramática dos tambores*, conceito do historiador Luiz Antonio Simas, com certeza é uma das reminiscências mais claras dos tempos em que as escolas de samba e os terreiros eram:

Em larga medida, extensões de uma mesma coisa: instituições associativas de invenção, construção, dinamização e manutenção de identidades comunitárias, redefinidas no Brasil a partir da fragmentação que a diáspora negra impôs. O tambor é a parte mais sólida entre o terreiro e a avenida.<sup>132</sup>

Mergulhando nesse mar de circularidades, apropriações, representações, narrativas e

---

<sup>128</sup>MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Introdução. In: RODRIGUES, Nina. *O fetichismo animista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, 2006.

<sup>129</sup> Idem, p. 11.

<sup>130</sup> “De fato, podemos entender o associativismo como as diversas formas de agenciamento da comunidade negra no exercício de organização e apoio para melhores condições de vida. Ele podia vir de uma relação de amizade, uma ajuda na obtenção de direitos, denúncia da exclusão, enfim podia englobar uma série de atividades coletivas como a criação de jornais, clubes, escolas, apoio à religiosidade e toda uma série de manifestações em favor da defesa e promoção do grupo”. SILVA, Lucia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Historicizando o associativismo negro: contribuições e caminhos da historiografia. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, vol. 11, 2019, p. 2.

<sup>131</sup> NOGUEIRA, Carlos. *Samba, cuíca e São Carlos...* p. 167.

<sup>132</sup> SIMAS, Luiz Antonio. *As flechas invisíveis...* p. S/N.

simbolismos, abre-se uma oportunidade infinita de pesquisas que podem apresentar da melhor forma as relações e práticas sociais inseridas nestes universos. O interesse na esfera da *sensibilidade religiosa humana*, múltipla e complexa, longe de representar desvios das caras pretensões científicas objetivas do mundo moderno, inaugura novas possibilidades dos historiadores e historiadoras captarem agenciamentos e nuances da vida humana privada e em sociedade que há muito tempo vinha sendo colocada em segundo plano historiografia. O historiador Rodrigo Portella, em obra na qual analisa os reflexos da Virgem Maria nos espelhos da história, reforça esse argumento aos pares e público mais amplo:

A sensibilidade religiosa humana não se faz a partir do abstrato ou genérico, mas é fundamentada em relações concretas, singulares, específicas, e empíricas, e a elas fica vinculada. Enquanto seres simbólicos e empíricos que somos – pois não somos anjos – o mundo do espírito se nos revela de forma epidérmica, e estamos ligados – por educação, cultura, subjetividade, emoção – a determinada simbologia que parte de determinada relação empírica – visual, tátil, sonora, gustativa, olfativa – com o símbolo sagrado.<sup>133</sup>

Voltando à trajetória de Tata Tancredo, nas décadas de 1920, 1930 e 1940, além de compositor e um dos fundadores do Deixa Falar, foi protagonista da União das Escolas de Samba (UES, 1934)<sup>134</sup>, em 1936 esteve entre os fundadores da associação que daria origem à União Brasileira de Compositores (UBC, 1942)<sup>135</sup> e um dos cabeças da Federação Brasileira das Escolas de Samba (FBES, 1947)<sup>136</sup>. Paralelamente, fortalecia seus trabalhos no campo espiritual. Fundou com outros nomes a Confederação Espírita Umbandista (CEU, 1950)<sup>137</sup> e a Federação Espírita Umbandista (FEU, 1952), além de fomentar a formação de inúmeras e ser filiado a outras em nível municipal, estadual e federal em regiões do Norte ao Sul. Em suas andanças pelo mercado da música, principalmente, entre as décadas de 1940 e 1960, Tata Tancredo se lançou no movimento que ganhou fôlego a partir dos anos 1930 nos fonogramas

---

<sup>133</sup> PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da história*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2016, p. 66-67.

<sup>134</sup> “Presidentes da UES: 1935 – Flávio Costa (próximo à Pedro Ernesto, prefeito com orientações políticas de esquerda) e Pedro Canali (a instituição continua próxima de políticos populares); 1936 – Heitor Servan de Carvalho (próximo à Pedro Ernesto e Frederico Trota. Orientações políticas de esquerda); 1937 – Enfiado (a instituição permite liberdade criativa nos desfiles e não impõe exigências às escolas; liga-se menos as regras e mais as performances, deixando transparecer menos regras e mais arte) e Elói Antero Dias (líder de trabalhadores do porto, demonstra aproximação com os pobres, porém, torna-se o primeiro presidente da UES no Estado Novo. Grande negociador, foi capaz de fazer a transição política da UES entre esquerda e direita); 1938 – Elói Antero Dias (continuidade do apoio ao Estado Novo e sua política de extrema direita); 1939 – Antenor dos Santos se torna o novo presidente da instituição que muda de nome de UES para UGES (instituição continua próxima ao Estado Novo)”. TURANO, Gabriel da Costa. *UES, UGES, FBES, UGESB, CBES e AESB! Que carnaval é esse? As instituições carnavalescas no processo de formação e agigantamento das escolas de samba entre os anos de 1935 e 1953...* p. 122.

<sup>135</sup> Site Oficial da União Brasileira de Compositores (UBC), disponível em: <http://www.ubc.org.br/ubc/historia>. Acesso em 30 out. 2021.

<sup>136</sup> *A Manhã* (RJ), 11 de agosto de 1951.

<sup>137</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 06 e 07 de fevereiro de 1966.

brasileiros: o gênero musical da “macumba”.<sup>138</sup>

Em Setembro de 1934, o *Correio da Manhã* (RJ), *O Paiz* (RJ), o *Diário Carioca* (RJ), o *Jornal do Brasil* (RJ), *A Noite* (RJ) e *O Globo* (RJ) noticiavam que uma nova diretoria havia sido eleita para administrar a União das Escolas de Samba (UES). Entre os cargos de presidente, vice-presidente, secretários e tesoureiros Getúlio Marinho da Silva (1889-1964) foi eleito primeiro secretário. Apelidado de *Amor* desde a infância, Getúlio veio para o Rio de Janeiro, a então capital da República, com seis anos de idade acompanhado da família. Foi com seu pai, músico conhecido como *Maurinho que Toca*, que Getúlio tomou contato com o mundo da música e do carnaval integrando ainda menino diversos ranchos carnavalescos. Além disso, era instrumentista e teria sido grande tocador de omelê<sup>139</sup>, um instrumento ancestral de origem africana. Com Hilário Jovino Ferreira (1873-1933), marido da histórica Tia Ciata de Oxum da comunidade da Pequena África, Getúlio Marinho aprendeu os passos dos mestres-sala dos ranchos carnavalescos.<sup>140</sup>

Na fonografia, teve sua primeira música gravada já nos anos de 1930: o samba *Não Quero Amor*, pelo Conjunto Africano, na Odeon. Ao longo dessa década em diante, Getúlio registrou diversas músicas de variados gêneros musicais. As faixas *Ponto de Inhassan* e *Ponto de Ogum* foram os dois primeiros “pontos de macumba” gravados no Brasil através do selo da Odeon, teve a honra de assinar os dois em parceria com Eloy Anthero Dias, grande liderança negra e um dos fundadores da escola de samba G.R.E.S. Império Serrano. Apesar das afroreligiosidades já estarem presentes no disco desde antes de Getúlio Marinho<sup>141</sup> e Eloy Antero Dias (*Mano Eloy*, 1888-1971), a inovação estava na proposta dos arranjos e da produção musical do novo gênero marcado pelo uso de percussões, cantos coletivos e palmas.

O contexto histórico de nascimento e início da juventude de Getúlio Marinho, final do século XIX e primeiras décadas do século XX, se caracteriza pela intensa reformulação das relações hierárquicas envolvendo as relações raciais no Pós-Abolição e levantou questionamentos a respeito dos lugares sociais que seriam ocupados pelos afrodescendentes na sociedade brasileira moderna. As memórias do cativo e os elementos culturais de ascendência africana foram marcantes na constituição identitária da população negra e mestiça na cidade do Rio de Janeiro. Partes integrantes desse processo de modernização

---

<sup>138</sup> SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 109-123.

<sup>139</sup> SANDOR BUYS. *A polêmica do Omelê: Baiaco, Tio Faustino e os primórdios do samba carioca*. 2016. Disponível em: <https://sandorbuys.wordpress.com/2016/06/25/a-polemica-do-omele-baiaco-tio-faustino-e-os-primordios-do-samba-carioca/> . Acesso em: 15 mai. 2023.

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Essa conquista certamente foi fruto das negociações dos músicos com a indústria fonográfica, nas quais Getúlio Marinho teve papel fundamental, inclusive movimentando esse setor de variadas formas, desde a sua atuação no Carnaval até a apadrinhar e apresentar novos intérpretes à indústria fonográfica para cantar suas macumbas, como J.B. de Carvalho e Moreira da Silva.



excludente, nomes como Getúlio Amor, Mano Eloy e Tata Tancredo<sup>142</sup> enxergaram como a gravação e a venda de músicas se apresentavam como possibilidades e oportunidades para músicos pobres, remediados, negro com talento afirmarem suas cidadanias num Rio de Janeiro que através de intervenções urbanas e políticas.

Músicos negros mantiveram relações profissionais com as gravadoras, como intérpretes, instrumentistas ou orquestradores, desde o início das instalações da Casa Edison em 1902 no Rio de Janeiro, pioneira no setor no país, com destaque para os cantores Eduardo Sebastião das Neves (*Dudu das Neves*, 1874-1919), e Manoel Pedro dos Santos (*Baiano*, 1870-1944). As sonoridades advindas das práticas e cerimônias religiosidades de origem popular que influenciavam a Região Metropolitana do Distrito Federal à época permeavam a produção dos nomes de destaque do gênero musical que nascia lado a lado do clima nacionalista e autoritário das décadas de 1930 e 1940 sob os governos de Getúlio Vargas (1882-1954). O trânsito desses personagens era comum entre as casas de santo de nomes populares da região central como Tia Ciata, Tia Bebiana, João Alabá de Omolu<sup>143</sup> (?-1924/1926), Pai Assumano<sup>144</sup> (1880-?) e Cipriano Abedé de Ogum (?-1933).

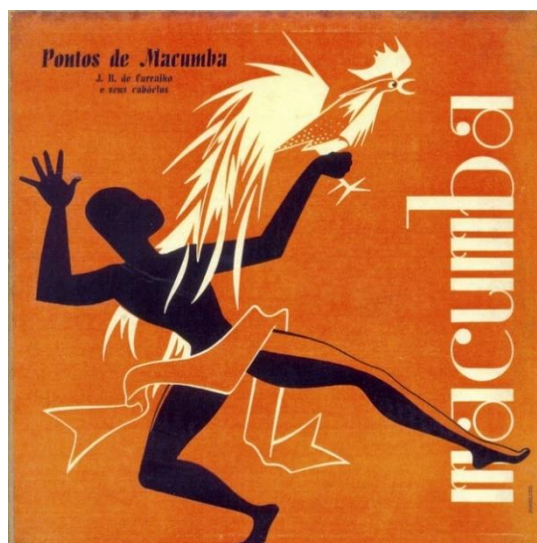
---

<sup>142</sup> Em artigo publicado em inglês pelos historiadores Caroline Veira e Farlen Nogueira sobre a canção General da Banda e suas conexões com as circularidades culturais, sociais e identitárias do Atlântico Negro pensando as atuações artísticas de Tancredo da Silva Pinto, Getúlio Marinho e Patrício Teixeira (1893-1972): “Looking at the artistic performances of Tancredo da Silva, Getúlio Marinho and Patricio Teixeira allows us to conclude that religion inspired them to express themselves musically, demarcating the presence of the sacred in their professional activities and thus contributing to the social circulation of African-Brazilian symbologies”. VIEIRA, Caroline Moreira, NOGUEIRA, Farlen. The Generals of the Band: Music and the Black Diaspora in the Carioca Artistic Scene. *Studia Religiosa* 51 (4) 2018, p. 245.

<sup>143</sup> João Alabá tinha seu terreiro na rua Barão de São Félix, próximo ao famoso cortiço Cabeça de Porco. Seu terreiro ficou famoso por confirmar Tia Ciata de Oxum como yalorixá. Foi iniciado na Bahia, há uma querela historiográfica se teria morrido em 1924 ou 1926, tendo sua casa de Candomblé fechada. Após isso, Dona Pequena d’ Oxaguã e seu marido Vicente Bankolê herdaram os assentamentos de Alabá e com a ajuda de Yá Davina (personagem importante na história da formação do Candomblé no Rio de Janeiro) inauguraram outro terreiro, primeiramente no bairro de Bento Ribeiro (Zona Norte do Rio de Janeiro) e depois é transferido para o município de Mesquita (Nova Iguaçu), Baixada Fluminense, em 1993, com o nome de Casa Grande de Mesquita.

<sup>144</sup> O nome “Assumano” é o brasileiroamento do antropônimo Ansumane ou Ussumane (do árabe Othman ou Utmân), usual entre muçulmanos da antiga Guiné Portuguesa. LOPES, Nei. *A presença da música africana na Música Popular Brasileira...* p. S/N.

## IMAGEM VIII



*Pontos de Macumba - J. B. de Carvalho e Seus Caboclos (Musidisc, 1956)*

Segundo a pesquisadora Fernanda Epaminondas Soares, da Universidade Federal Fluminense (UFFF), as obras gravadas marcavam, pela primeira vez em chapa fonográfica, pontos rituais de cultos afro-brasileiros. A presença da gravadora Odeon foi importantíssima no sentido de apostar no consumo e circulação de um produto que dialogava diretamente com os novos ares das políticas públicas do Estado sobre as relações raciais da nação brasileira, uma vez que estamos falando do último país a abolir a escravidão negra nas Américas e dono de um projeto de embranquecimento de fôlego com raízes oficiais no século XIX e intensificado nas primeiras décadas da república. Uma das interpretações para esse fenômeno está em entender que a indústria fonográfica assumia nova etapa frente à produção dos diversos músicos que se arriscavam neste meio muito disputado, nesse caso, essencialmente falando dos músicos negros. Para a autora, o gênero “macumba” foi uma conquista desses artistas, tendo suas “macumbas” e/ou “pontos de macumba” reconhecidas e legitimadas por uma das instituições centrais da sociedade moderna capitalista industrial: o mercado<sup>145</sup>.

Uma análise breve já nos mostra a existência de uma verdadeira rede de articulações e contatos entre agentes do mundo do samba e do universo das religiosidades de matrizes afroameríndias que envolvida personalidades do naipe de Mano Eloy, Getúlio Marinho, Tata Tancredo, José Alcides, J. B. de Carvalho, entre outros nomes. Espaços como os terreiros das escolas de samba, sedes de blocos de carnaval, centros e tendas espíritas e barracões de candomblé foram encruzilhadas marcadas por encontros importantes que devem ser revisitados para construção de uma narrativa da formação histórica da sociedade brasileira

---

<sup>145</sup> SOARES, Fernanda Epaminondas. *Getúlio da Silva Marinho comemora com a República*. Artigo publicado no site Humanas: Pesquisadoras em Rede em 12 de Novembro de 2020, disponível em: <https://www.humanasrede.com/post/get%C3%BAlio-marinho-da-silva-comemora-com-a-rep%C3%BAblica?fbclid=IwAR3KyE9ucKvvNrb8oiYsw1M6RCoxCX0imfKnyGeVd0bh5UrqU-ox5ZoRNGI>. Acesso em: 15 nov. 2022.

com mais densidade e alcance explicativo da nossa realidade cotidiana. Esses homens agiram no sentido da construção e/ou integração em instituições que conseguissem efetivar conquistas minimamente reais para a melhoria da vida das comunidades das quais eram ligados afirmando-se, assim, como sujeitos da sua própria história mesmo em contextos de correlações de forças desfavoráveis e desproporcionais advindas das lutas de classes e do racismo estrutural brasileiro – entre outras variáveis.

### 2.3 Tancredo da Silva Pinto: um Sambista e Articulador Político

A instituição criada pelas comunidades de sambistas que traria consigo o papel de fazer representá-los através da sua própria organização foi a Escola de Samba. Sobre o processo de surgimento das agremiações nas décadas de 1920/1940, a questão da aproximação com o Estado durante os governos Vargas sempre é lembrada. Na maioria das vezes, contudo, numa visão que valoriza um eixo de transformações de cima para baixo com pouco espaço para a atuação dos sambistas além da ausência de lembranças mais diretas acerca da discriminação e repressão à época e as remanescentes. Nesta breve seção, vamos apresentar uma perspectiva na qual os sambistas aparecem como sujeitos nesse emaranhado de relações de forças e interesses. Tancredo da Silva foi uma dessas personagens que protagonizaram momentos de tensão, conquistas, associação e negociação entre os sambistas e esferas da sociedade civil e do Estado exercendo suas *cidadanias*<sup>146</sup> como Paulo Benjamin de Oliveira (*Paulo da Portela*, 1901-1949)<sup>147</sup>, João Casemiro (*Calça Larga*, 1908-1964)<sup>148</sup> e José Gomes da Costa (*Zé Espinguela*, 1890-1945)<sup>149</sup>.

Segundo Simas e Mussa, documentos como a carta enviada para o então prefeito Pedro Ernesto (1884-1942) por Flávio Paulo da Costa em nome da União de Escolas de Samba (UES), organização fundada em 6 de setembro de 1934 com assinatura de 28 agremiações, nos mostram questão da obrigatoriedade dos temas nacionalistas recomendada pelos próprios sambistas. Sérgio Cabral publicou esta carta em obra importante sobre o tema, porém, não deixou referências de onde teve acesso ao documento. A carta foi respondida três dias depois pela Prefeitura – uma resposta rápida sabendo do tempo institucional de trâmite dessas correspondências. A ordem era direcionar dois contos e quinhentos réis para as 25

---

<sup>146</sup> “Alijados da sociedade política, esses agentes políticos passaram a atuar na sociedade civil na expectativa de conquistarem e assegurarem direitos e o status de cidadãos, fazendo do samba seu efetivo instrumento político. A partir da mediação cultural, eles se inseriram diretamente no debate sobre identidade nacional, mas, mais especificamente, sobre os significantes raciais presentes no samba”. SANTOS, Pedro Henrique Souza dos. Discursos sobre o samba: ressignificações na construção da identidade nacional no Rio de Janeiro da Primeira República. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, RJ, N. 22, 2022, p. 22.

<sup>147</sup> FARIAS, Elias. Paulo da Portela: um herói civilizador. *CADERNO CRH*, Salvador, n. 30/31, p. 177-238, jan./dez. 1999.

<sup>148</sup> REIS, Thomas. *Joaquim Casemiro, o Primeiro da Dinastia Calça Larga no Oyó Tijucano*. 2021. Disponível em: <https://sal60.com.br/sal60/2021/01/27/casemiro-calca-larga/>. Acesso em: 12 mai. 2023.

<sup>149</sup> OLIVEIRA JÚNIOR, Mauro Cordeiro de. Carnavalescos e Escolas de Samba SA: Produção Simbólica, Indústria Cultural e Mediação. *CSONline - REVISTA ELETRÔNICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, (N. 24), 2017.

escolas que iam participar do concurso organizado pelo jornal *A Nação* (RJ), em 1935, através da instituição da UES. A *Vai Como Pode*, embrião da futura G.R.E.S. Portela ganhou com o desfile *O Samba dominando o mundo*.<sup>150</sup>

O umbandista e compositor Tancredo Silva, como veremos melhor adiante, foi um dos articuladores e importantes nomes nesse processo. Diziam ainda que essas instituições deveriam se tornar “núcleos onde se cultiva a verdadeira música nacional, imprimindo em suas diretrizes o cunho essencial da brasilidade”<sup>151</sup>. Era clara a apropriação dos ideais *nacionalistas*<sup>152</sup> que rondavam não só o Brasil, mas a América Latina no período Entre Guerras (1919-1938), por parte dos sambistas e a sua utilização no combate à repressão e a vulnerabilidade social do seu povo nas periferias e favelas. Representações institucionais, dentro dos quadros de atuação política moderna que vinha se tornando cada vez mais referência para o Estado brasileiro varguista no período com suas federações, confederações, uniões, sendo acionadas para defender interesses de classe e raça da população socialmente considerada não-branca, majoritariamente negra, do Rio de Janeiro frente ao Estado.

Existia um clamor das camadas médias e altas da sociedade carioca das primeiras décadas dos Novecentos por maior controle dos festejos populares que iam tomando a cidade como os cordões, blocos e ranchos, este último inclusive gozava de uma boa reputação perante autoridades – fator importante para entendermos muitos os motivos das escolas de samba dialogarem muito com as características de cortejo, organizacionais e estéticas dessas associações carnavalescas. A grande novidade da cena cultural popular que mudaria o paradigma do que estava sendo feito foi a inovação rítmica: o samba de sambar, cujo locus da geografia do samba na década de 1920 era a região do Estácio. As escolas de samba, então, vão dialogar com essa tradição na cultura da cidade criando estratégias visando a integração das instituições e dos sambistas no novo ideal de nação, ao mesmo tempo, em que se demandavam melhorias para seus locais de habitação.

Afinal, como lembram Mussa e Simas, já havia “uma tendência de usar os cortejos carnavalescos para promover certa pedagogia do amor ao Brasil, anterior até mesmo à fundação das primeiras escolas de samba”<sup>153</sup>. O procedimento de responder em apenas três dias a carta enviada pela UES e em seguida liberado a quantia mostra que o governo tinha o interesse em estabelecer essa relação. A cultura dos populares cariocas em seus morros, cortiços e subúrbios agora poderia ser utilizada como publicidade da brasilidade desse novo

---

<sup>150</sup> SIMAS, Luiz Antonio, Mussa, Alberto. *Samba de enredo: história e arte...* p. 17.

<sup>151</sup> Idem.

<sup>152</sup> “A nação, desde o início, se pretende eterna. Contudo, tem configurações e conteúdos variados no curso da história, que vão desde óbvias mutações territoriais ao desenvolvimento de seu povo. O sentimento de pertinência à nação varia e se torna, progressivamente, complexo. São interativas a percepção da nacionalidade, a exposição do orgulho nacional e a autoestima do cidadão. Isso torna difícil falar de nacionalismo no singular”. LESSA, Carlos. Nação e Nacionalismo a partir da experiência brasileira. *Estudos Avançados*, 22 (62), 2008, p. 238.

<sup>153</sup> SIMAS, Luiz Antonio, Mussa, Alberto. *Samba de enredo: história e arte...* p. 17.

Estado produto da industrialização e urbanização. As camadas médias, os populares, a intelectualidade modernista, a imprensa e a indústria fonográfica. A todos esses atores era interessante naquele momento a oficialização do samba e do carnaval. Um dos principais nomes ligados a esse processo de legitimação junto às escolas foi o interventor do Distrito Federal Dr. Pedro Ernesto.

O destinatário da carta da UES foi médico pessoal da família de Getúlio Vargas e gozava de popularidade entre as classes populares por movimentações como a oficialização do carnaval pelo Estado em 1935 com o apoio do jornal *A Nação* (RJ). Tinha o carinho dos moradores de favelas por estar com eles em casos de melhoria de equipamentos urbanos e tentativas de remoção por proprietários de terras e grileiros na década de 1930. Era tido como um dos homens públicos de confiança do povo. Pedro Ernesto ainda seria perseguido pelas forças governistas, depois de criticar duramente o fechamento da Aliança Nacional Libertadora (ANL) e sob a acusação de participar do planejamento dos levantes comunistas em 1935 – em Natal, Recife e no Rio de Janeiro. Diziam as más línguas que sua figura ganhava cada vez mais popularidade e esse crescimento contrastava com o investimento do governo na imagem pessoal de Vargas: um dos elos entre o samba e o Estado acabou preso.

Lá permaneceu por mais de um ano. Um carro da UES saiu em cortejo pela cidade no dia da sua liberdade. Ainda voltou para trás das grades após do golpe do Plano Cohen em 1937 por três meses até se afastar da política. Sua trajetória e a relação com a cultura popular foi cantada pela G.R.E.S. Unidos de Cosmos em samba-enredo de 2009. As escolas perdiam um dos seus importantes mediadores frente ao Estado no momento da oficialização do carnaval, legitimação e divulgação do samba em âmbito nacional. Após percorrer este caminho de muitas lutas e negociações com Aaulfo Alves (1909-1969), Benedicto Lacerda (1903-1958), Wilson Batista (1913-1968), Pixinguinha (1897-1973), Heitor dos Prazeres, Pedro Ernesto e as escolas de samba com suas instituições podemos acompanhar a intensa movimentação dos sambistas e a extensa rede de interesses, espaços, organizações, mediadores, personagens e demandas envolvidas no processo pelo reconhecimento e legitimidade por essas pessoas que compunham o mundo do samba. Cada vez mais difícil, assim, olhar apenas pelo prisma do Estado e/ou do mercado para compreender esse contexto.

Cidadãos de direitos políticos e culturais plenos, representação na nova ideia de nação que estava sendo construída e divulgada pelo Estado no imaginário social brasileiro, melhorias diretas nas suas condições de moradia, estabilidade financeira, paz e benesses para a favela ou bairro e combater o preconceito racial e social. Ansiavam um Brasil novo, experimentaram a sensação de parecer se afastar do passado recente da repressão e visualizar de leve um futuro melhor e com possibilidades inéditas, posição extremamente moderna desse presente sob a tutela autoritária da Era Vargas. Lutaram para estar inseridos e representados nessa novidade. Talvez por isso, os brasileiros e, principalmente, os moradores

do Rio de Janeiro nas décadas de 1930 a 1960, estavam mudados em comparação há décadas passadas como registraram Orestes Barbosa (1893-1966) no clássico *Samba: sua história, seus poetas e seus cantores* (1933) e Francisco Guimarães em *Na Roda do Samba* (1933).

Dentro do mundo do samba, observamos a postura de Tancredo da Silva buscando a defesa dos interesses dos sambistas e a presença do grupo no imaginário cultural nacional. Em determinado momento, contudo, o sambista e outras lideranças que estavam na FBES, fundada em 1947, como Eloy Antero Dias foram acusados de cooptação e de se vincularem a grupos de direita por membros da União Geral das Escolas de Samba (UGES) até a fusão das duas entidades em 1952. Exatamente nesses momentos de atritos, temos que analisar os parâmetros e conceitos acionados nessa *Guerra Fria do Samba*<sup>154</sup>. O contexto internacional era tenso com a eclosão Guerra Fria após a Segunda Guerra Mundial e seus ecos na América Latina. O sinal vermelho soou quando no dia 15 de novembro de 1946 a *Tribuna Popular* (RJ)<sup>155</sup> organizou um desfile das agremiações no Campo de São Cristóvão (Zona Norte, RJ) em comemoração à Proclamação da República<sup>156</sup>.

A vitória do desfile ficou com a extinta Prazer da Serrinha, que ganhou com samba-enredo de Décio Antônio Carlos (*Mano Décio da Viola*, 1909-1984) sobre o Cavaleiro da Esperança: o líder comunista Luis Carlos Prestes (1898-1990). O chefe de polícia Cecil Borer (1913-2003) e o prefeito Hildebrando de Araújo Góis (1899-1880) com auxílio de políticos teriam idealizado uma entidade que rivalizasse com a UGES e sua representatividade junto às agremiações. No dia 02 de janeiro, então, era criada a FBES pretendendo esvaziar a chamada nos círculos conservadores “União Geral das Escolas Soviéticas”. Periódicos como o *Correio da Manhã* (RJ) e *A Manhã* (RJ) apoiaram a fundação. Tancredo Silva e Mano Elói enfileiravam a nova instituição que visava gerir os interesses dos sambistas, das escolas de samba, da organização de desfiles e repasses de verbas oficiais.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> “Em 1939, a entidade mudava o nome para União Geral das Escolas de Samba (UGES). Certamente por influência do clima então reinante, uma rotina de perseguições instaurava-se em sua gestão, do que foi prova a cassação de Paulo da Portela do cargo de membro do Conselho Fiscal (...) No ano seguinte, o jornal *Tribuna Popular*, órgão do Partido Comunista do Brasil, organiza o concurso para a escolha do Cidadão Samba. Preocupado com essa aproximação, o poder público teria resolvido influir, fomentando cisões no seio da entidade representativa. É nesse momento que surge a Federação Brasileira das Escolas de Samba (FBES). O fim dos anos 1940 e o início da década seguinte são marcados por mais uma dissensão entre as entidades que reuniam as escolas, em decorrência do jogo político que envolvia a disputa pela subvenção pública anualmente concebida às agremiações (...) Em 1950 foi criada a União Cívica das Escolas de Samba (UCES), que também passou a receber apoio oficial da prefeitura (...) Essa ciranda envolvendo siglas e disputas por subvenção só acabou em 1952, quando a UGES e a FBES fundiram-se, dando origem à Associação das Escolas de Samba do Brasil”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 112-113.

<sup>155</sup> “Examinando a documentação formada pelo conjunto de reportagens e artigos da *Tribuna Popular* (RJ), fica bastante claro o apelo do referido veículo à conscientização daquelas massas, de que elas têm papel fundamental na cultura (através de seu samba) e principalmente na economia e na política do país, e que não podem se conformar com a sua progressiva marginalização política e social”. GUIMARÃES, Valéria Lima. *O PCB cai no Samba: os comunistas e a cultura popular (1945-1950)*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 2009, p. 58.

<sup>156</sup> Idem, p. 112-113.

<sup>157</sup> TURANO, Gabriel da Costa. *UES, UGES, FBES, UGESB, CBES e AESB! Que carnaval é esse? As instituições carnavalescas no processo de formação e agigantamento das escolas de samba entre os anos de*

Na disputa envolvendo sambistas, órgãos de imprensa, políticos locais, entre outros sujeitos e instituições, as provocações e calúnias faziam parte do repertório de alfinetadas. Um texto da *Tribuna Popular* (RJ) datado em 24 de janeiro de 1947, entre as inúmeras denúncias que o presidente da UGES Servan Heitor de Carvalho, um dos fundadores da G.R.E.S. Unidos de Vila Isabel, levanta em relação aos bambas que estavam de frente na FBES, aparece um comentário a respeito da instituição *Arte e Música* fundada por Tancredo da Silva<sup>158</sup>:

Envolvido na entidade arapuca: Eloy Antero Dias (Mano Elói), Tancredo Silva, Eduardo dos Santos Teixeira e outros (...) Tancredo Silva é o dono de uma empresa – Arte e Música – que destina a encaminhar cantores de música popular para o rádio. Para esta empresa são arrastadas mocinhas humildes que, iludidas com as promessas de “seu” Tancredo aí deixam todas as suas economias.<sup>159</sup>

Além dessas citações, a instituição mereceu um texto extramamente respeitoso no *Jornal Quilombo* (RJ) em 1950 por parte do intelectual, artista e militante dos movimentos negros organizados no Brasil desde a década de 1930, o ex-senador da república Abdias Nascimento (1913-2011). A representação da instituição neste periódico importante para o debate política da comunidade negra no Distrito Federal, entretanto, é totalmente diferente daquela divulgada por Servan de Carvalho. Parte da noção de que Tancredo da Silva e José Alcides<sup>160</sup>, apresentados como responsáveis, estariam reagindo a uma cenário midiático brasileira nas décadas de 1940 e 1950 marcado pela exclusão dos artistas negros e populares das melhores rendas do meio do rádio e da publicidade à época. Mais uma vez, a faceta de articulador da nossa personagem vem à tona e se torna apreensível a partir da análise da fonte.

Seu discurso guarda um tom de resistência, pois, o mundo do samba estaria vivendo uma maré de transformações nas quais os sambistas precisavam defender seus interesses: “o samba tornou-se algo complexo, as associações se multiplicam, os interesses da indústria e do comércio da música atiram uns contra os outros”<sup>161</sup>. O jornal que circulou entre 1948 e 1950, abriu espaço para iniciativa dos compositores em matéria com o título *Os Compositores Defendem Seus Interesses*, quem mais estaria saindo perdendo com essa situação seria, então,

---

1935 e 1953. Tese de Doutorado Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes, 2017, p. 157.

<sup>158</sup> LOPES, Nei. *A presença da música africana na Música Popular Brasileira...* p. S/N.

<sup>159</sup> *Tribuna Popular* (RJ), 24 de janeiro de 1947.

<sup>160</sup> Além de ter sido funcionário público da Prefeitura do Rio de Janeiro “foi motorista do então General Ângelo de Mendes de Moraes (1894-1990), que foi envolvido no escândalo junto a Carlos Lacerda (1914-1977), no caso que ficou conhecido como ‘atentado da Rua Toneleros’, de 1954, evento que acelerou a pressão sobre o governo Vargas em 1954, culminando, junto a outros fatores, no suicídio do presidente em 1954. Ao que parece, José Alcides acabou sendo inocentado no caso, apesar de ter afirmado, segundo o jornal, que o general Mendes de Moraes teria o sondado sobre a possibilidade dele executar Carlos Lacerda. Posteriormente, o caso acabou sendo arquivado”. Episódio no mínimo intrigante, ainda mais quando ficamos sabendo que Tata Tancredo foi prestar depoimento na Política Técnica com testemunha do parceiro de composição e articulação, ver: NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “O Papa da Umbanda Omolocô”: *Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*... p. 72.

<sup>161</sup> *Jornal Quilombo* (RJ), 1950.

“a nossa música popular, é o samba, fruto legítimo da sensibilidade do negro”<sup>162</sup>:

Os responsáveis pelas entidades de samba compreenderam que é necessário dar um novo rumo às suas atividades, tomar uma posição diferente, em face da realidade. Daí o nascimento da escola de samba 'Arte e Música', fundada por esses dois autênticos 'azes' da música do nosso povo que são os compositores Tancredo Silva e José Alcides, os vitoriosos autores de 'General da Banda'. Mais do que uma simples escola de samba, a 'Arte e Música' é uma associação de finalidades artísticas e culturais, com o objetivo, também, de amparar o artista.<sup>163</sup>

Dentro da FBES atuou ativamente chegando a ser a Presidente do Conselho Deliberativo, como anunciava o jornal *A Manhã* (RJ) em 10 de dezembro de 1950<sup>164</sup>, sendo substituído posteriormente por Mano Elói na presidência. Inclusive, durante o ano de 1951 o jornal *A Manhã* (RJ), principal órgão de imprensa do governo durante o Estado Novo, publicou diversas matérias sobre a FBES. A aproximação com os governos varguistas vinha dos tempos da União das Escolas de Samba (UES), quando estava sempre atento às possibilidades de negociação para melhorias nas suas comunidades, verbas para suas instituições e voz para as escolas de samba. Os sambistas foram sujeitos da sua própria história mesmo em contextos de intervenção do Estado em diversas esferas da sociedade.<sup>165</sup>

A *Gazeta de Notícias* (RJ), em 28 de janeiro de 1942 publicava uma foto em que aparece Tancredo Silva representando a UES junto de Mano Elói em diálogo com o juiz Alfredo Rusci na ocasião em que “as lideranças do samba anunciaram uma apresentação das escolas de samba no campo do América F.C” visando a arrecadação de donativos para crianças carentes. Durante a reportagem, “os sambistas argumentaram que se o juizado era um verdadeiro 'Quartel General da pobreza nos morros’, os generais do samba não podiam faltar com sua contribuição”<sup>166</sup>. A simples presença da comitiva de sambistas colocava sobre os ombros de Vargas o preço da contrapartida do ato divulgado na imprensa e nos órgãos do governo. Mais uma vez, a utilização dos meios institucionais e de aproximação com o Estado como estratégia da parte da nossa personagem<sup>167</sup>.

Entre as décadas de 1940 e 1960, observamos Tancredo da Silva Pinto atuando como

---

<sup>162</sup> Idem.

<sup>163</sup> Idem.

<sup>164</sup> *A Manhã* (RJ), 10 de dezembro de 1950.

<sup>165</sup> TURANO, Gabriel da Costa. *UES, UGES, FBES, UGESB, CBES e AESB! Que carnaval é esse? As instituições carnavalescas no processo de formação e agigantamento das escolas de samba entre os anos de 1935 e 1953...* p. 141.

<sup>166</sup> SILVA, Sormani da. Mano Elói e o samba na dinâmica da cultura negra brasileira: um semeador de escolas de samba. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p. 103-115, nov. 2015, p. 53.

<sup>167</sup> Esse silenciamento pode ter ligações com a adoção por parte destes nomes da institucionalização como forma de luta por reconhecimento e direitos sociais. Além do fato de terem se aproximado do governo nos tempos conhecidos como a Guerra Fria do Samba enquanto outros nomes estavam na UGES mais próximos ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) e ao jornal *Tribuna Popular* (RJ), ou seja, à atuação das instituições e partidos de esquerda. Como não temos fontes ainda para sustentar esta linha argumentativa, voltaremos à questão em textos futuros sobre a trajetória de Tancredo Silva Pinto e suas articulações no mundo do samba carioca.



um importante nome no mundo do samba no quesito da representatividade dos interesses do povo do samba e suas comunidades frente ao Estado, principalmente, mas também com outras organizações políticas, econômicas ou sociais. Consultando a imprensa carioca nós encontraremos convites para feijoadas em agremiações como a G.R.E.S. União de Vaz Lobo<sup>168</sup>, notícias suas em reuniões para organização dos antigos desfiles na Avenida Rio Branco<sup>169</sup> e anúncios de viagens de Tancredo da Silva como dirigente e convidado de honra de desfiles de escolas de samba do interior do estado do Rio de Janeiro como Campos dos Goytacazes<sup>170</sup>. O seu maior golaço do ponto de vista artístico, considerando questões de reconhecimento e retorno financeiro, contudo, viria na passagem dos anos 1949 e 1950. Caminhos se abriram de formas intensas promovendo uma reorganização dos *projetos* até então almejados e em construção e novos *campos de possibilidades* de ação social.

O processo de criação do seu maior sucesso *General da Banda* (Continental, 1949), interpretada por Otávio Henrique de Oliveira (*Blecaute*, 1919-1983), embaralha as separações formais entre música, religião e política típicas do pensamento moderno ocidental<sup>171</sup> e desafia trabalhos do campo acadêmico que negligenciam as relações mediúnicas e mágicas inseridas no universo das religiões de matrizes afroameríndias<sup>172</sup>. O contexto era marcado pelo clima de perseguição e *repressão*<sup>173</sup> aos barracões de candomblé, tendas de umbanda e centros mediúnicos populares no Rio de Janeiro, em São Paulo<sup>174</sup> e em vários estados do Brasil na década de 1940 e início dos anos 1950:

... esse episódio passou-se na casa da minha tia Olga da Mata. Lá arriou Xangô, no terreiro São Manuel da Luz, na Avenida Nilo Peçanha, 2.153, em Duque de Caxias. Xangô falou: - Você deve fundar uma sociedade para proteger os umbandistas, a exemplo da que você fundou para os sambistas, pois eu irei auxiliá-lo nesta tarefa. Imediatamente tomei a iniciativa de fazer a Confederação Umbandista do Brasil, sem dinheiro e sem coisa alguma. Tive uma inspiração e compus o samba General da Banda, gravado por Blecaute,

---

<sup>168</sup> *A Manhã* (RJ), 13 de outubro de 1951.

<sup>169</sup> *A Manhã* (RJ), 15 de abril de 1949.

<sup>170</sup> *A Manhã* (RJ), 21 de setembro de 1949.

<sup>171</sup> SIMAS, Luiz Antonio, *Op. Cit.*, pág. S/N.

<sup>172</sup> “A inter-relação entre homens e espíritos é o pão de cada dia dos médiuns e do cotidiano das casas religiosas: “abraçou o preto-velho”, “soube pelo Caboclo o que lhe foi feito”, “pagou para o Tranca-Rua uma dívida antiga...” e assim por diante, envolvendo certas vezes revelações dramáticas, como, por exemplo, quando um médium diz que foi “o seu exu” que “matou ela, a amante do seu marido”. A agência atribuída aos espíritos em uma grande medida escapou das redes de sentido traçadas pelos antropólogos e junto com esta também se ausentaram desse campo analítico as relações de poder e de gênero nas quais interfere”. BIRMAN, Patrícia. *Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005, p. 407

<sup>173</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 29 e 30 de setembro de 1963.

<sup>174</sup> Consultando, essencialmente, o acervo do *O Estado de São Paulo* (SP) durante o período de 1876 a 1982 a historiadora Maria Helena Concone assinala: “Antes de 1953 encontramos na imprensa a notícia de feroz campanha movida pela Delegacia de Costumes (campanha que está longe de ser apenas Paulistana ou Paulista) contra as diversas manifestações batizadas de ‘magia negra’, ‘feitiçaria’, ‘baixo espiritismo’ e ‘macumba’”. CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica. Revista Proj. História*, São Paulo, (7), Fevereiro, 1987, p. 41.

que me deu algum dinheiro para dar os primeiros passos em favor da Confederação Umbandista do Brasil.<sup>175</sup>

Sucesso estrondoso no carnaval de 1950. Em pouco tempo a cidade toda cantava e os jornais noticiavam, como o *A Manhã* (RJ) em 17 de dezembro de 1949 dizia que a canção “já se tornou popular”<sup>176</sup> depois da gravação de *Blecaute* (Continental). Em *General da Banda*, utilizou referenciais tanto do mundo religioso como também a “banda”, um dos golpes de pernada típico das rodas de batuque carioca que inundavam o seu Morro do São Carlos. Nas apresentações, o cantor Blecaute desfilava seu traje militar, incrementando a *performance*<sup>177</sup> da música que fazia alusão a Ogum, orixá da guerra, vencedor das demandas e dos metais sincretizado com São Jorge na religiosidade popular de grandes cidades brasileiras como o Rio de Janeiro. Depois da popularidade nas rádios, palcos, ruas e nos terreiros e tendas espíritas, Blecaute nunca mais deixou de ser o General da Banda por onde passou e Tata Tancredo entrou para o hall dos compositores de grande sucesso no mundo do samba e da música popular do século XX.

#### IMAGEM IX



Blecaute (Arquivo Nacional, RJ, 1973)

As práticas religiosas e culturais, então, envolvem-se numa circularidade cultural responsável por trocas, atualizações, contribuições e modificações quando esse grande caldeirão de religiosidades dará o caldo das experiências dos migrantes do Vale do Paraíba, Minas Gerais, Espírito Santo, estados do Nordeste, outras localidades e outros países na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Não podemos esquecer que as conhecidas em finais do século XIX e início do século XX como *macumbas cariocas*, cultos religiosos de matrizes afroameríndias com influências do catolicismo popular e do

<sup>175</sup> Apud LOPES, Nei. *A presença da música africana na Música Popular Brasileira...* p. S/N.

<sup>176</sup> *A Manhã* (RJ), 17 de dezembro de 1949.

<sup>177</sup> HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais...* p. 335-352.

kardecismo francês, alvo de estudo de pesquisadores como Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino, reconhecidas pelas suas influências culturais de origem bantu como a centralidade da linha das almas (antepassados) em seus cultos e a presença das inkises, ao lado dos orixás e voduns da África do Oeste, compunham o repertório de representações, práticas, linguagens, simbolismos e sonoridades que cercavam a experiência de Tata Tancredo.<sup>178</sup>

Chegou general da banda ê ê  
Chegou general da banda ê a  
Chegou general da banda ê ê  
Chegou general da banda ê a

Mourão, mourão  
Vara madura que não cai  
Mourão, mourão, mourão  
Catuca por baixo que ele vai

Mourão, mourão  
Vara madura que não cai  
Mourão, mourão, mourão  
Catuca por baixo que ele vai

Chegou general da banda ê ê  
Chegou general da banda ê ê  
Chegou general da banda ê a  
Chegou general da banda ê ê<sup>179</sup>

Essa relação umbilical entre o mundo religioso, do samba e do carnaval carioca não vem hoje. Os pesquisadores do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Lucas Bártolo e Renata Menezes vêm produzindo etnografias<sup>180</sup> nos últimos anos utilizando principalmente os enredos, toques de baterias e hierarquias internas das agremiações para sustentar que essa correlação se retroalimenta entre o sagrado e o profano nos desfiles e cotidianos das escolas de samba enquanto instituições sociais e culturais na cidade. Em livro recente sobre o tema, vêm ressaltando as ligações dos “sons das macumbas e batuques cariocas”<sup>181</sup> com “a herança festiva dos cortejos processionais, tais como os festejos da Senhora do Rosário, os ternos de Santos Reis, os afoxés vinculados aos candomblés e as procissões religiosas católicas”<sup>182</sup>.

Sobre a mesma composição, sucesso que marcou o século passado tendo boa

---

<sup>178</sup> “No início do século XIX a macumba era ritualmente pobre e muito próxima da estrutura do culto praticado pelos bantos [grifos meus], no qual invocavam os espíritos dos antepassados tribais. Os orixás nagôs ainda não haviam assumido um papel mais importante no culto. Foram lentamente introduzidos a partir do crescimento do prestígio do candomblé.” OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008, p. 76.

<sup>179</sup> TodaAmérica Música LTDA. Certificado – C.E.N.S., n. 1078. LARÊDO, Salomão. *Os Sátiro de Melo: história de família musical*. Belém: Salomão Larêdo Editora, 2003, p. 105.

<sup>180</sup> “Essas festas não são tomadas como um objeto natural, explicável em si mesmo, e também não são tratadas como mero epifenômeno de relações sociais. São, sim, entendidas como um objeto construído a ser explorado a partir de algumas dimensões de articulação, como quanto às formas de sociabilidade, à noção de pessoa, ao universo das artes ou a questões de patrimônio.” MENEZES, Renata; BÁRTOLO, Lucas. *Quando Devoção e Carnaval se Encontram...* p. 97-98.

<sup>181</sup> Idem, p. 99.

<sup>182</sup> Idem.

repercussão no exterior, há outra versão menos conhecida para a origem da sua inspiração encontrada nas memórias do Carlão do Peruche, o Cardeal do Samba ícone entre os bambas de São Paulo, publicada em livro recente pelo historiador Bruno Baronetti. Segundo essa narrativa, os versos vinham da turma dos engraxates que se destacava na tiririca na região da Sé e da Praça da República. Nomes como Café e o Cafezinho, dois irmãos, eram famosos por serem difíceis de derrubar. No meio disso tudo, rolava uma roda de samba improvisada. Entre as “quadrinhas que cantávamos durante essas rodas” estava o refrão do sucesso de Tata Tancredo: “Chegou o general da banda ê, ê/ Chegou o general da banda, ê á/”<sup>183</sup>.

#### IMAGEM X



Blecaute em Festa chamada *Noite em Beirute* na Boate Freds em Copacabana (Zona Sul, RJ, 1959)

Com o grande sucesso da música e a sua razoável arrecadação dos direitos autorais dividida com os parceiros José Alcides e Sátiro de Melo, proporcionou um fôlego inicial para a organização que começava seus primeiros passos com poucos recursos e com um cenário difícil pela frente com as repressões policiais e preconceitos<sup>184</sup>. Em consultas à Hemeroteca da Biblioteca Nacional (Fundação Biblioteca Nacional), disponível gratuitamente online, encontramos muitas referências a eventos de lançamento da música em bairros do Rio de Janeiro, cidades da Região Metropolitana e do interior do estado, municípios do Sudeste e de outras regiões do Brasil, enfim, as menções são inúmeras. Mesmo sabendo que Tancredo da Silva Pinto não estava necessariamente presente nestes eventos devido outros compromissos e

---

<sup>183</sup> BARONETTI, Bruno Sanches. *O Cardeal do Samba: memórias de Seu Carlão do Peruche*. São Paulo: Liber Ars, 2019, p. 48.

<sup>184</sup> Não podemos esquecer que “a separação, afinal, entre sagrado e profano simplesmente não é pertinente para as concepções de mundo e saberes afro-brasileiros”. SIMAS, Luis Antonio. *A Gramática dos Tambores*. Disponível em: <http://www.pedromigao.com.br/ourdetolo/2015/07/a-gramatica-dos-tambores/>. Acesso em: 01 abr. 2016.

ao fato de ser um dos compositores da canção, não o intérprete mais conhecido da mesma, o sucesso da música e do artista Blecaute pelo Rio de Janeiro e Brasil nos anos 1950 a 1960 mexeu com a caminhada do sambista e sacerdote do Omolokô.

## IMAGEM XI



O *General da Banda* abafou no Carnaval de Novo Hamburgo e Porto Alegre (*O 5 de Abril*, Novo Hamburgo, 11-18 de novembro de 1955)

Assim, a Confederação Espírita Umbandista (1950), à época, foi criada com objetivo de reestabelecer a tradição africana dos cultos umbandistas. Além de proteger os umbandistas e lutar pela liberdade religiosa plena no país, a instituição tinha um caráter normativo e buscava também uma regulamentação das tendas, terreiros e barracões filiados sempre atenta à questão do respeito às leis, aos bons costumes e ao afastamento de teorias políticas materialistas. Além do crescimento das umbandas no Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul durante os anos 1950, por volta de 1966, a popularidade do Tata Ti Inkice era grande nas favelas, subúrbios e periferias cariocas: “Tancredo desenvolvia um trabalho de filiação para sua nova federação, prometia proteção aos eventuais filiados”, além disso, “recomendava uma forma africana para o ritual de Umbanda. Esses filiados e patrocinadores eram quase todos oriundos do setor inferior, de terreiros de estilo africano, muitos deles localizados nas favelas”<sup>185</sup>.

Ao final deste processo de pesquisa, uma das nossas pretensões é fazer com que o nome de Tata Tancredo figure entre os bambas do Morro do São Carlos e arredores do Estácio de Sá sempre lembrados quando falamos da geração do início da República que revolucionou o mundo do samba e da música brasileira: Ismael Silva, Alcebíades Barcelos (*Bide*, 1902-1975), Rubem Barcelos (*Mano Rubem*, 1904-1927), Edgar Marcelino dos Passos, Armando Marçal (1902-1947), Sílvio Fernandes, Osvaldo Caetano Vasques (*Baiaco*, 1913-1935), entre outros. Tancredo da Silva estava entre estes grandes músicos e compositores da

<sup>185</sup> BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio...* p. 23.

turma fundadora da considerada por muitos sambistas como a primeira escola de samba do Brasil: o Deixa Falar (Estácio, 1928-1932) – entendida assim por muitos pesquisadores sobre o tema e, também, pelos sujeitos e instituições tradicionais do mundo do samba embora existam outras interpretações sobre o tema<sup>186</sup>. Depois de tantas décadas de ostracismo, cabe o fortalecimento da memória dessa personagem na construção do famoso *samba de sambar*<sup>187</sup>.

Além disso, observando os sucessos mercadológicos no universo da composição de sambas e macumbas, também, não encontraremos motivos para a perpetuação desse silenciamento em relação a sua presença nesta sociabilidade criativa que marcou a geração dos boêmios e malandros dos anos 1920 e 1930 da região do Estácio de Sá e do Canal do Mangue. O próprio sucesso de *Jogo Proibido* (1936), em parceria com Davi Silva e Ribeiro Cunha, considerado por muitos como o primeiro samba-de-breque, subgênero do mundo do samba eternizado por Moreira da Silva, outro que morou ali do lado no bairro do Catumbi (Centro, RJ), que marcou época na *indústria fonográfica*<sup>188</sup> e nas interpretações altamente performáticas e teatralizadas dos intérpretes que se dedicavam ao gênero nos palcos e auditórios<sup>189</sup>.

Quando falamos de *General da Banda* (1949), então, parceria com um representante de luxo da família Sátiro de Melo e com o importante companheiro da caminhada espiritual José Alcides<sup>190</sup>, não entendemos o silêncio nos almanaques e obras de fôlego sobre o tema em

---

<sup>186</sup> Interessante pontuar que em seu desfile no Carnaval 2023 realizado recentemente, a G.R.E.S. Portela reivindicou seu centenário com uma série de iniciativas divulgadas pelo Departamento Cultural em relação ao evento histórica para o mundo do samba. Segundo a narrativa do enredo, a comemoração está assentada na fundação em 1923 do Conjunto Carnavalesco Oswaldo Cruz “primeiro nome de nossa criação. O primeiro nome da Portela!” sob as égides de Paulo Benjamin de Oliveira (Paulo da Portela), Caetano e Rufino e bençãos de Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião, Oxum e Oxóssi. Na seção do site História, “o Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela foi fundado em 11 de abril de 1923 no bairro de Oswaldo Cruz, Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Sendo a mais antiga escola de samba em atividade permanente, é a única escola que participou de todos os desfiles de escolas de samba da cidade”. Para conferir o enredo da G.R.E.S. Portela de 2023 de autoria dos carnavalescos Renato Lage e Márcia Lage: <http://www.gresportela.org.br/Enredo> . Acesso em: 28 fev. 2023.

<sup>187</sup> FRANCESCHI, Humberto M. *Samba de sambar do Estácio: de 1928 a 1931...* p. 57-67.

<sup>188</sup> “Ramo da indústria cultural dedicado, primordialmente, à produção e comercialização de suportes fonográficos e videofonográficos (discos, LPs, CDs, DVDs). Esboçado no início do século XX, o processo de fixação e comercialização de obras do gênero samba em discos e outros suportes ganhou força com o advento das gravações elétricas, em 1927. Essa conquista, inserida no âmbito da era do rádio, além de alavancar a indústria, levou à profissionalização da música popular e à transformação e diversificação do samba”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 148-149.

<sup>189</sup> “Importante subgênero do samba, de caráter humorístico, sincopado, com paradas repentinas, nas quis o cantor introduz comentários falados. O primeiro grande sucesso nesse estilo foi ‘Acertei no Milhar’, assinado por Wilson Batista e Geraldo Pereira e lançado pelo cantor Moreira da Silva, em 1940. Mas, segundo a versão difundida pelo próprio cantor, a criação dos breques (do inglês *break*, interrupção, pausa) data de 1937, quando o samba ‘Jogo Proibido’ (de Tancredo Silva, Davi Silva e Ribeiro Cunha) foi cantado em um espetáculo popular, com grande efeito histriônico. Moreira da Silva celebrizou-se, então, como o grande nome dessa vertente, na qual também se destacou o cantor Jorge Veiga”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 256.

<sup>190</sup> José Alcides, também, era um reconhecido compositor no mundo do samba e teve parcerias com Nelson Antonio da Silva (*Nelson Cavaquinho*, 1911-1986), José Ribeiro, Biluca, Jaime Portela, entre outros. Até o momento da pesquisa encontramos registros de suas composições em: *Deu Cupim*, composição em parceria com Henricão, lançada em 78 RPM (Continental) e interpretada pelo músico e cantor Caco Velho em 1945; *Mandrake*, composição em parceria com Biluca, lançada em 78 RPM (RCA Victor) e interpretada por Biluca em 1957; *Nome Sagrado*, composição em parceria com Nelson Cavaquinho e José Ribeiro, lançada no LP *Zuzuca*

relação ao nome de Tata Tancredo mesmo após o sucesso estrondoso da música no carnaval de 1950 e nas vendas de fonogramas seja na primeira gravação ou nas suas posteriores. Suas regravações levaram a música até os quatro cantos desse mundo<sup>191</sup>.

Se conhecemos superficialmente algumas figuras como Paulo da Portela, Cartola, Candeia e tantos outros sambistas negros reconhecidos pela mídia e mercado fonográfico, por que não conhecemos suas histórias de vida de forma ampla e profunda, entendendo-os como personagens ativos na construção da história do Rio de Janeiro e do Brasil?<sup>192</sup>

Assim, chegamos ao parágrafo final deste capítulo com aquela sensação de “como assim eu nunca tinha ouvido falar dessa pessoa?”, pois é, como diz o historiador e antropólogo Vinícius Natal, pesquisador vencedor do Carnaval do Rio de Janeiro com a G.R.E.S. Acadêmicos do Grande Rio desfilando com o enredo sobre Exu em 2022, a história dos sambistas ainda aguarda muitas pesquisas. Contornando a questão do choque geracional em relação aos jovens adultos contemporâneos no Brasil, contudo, a ausência de referências sobre o Tancredo da Silva no mundo da música e na indústria cultural alcança volume estrondoso nos ecos do racismo na construção dos cânones artísticos a serem cultuados pela mídia oficial e pelo Estado. O Papa de Umbanda não esteve entre os selecionados pelos setores da cultura e pesquisa que alimentam das narrativas hegemônicas sobre a história do samba e da música popular brasileira embora tenha sido uma figura central na vida política institucional, no microcosmos do samba e nas religiosidades afro-ameríndias no Pós-Abolição.

---

(Okeh/CBS) e interpretada por Zuzuca em 1974; *Sou Eu*, composição em parceria com Henricão, lançada em 78 RPM (Continental) e interpretada por Henricão em 1947; entre outras.

<sup>191</sup> Buscando tratar da influência dos militares de alta patente na vida política brasileira, a historiadora Heloisa Murgel Starling publicou um ótimo texto no site da Revista Serrote n.º 29 partindo da composição em questão e relacionando-a com os episódios recentes da história institucional brasileira, disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/2018/09/general-por-heloisa-m-starling/>. Acesso em: 19 jan. 2021.

<sup>192</sup> NATAL, Vinícius. Quem São Nossos Sambistas Negros? Uma História – ainda – mal contada (Apresentação). *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, 2022, p.12.

## Capítulo 3 – *Zambi Dos Quilombos de Umbanda*<sup>193</sup>: Articulações e Referências no Universo Religioso Mediúnico Afroameríndio no Pós-Abolição

### 3.1 Tata Tancredo (Tata Ti Inkice): um *Intellectual* no Pós-Abolição

O samba não foi o único elemento na construção da vida de Tata Tancredo como homem público na sociedade carioca e brasileira. Referência dentro do culto do Omoloko e atuante no cenário institucional, na imprensa e no mercado editorial, Tata Tancredo construiu sua caminhada e alimentou *projetos*<sup>194</sup> significativos do ponto de vista individual e coletivo atuando como intelectual, sacerdote religioso e representante dos povos de axé em vários momentos diferentes, principalmente, entre as décadas de 1950 e 1970. No último ano, tivemos o lançamento do livro *O Tata Ti Inkice da Omolocô* (2022), do historiador Farlen Nogueira, um dos pesquisadores que fazem parte do time dos *intelectuais*<sup>195</sup> que estão envolvidos no movimento atual de valorização da memória do culto Omolokô no Brasil e da vida de Tancredo da Silva Pinto<sup>196</sup>.

Resultado de uma dissertação de mestrado pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-FFP)<sup>197</sup>, o livro contribui muito para todos aqueles que pretendem se aproximar de episódios importantes da caminhada de Tata Tancredo dentro do desenvolvimento das religiões mediúnicas de matriz afroameríndia durante o século XX no Brasil. Seguindo linhas de interpretação trabalhadas anteriormente por Nei Lopes, Luiz Antonio Simas, Nilma Teixeira Accioli e Ivanir dos Santos, Farlen Nogueira nos coloca em meio ao turbilhão dos debates e produções que permearam, essencialmente, a primeira metade do século XX até os anos 1970. Tancredo da Silva, neste momento, não é o único sacerdote de umbanda, espiritismo ou candomblé que irá se articular para conquistar seus espaços e legitimar seus credos e práticas perante a sociedade brasileira altamente marcada pelo conversadorismo com pitadas liberais e pelo racismo estrutural.

Nomes como Antônio Eliezer Leal de Souza (1880-1948), Woodrow. W. Matta e Silva (1916-1988), Aluizio Fontenelle (1913-1952), Cândido Emanuel Felix, Lourenço Braga

---

<sup>193</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 30 de junho e 01 de julho de 1963.

<sup>194</sup> “Os *projetos* individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de *projetos* diferentes, até contraditórios. Suas pertinência e relevância serão definidas contextualmente”. VELHO, Gilberto. *Trajatória Individual e Campo de Possibilidades...* p. 46.

<sup>195</sup> “Todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais”. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 18.

<sup>196</sup> NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô*. Rio de Janeiro: Autografia Editora, 2022.

<sup>197</sup> NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “*O Papa da Umbanda Omolocô*”: *Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*... p. 104-125.



entre outros, foram grandes referências e em muitos episódios críticos das obras de Tancredo da Silva. Essas interações construíram diálogos por anos incluindo um número significativo de produções no mercado editorial e na imprensa urbana amplamente documentado. Os debates no âmbito da opinião pública deixaram um legado muito rico, inclusive, alguns historiadores apontam essa característica com uma peculiaridade da Umbanda enquanto religião. Devido a sua origem em cultos de matriz afro-brasileira e no catolicismo ibérico, com fortes diálogos com o espiritismo europeu que chega no Brasil nos finais do século XIX e no século XX, a diversidade de querelas ritualísticas, litúrgicas, hierárquicas, enfim, é enorme e propiciou um campo de disputas significativo e com repercussão social durante as décadas de 1940 até 1970<sup>198</sup>.

A existência e atuação do que chamaremos de *intelectuais* das umbandas durante os anos 1940 a 1970 não podem ser negligenciadas, principalmente, porque suas narrativas tinham um alto grau de circulação entre os grupos da sociedade carioca e brasileira seja em veículos da imprensa ou do mercado editorial. Nosso prisma de observação e crítica, contudo, vai se debruçar sobre a construção desses intelectuais como figuras públicas representantes de interesses e valores de grupos de umbandas que se dividiam em “umbanda branca e demanda”, “umbanda omolokô”, “quimbanda”, “espiritismo de umbanda”, “umbanda espírita”, entre muitas outras, e buscavam legitimar seus movimentos no campo da opinião pública visando proteção contra as posturas repressivas existente à época.

Em nossa pesquisa, nos propomos a compreender melhor as movimentações de nomes como Matta e Silva, Fontenelle, Lourenço Braga, Leal de Souza e, finalmente, Tata Tancredo neste *conflito mágico-religioso*<sup>199</sup> de lutas intensas das produções destes homens para universalizarem dentro do mundo do axé suas visões e interesses em relação às memórias, mitos de origem, protagonismos, liturgias, ritualísticas, registros e as outras nuances da Umbanda que tiveram na imprensa, no mercado editorial, nas instâncias oficiais e no espaço público seu campo de batalhas. Buscar as proposições de instituições das quais estes intelectuais eram representantes, apreender os graus de diálogo que guardavam tanto com grupos sociais mais vulneráveis quanto com membros das elites dominantes, analisar seus movimentos e esforços em demandas importantes que se mostram em seus caminhos são parte das nossas atenções do ponto de vista metodológico no trato com as materialidades e imaterialidades selecionadas neste momento da pesquisa.

No caso da trajetória de Tata Tancredo, observamos que a construção da sua postura em relação ao mundo foi marcada pela identificação com as suas comunidades: o

---

<sup>198</sup> ACCIOLI, Nilma Teixeira. *Das casas de dar fortuna ao Omolokô: experiências religiosas de matrizes africanas no Rio de Janeiro: 1870-1940*. Tese de Doutorado em História Comparada Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

<sup>199</sup> ISAlA, Artur Cesar. Conflito mágico-religioso no universo ficcional de um intelectual umbandista da primeira metade do século XX. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 50, maio./ago. 2022, p. 452.

povo do axé, o mundo do samba e a população negra de ascendência da diáspora africana. Além disso, suas articulações institucionais e políticas intensas nas décadas de 1950 a 1970, sejam elas dentro do universo das instituições religiosas, do campo político institucional no qual era uma figura de destaque no Rio de Janeiro ou aquelas do mundo do samba criadas por ele ou das quais fazia parte, o colocam no exercício de um movimento de lutas por direitos históricos silenciados e negligenciados pelas camadas dominantes e pelas políticas públicas do Estado brasileiro.

Um breve mergulho no quadro político, econômico e social do país entre os anos 1930 e 1970 se apresenta como necessário no processo de entendimento dos agenciamentos de Tancredo da Silva Pinto em meio a episódios delicados da história nacional e do Rio de Janeiro. Os contatos entre os mundos do samba a partir das suas composições e ligações políticas com instituições representativa dos sambistas, serão inevitáveis mesmo quando procuramos dar mais destaque, pois, como já trabalhamos anteriormente, os caminhos do samba e do axé no Brasil são estreitamente ligados como pesquisadores e antigos bambas destacam. O mapeamento das principais questões envolvidas no processo de consolidação da Umbanda enquanto religião perante o Estado brasileiro, também, será um dever que não contornaremos para cada vez mais termos condições de interpretar as posições de Tata Tancredo perante a comunidade umbandista.

### **3.2 Omolokô e a *Invenção das Tradições da Umbanda no Brasil*:**

No fim do século XIX, a religião já se tornara um campo de investigação científica. Assim como o mundo físico havia se tornado muito mais um objeto de produção de conhecimento do que de crença, também o mundo das idéias religiosas produziu seus investigadores e mapeadores, visando descobrir classificar e analisar seus conteúdos, discursos e atores. De todo modo, a ambição de explicar o sagrado mediante as categorias do profano é um acontecimento epistêmico da modernidade. Esse processo denota não apenas o desdobramento histórico da separação entre os dogmas da fé e as verdades da razão, como a subordinação da primeira a objeto de conhecimento da segunda. A história religiosa, majoritariamente laicizada, passa a buscar as razões humanas e sociais, e não mais as providenciais e divinas, dos fenômenos religiosos. Ela não mais narrará, por exemplo, a história de santos e milagres, mas buscará explicar em que consiste a santidade e a crença em milagres em determinado contexto social ou antropológico.

Os estudos sobre história religiosa, ou história das religiões e religiosidades, têm crescido e se renovado no Brasil desde os anos 1980, em consonância com as tendências observadas em outros países vizinhos e do Ocidente em geral. Como sabemos, uma das mutações essenciais do nosso tempo, diz respeito ao reconhecimento da centralidade da

cultura na história e na experiência humanas. Com isso, a antropologia, os estudos culturais, as ciências do simbólico e do imaginário ganham um novo impulso como nos aprofundamos na Introdução. Mais que acompanhar a onda, os estudos da religião ocupam um lugar proeminente nesse processo de peso maior do prisma cultural dos saberes do social, o que contribuiu, sem dúvidas, para (re)elaboração de seus objetos, novas propostas metodológicas e a renovação das discussões e debates teóricos.

Nas primeiras décadas do século XXI nas universidades brasileiras, com a crescente especialização dos programas de pós-graduação, consolidam-se áreas e linhas de pesquisa. A fundação de grupos como o GT Nacional de História das Religiões da ANPUH e a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR); a criação, em 2008, da *Revista Brasileira de História das Religiões*; a organização, nos últimos anos, de uma série de importantes encontros, congressos e simpósios; e, principalmente, o incremento da produção bibliográfica, tudo indica o crescimento quantitativo e qualitativo de um promissor campo historiográfico. Destaca-se entre os esforços destes pesquisadores, o busca pelo afastamento dos perigos nefastos do cientificismo, do racionalismo e do intelectualismo sobre o entendimento dos fenômenos religiosos. Essa proposição que ganha contornos mais ou menos intensos dependendo da obra não pretende destruir a razão como elemento de manuseamento dos historiadores, mas sim, contribuir para tornar esta esfera do conhecimento histórico mais propício às dimensões do espiritual e do não material.

Os processos interligados à *invenção das tradições*<sup>200</sup> que envolvem as trajetórias das religiões no Brasil durante o século passado são numerosos e de alcance relevante. Não podemos esquecer que, nas suas primeiras décadas nos Novecentos, o Brasil foi palco de um projeto significativo de *modernização*<sup>201</sup> da sociedade de classes. Os sentimentos de transformações, destruições, construções, novidades e perdas se tornam predominantes em relação ao novo cenário que se apresentava ainda muito carregado, ao mesmo tempo, de resquícios do passado colonial e imperial que gritavam por todos os lados do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, assim como, em outras capitais que também experimentaram esses processos como Manaus, Recife e Salvador. O pesquisador Renato Ortiz da Universidade de São Paulo (USP), em obra clássica sobre o tema, adverte para essa questão e aponta as circularidades entre os grupos e classes sociais no contexto de surgimento da Umbanda enquanto religião produto dessa dinâmica vida urbana no país à época:

(...) a formação da umbanda segue as linhas traçadas pelas

---

<sup>200</sup> “Todavia, todos os historiadores, sejam quais forem seus objetivos, estão envolvidos neste processo [invenção de tradições], uma vez que eles contribuem, conscientemente ou não, para a criação, demolição e reestruturação de imagens do passado que pertencem não só ao mundo da investigação especializada, mas também à esfera pública onde o homem atua como ser político. Eles devem estar a tentos a esta dimensão de suas atividades.” RANGER, Terence, HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições...* p. 27.

<sup>201</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 25.

mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao da nova ordem social corresponde a organização da nova religião (...). O nascimento da umbanda deve ser apreendido nesse movimento de transformação global da cidade.<sup>202</sup>

“Indispensável, é claro, a um correta percepção dos fenômenos religiosos atuais, o conhecimento de seus primórdios não basta para explicá-los”<sup>203</sup>. Em artigo recente, José H. M. de Oliveira, nos propôs um novo olhar mais aguçado em relação chamada “anunciação”<sup>204</sup> da umbanda”: a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio F. de Moraes (1891-1975), numa sessão da Federação Espírita de Niterói (FEN), no dia 15 de Novembro de 1908<sup>205</sup>. Essa narrativa, então, passou a ser hegemônica no Brasil a partir dos anos 1980 até os dias atuais, além disso, o autor defende que em muitos momentos entremeia a realidade com fantasia. Independente das versões em relação à esse ponto, o que nos interessa como historiador são os passos da construção desse momento como um dos elementos centrais do entendimento dos umbandistas em relação a sua origem.

No início da sua caminhada enquanto proposta de religião sistematizada e reconhecida pelas instituições brasileiras, a partir do evento ocorrido em São Gonçalo (RJ), segundo estudos recentes do historiador e professor Artur Cesar Isaia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), os intelectuais da umbanda mais representativos durante as décadas de 1930 e 1940 vão procurar no Estado o seu interlocutor por excelência<sup>206</sup>. Sabendo que estamos falando de Brasil, não custa lembrar que esse período em quase sua totalidade viu na cadeira de presidente do país do gaúcho Getúlio Dorneles Vargas desde os anos pós-Revolução de 1930, passando pelo Governo Constitucional (1934-1937), até chegar à ditadura violenta e modernizadora do Estado Novo (1937-1945). Eram tempos do período entre guerras mundiais, marcados pela crise do capitalismo internacional devido à Crise de 1929 em Nova York e do liberalismo em suas nuances econômicas e políticas, o comunismo e o fascismo eram projetos políticos fortes em seus movimentos.

As décadas de 1920, 1930 e 1940 viram, também, o fortalecimento do nacionalismo enquanto ideologia política aglutinadora de projetos de poder pelo Ocidente e em algumas regiões do Oriente. Com a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Crise de 1929 (EUA) o investimento político e econômico na ideia de internacionalismo ou sistema internacional se

---

<sup>202</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 52.

<sup>203</sup> BLOCH, March. *Apologia da História ou Ofício do Historiador...* p. 58.

<sup>204</sup> O conceito de “anunciação” utilizado num contexto religioso latino-americano e caribenho, sem dúvidas, guarda relações com a passagem bíblica do Anjo Gabriel aparecendo à Virgem Maria para anunciar a vinda do messias: Jesus. Visto que a Umbanda desde seu início em 1908 procura essa aproximação com as religiões de matrizes europeias e brancas como o catolicismo e o espiritismo.

<sup>205</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Caboclo Angélico “Baixa” no Kardecismo para “Anunciar” a Umbanda. *Associação Brasileira da História das Religiões*, 2012, p. 3.

<sup>206</sup> ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 11, n.11, p. 97-120, 1999, p. 107-110.

viu numa sinuca de bico e as soluções para as dificuldades que apareciam tinham suas possíveis soluções no contexto interno dos países e não o contrário. Os ecos dessa força *nacionalista*<sup>207</sup> tiveram influência no cenário brasileiro. No Estado Novo essa postura deu o tom de um governo centralizado nas mãos de Vargas e do Rio de Janeiro enquanto capital, as iniciativas de sacerdotes e intelectuais identificados com as umbandas que estavam na linha de frente do processo de afirmação da sua identidade religiosa flertavam em demasia com os ideais, valores e representações bombardeadas pelos governos varguistas.

Do ponto de vista das religiões de matrizes africanas, a participação de antropólogos e historiadores no I Congresso Afro-brasileiro realizado em 1934 na cidade de Salvador (BA) e o II Congresso Afro-brasileiro ocorrido em Recife (PE) em 1937 foi importante para o reconhecimento da religião como um elemento cultural e para as alianças entre sacerdotes do candomblé e das umbandas com pessoas influentes dentro dos quadros dos modernismos antropofágicos e culturalismos que rondavam na época. Movimentações que, de alguma forma, amenizaram a repressão em determinados espaços. O primeiro congresso, organizado pelo intelectual Gilberto Freyre (1900-1987), um ano depois do lançamento do livro *Casa Grande & Senzala* (1933), foi promovido num contexto político importante de construção das identidades nacionais, momento em que a ideologia da harmonia racial ganhou certa oficialidade no governo Vargas. No centro deste debate estavam a questão racial brasileira, a constituição do corpo-espécie da população e o devir da nação<sup>208</sup>.

Os congressos afro-brasileiros, entendendo suas diferenças, reuniram pesquisadores que manuseavam em seus trabalhos a história, a cultura e trajetórias de pessoas da população negra como objeto de estudo. Parte deles estavam vinculados a órgãos estatais de desenvolvimento e de implementação de políticas públicas. Mapeando a formação dos participantes, temos o destaque da medicina, incluindo a psiquiatria, e da antropologia dos anos 1920 e 1930 para desenvolverem suas pesquisas sobre as populações negras brasileiras. Para nossa preocupação, é valiosa a informação que os acadêmicos dedicaram especial atenção às práticas religiosas. Durante ambos os congressos, religiosos afrobrasileiros

---

<sup>207</sup> “A crise mundial de 1929 desorganiza a hegemonia primário-exportadora e abre espaço para que variados protagonismos convirjam para o propósito do desenvolvimento industrial e urbano. A progressão de dificuldades cambiais dará origem à segunda versão nacionalista, que acusa as filiais estrangeiras de debilitarem a situação externa do Brasil com as remessas de lucros e dividendos, com a ausência de esforço exportador e pouca pesquisa tecnológica e científica no Brasil. Essa versão prevaleceu no formato da política brasileira de petróleo e deu base a uma significativa mobilização nacional a favor do monopólio estatal de petróleo e derivados. O nacionalismo não foi contra a presença estrangeira, porém claramente reforçou o papel do Estado como o sujeito alternativo e principal para o desenvolvimento da nação”. LESSA, Carlos. *Nação e Nacionalismo a partir da experiência brasileira...* p. 254.

<sup>208</sup> “Os artigos foram reunidos em dois volumes: “Estudos Afro-Brasileiros” foi publicado, em 1935, pela Editora Ariel e reuniu 25 artigos com o prefácio do antropólogo Roquette-Pinto; “Novos Estudos Afro-Brasileiros” foi publicado, em 1937, pela Editora Civilização Brasileira e reuniu 18 artigos com prefácio do psiquiatra Arthur Ramos. Em 1988, a Fundação Joaquim Nabuco republicou dezesseis obras que compuseram a “Série Abolição”, entre elas figuraram os dois anais do 1º CAB. Ambas foram reeditadas mantendo as suas versões originais nos volumes VI e VII”. SILVA, Mozart Linhares da; SKOLAUDE, Mateus Silva. I Congresso Afro-Brasileiro (1934), biopolítica e democracia racial: implicações na educação contemporânea. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, Vol. 12, n. 23, Janeiro – Junho, 2020, p. 339.

estiveram presentes nos fóruns como congressistas, fator com alta carga de ineditismo até então<sup>209</sup>. Além disso, abriram seus locais de culto para a visita dos participantes. Historiadores dedicados ao tema entendem que muitos “religiosos viam na aliança com os pesquisadores uma possibilidade de garantir proteção às suas práticas, diante do preconceito e da violência policial dos quais eram vítimas”<sup>210</sup>:

A modernidade que se almejava alcançar com as políticas do governo Vargas não se conjugava com as práticas religiosas vinculadas aos negros, ainda consideradas indícios de uma sociedade arcaica. Nesse período, órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas adotavam normativas no intento de proibir as práticas afro-religiosas. A prisão de praticantes das religiões afro-brasileiras, bem como a apreensão de seus objetos rituais, foi acompanhada da abertura de inquéritos e de processos em que eles eram enquadrados como réus. Um intenso combate contra essas religiões foi instaurado, contribuindo para uma organização de seus adeptos para garantir a realização de seus cultos, não apenas nos estados da região Nordeste, já reconhecidos como fonte de práticas afro-religiosas, como em outros estados da federação.<sup>211</sup>

Com destaque para a figura do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP)<sup>212</sup>, atuante durante os anos do Estado Novo. Órgão central da propaganda e censura da ditadura, que além dos seus compromissos com a valorização do trabalhador e do trabalho no imaginário brasileiro num contexto do Pós-Abolição, construção de uma visão ufanista do Brasil a partir das suas belezas e riquezas naturais, fortalecimento da imagem de Getúlio Vargas como líder do novo projeto de nação, criminalização de condutas sociais e políticas contrárias às orientações do regime e a legitimação da sociedade moderna de massas, veiculava uma narrativa da identidade brasileira assentada no *mito das três raças*<sup>213</sup> e na

---

<sup>209</sup> MORAIS, Mariana Ramos de. Raça, cultura e religião: os Congressos Afro-brasileiros e a Antropologia feita no Brasil nos anos 1930. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2020, p. 2.

<sup>210</sup> Idem.

<sup>211</sup> Idem.

<sup>212</sup> “Esta incumbência recai sobre o Departamento de Imprensa e Propaganda, o DIP, a polícia política de Vargas, tentará estabelecer um padrão cultural para o país, no qual eram estampadas as virtudes do Estado Novo e se buscava silenciar qualquer iniciativa identificada como crítica ao regime autoritário”. GUIMARÃES, Valéria Lima. *O PCB cai no Samba: os comunistas e a cultura popular (1945-1950)*... p. 82.

<sup>213</sup> “O nacionalismo reafirmado na narrativa do Caboclo das Sete Encruzilhadas tem um conteúdo e este é assumidamente fiel à narrativa da origem triádica da nação. Projeta uma nova religião, capaz de celebrar os formadores da nacionalidade, acenando para um interdiscurso bastante próximo ao propalado, tanto pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, através de Varnhagen, quanto pelo assumido pela hierarquia católica da primeira metade do século XX. Não falta o proeminente lugar do branco na narrativa, presente com o jesuíta Gabriel de Malagrida, capaz, inclusive de dotar a nova religião de um crédito simbólico extremamente importante para a aceitação e legitimação entre as elites: o letramento. Dessa forma, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, ora aparecia com os atributos próprios aos antigos donos da terra no Brasil, ora era representado diferentemente, remetendo, na narrativa espírita assumida pela Umbanda, a uma das suas encarnações como Malagrida”. ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, p. 121-122.

*democracia racial*<sup>214</sup>. Intelectuais como Oliveira Viana (1883-1951) e Alberto Torres (1865-1917), mesmo sob prismas distintos, propunham leituras de país com um Estado centralizado e um nacionalismo teleológico onde “(...) as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira”<sup>215</sup>.

O historiador Artur Cesar Isaia nos chama a atenção que, para os intelectuais umbandistas que se aglomeraram ao redor da narrativa proposta por Zélio de Moraes ao mesmo tempo que construíam uma identidade de um Brasil umbandista, na qual a religião deveria ser vista como metonímia da nação brasileira. O mito assumido por alguns intelectuais e dirigentes da umbanda tinha forte relação com o nacionalismo<sup>216</sup>. A própria data de 15 de Novembro escolhida para marco inicial da religião, não podemos esquecer, foi o dia da Proclamação da República do Brasil. Além disso, chama atenção para o processo da construção de determinadas memórias a partir de movimentos organizados de umbandistas em 2008 com o intuito da comemoração do centenário da religião depois de investigar fontes como a *Revista Espiritual de Umbanda*, leis como a Lei N.º 770/2008<sup>217</sup> e Lei 12.644/2012<sup>218, 219</sup>.

Continuando o raciocínio, uma análise alternativa àquelas realizadas pela antropóloga estadunidense Diana Brown nos anos 1970/80, de caráter pioneira à época, e pelo antropólogo Emerson Giumbelli desde a década de 2000, onde observamos uma minimização da carga simbólica e encantada do evento, uma vez que, a ênfase recaía sobre as questões relativas à afirmação da classe média carioca<sup>220</sup> enquanto classe social no Rio de Janeiro – não esqueçamos que até 1960 a cidade ainda era o Distrito Federal. Brown é firme ao assinalar que o desafio maior em jogo nas décadas iniciais era a busca pela legitimidade de uma religião que nasceu periférica e sob às violências inúmeras do racismo encrustado na sociedade brasileira, não priorizando, assim, buscas incessantes de quem fora ou não o fundador da Umbanda. Uma religião dentro dos moldes ocidentais precisa apresentar mitos de origem, dogmas reconhecidos, doutrinas internas, liturgias... Essas eram as preocupações.

---

<sup>214</sup> “A institucionalização da umbanda, a partir da criação de federações, foi um reflexo do processo de mudança pela qual passa a sociedade brasileira. (...) a preocupação em edificar uma religião centrada na possibilidade de manifestação de espíritos oriundos das três etnias que formam a nação brasileira, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro”. OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008, p.109.

<sup>215</sup> ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes... p. 15.

<sup>216</sup> “Por outro lado, é vista também por seus adeptos como autenticamente nacional, porque atualiza alguns dos símbolos mais caros à construção de brasilidade: miscigenação, democracia racial e democracia social (todos se igualam no ‘trabalho espiritual’ do terreiro)”. CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica...* p. 48.

<sup>217</sup> *O Dia da Umbanda e do Umbandista no Estado do Rio de Janeiro*.

<sup>218</sup> *Dia Nacional da Umbanda*.

<sup>219</sup> ISAIA, Artur Cesar. *A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira...* p.

<sup>220</sup> “A importância da umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas ideias sociais, políticas e seus valores”. BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio...* p. 10.

Os detalhes narrativos da “anunciação” da Umbanda são marcados pela diversidade, sempre dependendo de quem conta e quem escuta, porém, os seus pilares épicos se mantêm inalterados. Zélio de Moraes, em finais da sua adolescência aos dezessete anos, começou a sofrer distúrbios de saúde e convívio social. Interpretando os acontecidos a partir da chave da patologia mental e/ou psiquiátrica, a família direcionou o jovem para um hospital especializado. Sem solução no campo da medicina tradicional, sugeriram que o levassem a um padre conhecido na época devido seu sucesso com rituais de exorcismo. Mesmo com o trabalho do clérigo, não identificou-se transformação no quadro apresentado. Depois de algum tempo, em mais uma tentativa por parte da família, o levaram a uma benzedeira que logo assinalou o dom da mediunidade e o orientou que o jovem se dedicasse aos trabalhos espirituais voltados para a prática da caridade.<sup>221</sup>

Não são poucos os intelectuais que já apresentaram argumentos e indícios que dificultam a apropriação desse discurso do mito de origem da Umbanda enquanto religião de maneira automática pelos cientistas sociais e das ciências humanas. Nomes como a estadunidense Diana Brown, em seus trabalhos que se tornaram referência, recorreram às fontes para tentar uma aproximação com esses passados que poderiam dar mais fôlego às investigações sobre o evento considerado marco zero da Umbanda no Brasil. Ao contrário do que se imagina pela solidez e força que a narrativa tem na sociedade de maneira mais ampla e, também, na própria historiografia tradicional sobre as umbandas no país<sup>222</sup>, dados como local do acontecimento e informações básicas da vida das personagens principais envolvidas ainda são dúvidas ou discordâncias entre pesquisadores e religiosos:

A narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa kardecista atendendo ao convite do presidente da Federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. E mais, não consta o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e muito menos na relação de associados. Tampouco consta no referido livro de atas a realização de reunião naquela data. Segundo informações prestadas pela Diretora de Divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes), Yeda Hungria, na ocasião a Federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala na Rua da Conceição – Centro de Niterói –; portanto, não haveria condições do jovem Zélio buscar rapidamente uma flor para enfeitar a mesa. Assim, somos levados a pensar que, se realmente o fato ocorreu, pode não ter acontecido na Federação, mas talvez em algum centro

---

<sup>221</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Caboclo Angélico “Baixa” no Kardecismo para “Anunciar” a Umbanda...* p. 5.

<sup>222</sup> “Nesse sentido, cabe destacar que as demais proposições de umbanda pouco aparecem na produção historiográfica, que em sua maioria perpetua o tipo de umbanda fundado por Zélio, sem levar em consideração a documentação das demais federações e nem os interlocutores contrários às ideias de origens da religião ligadas a ele, como parece ter sido o caso de Tancredo”. NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *“O Papa da Umbanda Omolocó”: Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)...* p. 11.



espírita filiado a esta, cujo nome se perdeu ao longo da repetição desta tradição oral.<sup>223</sup>

Durante as décadas de 1920 e 1930, encontramos indícios de criações de outros centros filiados à Tenda Nossa Senhora da Piedade. Seguindo as premissas da narrativa hegemônica, a abertura das instituições religiosas estariam de acordo com as orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A finalidade dessas inaugurações de casas religiosas estariam ligadas à intenção de propagar a nova religião na Região Metropolitana do Rio de Janeiro<sup>224</sup>. Nesse movimento foram criadas sete tendas, inclusive, até os encarregados de zelar pelos dos novos templos foram indicações das entidades: Tenda Nossa Senhora da Guia, com Durval de Souza; Tenda Nossa Senhora da Conceição, com Leal de Souza; Tenda Santa Bárbara, com João Aguiar; Tenda São Pedro, com José Meireles; Tenda Oxalá, com Dr. Paulo Lavois; Tenda São Jorge, com João Severino Ramos; e Tenda São Jerônimo, com o conhecido Capitão Pessoa, José Álvares Pessoa<sup>225</sup>.

Com o começo da capilarização das umbandas na sociedade carioca e fluminense foram surgindo pontos de tensão de caráter organizativo e normativo que se apresentavam aos sacerdotes e fiéis. Justamente nesse período, não podemos esquecer, uma série de incurssões repressivas de parte de setores sociais contrários aos cultos e do próprio Estado eram realizadas sob os religiosos. O contexto era marcado pela busca da legitimação e da organização de suas ritualísticas e doutrinas. O palco para o debate em relação a essas questões foi o I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (RJ), realizado entre os dias 19 e 26 de Outubro de 1941. O evento marcou a tensão entre grupos que defendiam o rompimento da Umbanda com as práticas africanizadas e aqueles que delas não abriam mão.

É retumbante a posição de Tata Tancredo sobre as propostas de *desafricanização*<sup>226</sup> divulgadas nas palestras do congresso. Levantou a bandeira das matrizes da Umbanda de origem africana em meio às visões defendidas no congresso, posteriormente publicadas pelo *Jornal do Commercio* (RJ, 1942). As iniciativas foram protagonizada pela Federação Espírita de Umbanda (FEU, 1939)<sup>227</sup> que ainda se pôs à frente da elaboração e edição do livro *O Culto*

---

<sup>223</sup> OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Caboclo Angélico “Baixa” no Kardecismo para “Anunciar” a Umbanda...* p. 6.

<sup>224</sup> Além destas, várias tendas foram fundadas sob orientação do Caboclo das Sete Encruzilhadas em São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo, Rio Grande do Sul e Pará.

<sup>225</sup> Dentre estas pessoas que compuseram o grupo dos fundadores da religião em Neves e os primeiros que se identificaram com a proposta religiosa eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos com a postura de centros espíritas que não gostavam de receber entidades de ascendência africana e indígena. Suas posturas foram ganhando mais força crítica depois de visitas empreendidas a diversos centros do que chamamos de “macumbas cariocas” localizados nas favelas e subúrbios do Rio de Janeiro e de Niterói. SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 97-100.

<sup>226</sup> “Processo por meio do qual se tira ou procura tirar de um tema ou de um indivíduo os conteúdos que o identificam como de origem africana”. LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba...* p. 94

<sup>227</sup> Federação Espírita de Umbanda (FEU), fundada em 1939 sob a orientação direta do Caboclo das Sete Encruzilhadas com a pretensão de unir as diversas casas de Umbanda no Brasil. A Federação teve papel preponderante na organização, edição e elaboração do livro *O Culto de Umbanda em Face da Lei*, entregue ao

de *Umbanda em Face da Lei* (1944) entregue em mãos ao presidente Getúlio Vargas como produto que buscava consolidar os entendimentos entre a comunidade religiosa, a sociedade brasileira e o Estado em plena ditadura estadonovista. Segundo Artur Isaia, nesta obra, vários dirigentes da umbanda, procuraram construir o que chamavam de “linha branca de umbanda” como uma prática religiosa assentada na constituição brasileira e nos foros de civilização, leia-se tronco cultural judaico-cristão, tolerados pelo regime<sup>228</sup>:

Não é de se admirar, portanto, que as tendências melhores dessa miscigenação étnica consagrem a “Linha Branca de Umbanda”, religião necessária aos nossos ancestralismos, espiritualizada como as que mais espiritualizadas forem, dirigida aos humildes para a conquista do bem e da virtude.<sup>229</sup>

Nomes como o português Diamantino Coelho Fernandes (1894-1973), em sua contribuição para a publicação dos argumentos defendidos no congresso, buscam diversas estratégias retóricas e linguísticas para apresentar uma Umbanda longe de origens no continente africano além de posturas bastante incisivas como observamos no trecho “ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles”<sup>230</sup>:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas.<sup>231</sup>

Traçavam, assim, uma linha divisória capaz de separar a umbanda do universo de saberes e tecnologias negroafricanas enquanto se construía uma narrativa que dialogava diretamente com o discurso da miscigenação positivada no contexto dos debates dentro do pensamento racial brasileiro das décadas de 1930 e 1940. Essa estratégia carrega em si um processo de negação das africanidades presentes nas práticas e ritualísticas de muitos cultos que se aglutinaram no conceito de Umbanda nesta época. *O Jornal de Umbanda* (RJ), periódico mensal que circulou entre 1949 e 1969, divulgava em suas páginas artigos sobre a história da umbanda, princípios filosóficos e humanistas, proposta de codificação da ritualística e indicações de condutas e posturas de adeptos e frequentadores. Com interesses

---

então presidente Getúlio Vargas, em 1944, no qual apresentava os anseios e direitos da comunidade religiosa perante a Constituição e a sociedade brasileira.

<sup>228</sup> ISAIA, Artur Cesar. Invisibilidades e Visibilidades Negras: Construção Discursiva da Umbanda na Ficção Literária de Lourenço Braga. *Revista Textura*, v. 23 n. 56, out./dez. 2021, p. 64.

<sup>229</sup> *O Culto de Umbanda em Face da Lei* (1944) *Apud* Idem.

<sup>230</sup> FERNANDES, Diamantino Coelho. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 20 *Apud* SANTOS, Marcos Paulo Amorim dos. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”. *Revista Hydra*, vol. 1, n. 2, agosto de 2016, p. 157.

<sup>231</sup> Idem.

comuns à União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB)<sup>232</sup>, suas assertivas pregavam uma umbanda “pura” afastada de referências africanas, como podemos observar nessa edição de março de 1953:

Magia Espiritual – A magia branca (forças positivas), de que se servem os Espíritos que trabalham na Umbanda, está assim interpretada por Waldemar Bento, em seu livro “A Magia no Brasil”, no capítulo referente à Magia de Umbanda – “O que chamamos de “Magia” é a resultante dos trabalhos executados por falanges de entidades do “astral”, que por sua vez pertencem a vários planos diferentes”. Essas falanges conjugam “continuamente” seus esforços no sentido de atenuar e anular as descargas negativas que a cada momento se precipitam sobre o planeta, projetadas ou atraídas pela maldade e materialidade dos seus habitantes. (...) Entendemos que o fetichismo africanista não tenha relação com a Umbanda. E não vemos razões para supostas heranças, tão pouco que a Umbanda seja o resultado de evolução prematura através do africanismo. O pulo teria sido realmente muito grande, mas como a natureza não dá saltos...<sup>233</sup>

Em artigo publicado em 2017, a pesquisadora Fabíola Amaral Tomé depois de se debruçar sobre os debates entre os intelectuais da Umbanda na década de 1950, a partir da imprensa carioca do *Jornal de Umbanda* (RJ) e do *A Noite* (RJ), aponta que “‘Limpar’ a religião nascente de seus elementos mais comprometidos com a tradição iniciática secreta africanista, com rituais de sacralização da carne animal, seria tomar por modelo o espiritismo, capaz de expressar ideais e valores da nova sociedade republicana, ali na sua capital”<sup>234</sup>. Em mais um texto do *Jornal de Umbanda* (RJ), periódico criado através de orientações diretas do Caboclo das 7 Encruzilhadas, de Julho de 1954:

“Gazeta de Notícias” publica um clichê de um médium incorporado com trajes característicos do “candomblé”. É a tal história de que o Sr. Tancredo da Silva Pinto quer empanar com sua cortina de fumaça. Essa Tenda Espírita de S; Jorge, de Olinda, Estado do Rio, só é espírita e de Umbanda no nome, pois é puro candomblé, enquanto isso vive atirando pedras apesar de seu telhado de vidro, em quem está fazendo Umbanda a sério e sem rabo, chegando a ponto de classificar a União de estar a serviço do comunismo. O tempo dirá a verdade.<sup>235</sup>

Ao invés da aproximação com características de origem africana e/ou ameríndia, como vimos, a estratégia adotada por nomes importantes da chamada “linha branca de umbanda ou umbanda branca e demanda” foi buscar maiores conexões no universo religioso

---

<sup>232</sup> O então presidente da UEB, Jayme Madruga: “Há que compreender que a Umbanda nem sempre é bem compreendida fora ou mesmo dentro das organizações umbandistas. O problema é complexo, difícil, mas com o esforço e boa vontade de todos será possível ir escolmando os defeitos e excessos até que se possa eliminar completamente as influências do Candomblé, do omolocô, da magia negra”. *A Noite* (RJ), 1953.

<sup>233</sup> *O Jornal de Umbanda* (RJ), março, 1953.

<sup>234</sup> SOUZA, Fabíola Amaral Tomé. *Jornal de Umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas. Em Tempo de História*, (PPGHIS/UnB) Nº. 30, Brasília, Jan – Jul 2017, p. 23.

<sup>235</sup> *O Jornal de Umbanda* (RJ), julho, 1954.

católico e espírita kardecista<sup>236</sup>. Ainda investigando os textos dos delegados do congresso, encontraremos as assertivas de Jayme Madruga, dirigente da Tenda Espírita São Jerônimo, que tentam claramente estabelecer paralelos entre liturgias e rituais católicos com as empreendidas pelos praticantes da Umbanda defendida pelos delegados do evento:

Comparando o ritual da Religião Católica — que preferimos citar por ser o mais conhecido — com o ritual do Espiritismo de Umbanda, veremos quanta similitude. Senão vejamos: Os sacerdotes católicos têm a sua indumentária especial para cada cerimônia — a Umbanda também o tem; mais simples, é verdade. Os altares da Igreja católica estão adornados de imagens e estas de flores e de velas; os dos nossos templos também. Queimam-se essências e perfumes igualmente, e igualmente são empregados elementos de bebidas e de alimento em ambos. A Igreja católica tem seus hinos e seus cânticos igualmente como a Umbanda.<sup>237</sup>

Remando contra essa maré, Tata Tancredo não tinha problemas em deixar nítido nos seus livros e colunas as diferenças existentes entre as práticas umbandistas do omelokô e as devoções católicas dos santos. Isso não significa que o Papa de Umbanda pregasse uma vida religiosa de negação ao catolicismo, ao contrário. Em suas produções percebemos a incorporação de inúmeras mitologias, simbolismos e orações dentro do arsenal de religiosidades populares que o omelokô abarcava, porém, em tempos do processo de construção das suas bases tradicionais nas décadas de 1940 e 1950 no universo das umbandas delimitar fronteiras era necessário na defesa das africanidades presentes nos fundamentos de determinadas práticas e cultos difundidos na cidade do Rio de Janeiro há mais de séculos pelos africanos de diferentes nações vindos do além mar:

A Umbanda não evoca os mortos, mas sim os orixás e bacuros, isto é, os espíritos da Natureza, que nunca encarnaram. Nisso, os “santos” da Umbanda são muito diferentes dos “santos” do catolicismo. Os santos católicos foram espíritos de luz que encarnaram, isto é, tiveram - existência terrena, foram gente de carne e osso.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> “Analisando seu contexto histórico, o Espiritismo de Kardec nasce num momento em que a Europa experimenta os movimentos do iluminismo e do racionalismo. A França como um dos países mais importantes do continente refletia esta tendência vivendo sob um ambiente cientificista onde predominava a busca pelo progresso. Com esta filosofia, o Kardecismo atraiu adeptos com alto grau de escolaridade e o interesse voltado não apenas em praticar a religião, mas também em estudar sua doutrina. Embora a Umbanda seja uma religião que se caracteriza por abrigar adeptos de todas as classes sociais e diferentes níveis de escolaridade, ela apresenta uma certa similaridade neste sentido com o Kardecismo: o interesse dos praticantes em pesquisar a doutrina de suas respectivas religiões. Este fato pode ser observado pela grande quantidade de publicações encontradas a respeito das duas religiões produzidas pelos seus adeptos”. BORGES, Mackely Ribeiro. *Gira de Escravos: a Música dos Exus e Pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara*. Dissertação de Mestrado em Música pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2006, p. 9.

<sup>237</sup> MADRUGA, Jayme. In: I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1942, p. 34. *Apud* SANTOS, Marcos Paulo Amorim dos. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”. *Revista Hydra*, vol. 1, n. 2, Agosto de 2016, p. 161-162.

<sup>238</sup> SILVA, Tancredo da, FREITAS, Byron Tôrres *As Impressionantes Cerimônias de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1955, p. 80.

Em relação ao espiritismo e suas aproximações com as religiosidades da comunidade negra-popular nas grandes cidades do Sudeste, não eram novidades dos anos 1930, segundo Diana Brown “os sincretismos afrokardecistas ocorreram com frequência em diversos núcleos urbanos desde o final do século XIX, e provavelmente também existiam no Rio”<sup>239</sup>. O flerte com os kardecistas, contudo, vinha se estruturando com mais intensidade nos anos do Estado Novo varguista, quando “ciosa na desmobilização popular e na manutenção do monopólio absoluto para resolver a “questão social”<sup>240</sup>, muitos sacerdotes religiosos se voltaram para negociações com o Estado observando os kardecistas conseguindo bons retornos do presidente:

O beneplácito do Estado Novo ao espiritismo fazia eco com os valores assumidos pela elite brasileira e pelo senso comum. Em um país em que a prática mediúnica alastrara-se consideravelmente, a elite passava a tolerar bem mais o contato com os seres invisíveis, desde que fosse resguardado seu caráter experimental e científico.<sup>241</sup>

Observamos os umbandistas se mexendo buscando, assim como ocorreu com o espiritismo, reconhecimento frente às autoridades governamentais. Os kardecistas, contudo, estavam atentos a esse movimento e muitos se posicionaram contra esta aproximação. Estes se credenciavam à sociedade com uma identidade próxima aos valores da elite e viam a Umbanda como uma religião ainda presa a conteúdos imagéticos dos subterrâneos sociais. Sobre o fundamento religioso, o trabalho com entidades como caboclos e pretos velhos e a força da materialidade no tratamento espiritual dessas energias foram apontadas como diferenças que não podiam ser minimizadas quando se pensa as fronteiras entre os cultos. Construía-se, assim, uma gradação entre os terreiros mais próximos ao kardecismo e aqueles mais afeitos às práticas africanas. “Uns, preocupados com a moralização das práticas rituais e com o ideal ético-religioso, e outros, voltados para os despachos e as demandas. De um lado, a caridade cristã; de outro, a necessidade da cobrança, da demanda, de vencer os inimigos”<sup>242</sup>.

No ano de 1953<sup>243</sup>, início de uma década marcada por uma produção de fôlego de Tata Tancredo, seja no mundo do samba ou no universo do axé, nossa personagem começou a assinar uma coluna com tiragem semanal num dos maiores periódicos cariocas: *O Dia*

---

<sup>239</sup> BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio...* p.10.

<sup>240</sup> ISAlA, Artur Cesar. *Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX...* p. 107.

<sup>241</sup> Idem, p. 108.

<sup>242</sup> BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. *Tem Angola na Umbanda? Os Usos da África pela Umbanda Omolocô...* p. 62.

<sup>243</sup> Interessante notar que as disputas eram intensas: quando um grupo se movimentava para expandir suas atuações, em instantes, o outro também apresentava novidades. Neste mesmo ano de 1953, a “CNBB instituiu a “Secção Anti-Espírita” do Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral, uma repartição que deveria zelar pelos princípios católicos em virtude da difusão dos cultos mediúnicos, principalmente os de origem afro-brasileira”. BRITTO, Cristina. O Puro e o Híbrido: o Jogo de Alteridades na Formação Representacional da Umbanda Branca. *Revista Calundu* –Vol.3, N.1, Jan-Jun 2019, p. 50.

(RJ)<sup>244</sup>, órgão de imprensa do cacique político da cidade Chagas Freitas. O jornal estava recém formado, pois, tinha sido inaugurado em 1951 depois da experiência adquirida pelo jornalista nos anos de trabalho na redação do *A Notícia* (RJ), de propriedade de um dos nomes caros da política do Sudeste brasileiro: Adhemar Pereira de Barros (1901-1969)<sup>245</sup>. Além disso, o periódico tinha uma imagem publicamente ligada às religiões de matrizes afroameríndias, principalmente as umbandas, abrigando nomes conhecidos desse cenário em sua redação como Marcelo Medeiros (1945-2009) e Átila Nunes Pereira. Este último, ressalta-se, foi idealizador do programa transmitido pela Rádio Guanabara (RJ) chamado *Melodias de Terreiro*, entre 1947 e 1969, abrindo caminhos para programas importantes nos anos 1950 a 1970 no Rio de Janeiro e outros estados do Brasil.

Em seu primeiro texto da coluna *Dos Sacerdotes de Umbanda*, assinada em coautoria com Byron Tôrres de Freitas (1908-1970), de 02 de setembro de 1953, observamos a utilização do espaço para apresentação das suas narrativas em relação aos mitos de origem da umbanda, aos significados do próprio nome da religião, além de explicitar suas ancestralidades africanas de diversas origens étnicas:

A umbanda provém das antigas religiões africanas trazidas aqui pelos escravos. A palavra umbanda deriva do vocabulário angolense “banda”, quer dizer “país”, “terra”, “região”, “lugar” e “povo”; em consequência dos maus tratos sofridos, os escravos fugiam das senzalas e organizavam os quilombos, onde gozavam de liberdade e praticavam sua religião e seus costumes ancestrais sem receios dos feitores e dos capitães do mato. Ora na África havia muitas nações, umas mais atrasadas outras mais adiantadas... causava admiração o ritual dos iorubás... nos quilombos predominavam os negros de Angola e a eles se juntaram os de Guiné e Luanda, de Banguela e do Congo, etc... Quando chegava um escravo fugido perguntavam : Qual a sua banda? Isto é, “De que nação você faz parte?”. Em breve as bandas ou nações se entederam no sentido do pacto religioso: Umbanda significa pois “unificação das bandas”, por isso que os sacerdotes do Omolocô, ritual de Angola, entendem a linguagem falada pelos cultos afro-brasileiro; e com efeito, no vocabulário religioso Omolocô encontram-se palavras de quase todas as nações africanas. A umbanda de hoje sofre influência do sincretismo com o catolicismo e com o espiritismo de Kardec. Daí a correspondência observada entre os santos católicos e os orixás ou “bacucos” afrobrasileiros.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> Esse material encontra-se em parte digitalizada pela Biblioteca Nacional e disponível em forma integral no acervo do jornal *O Dia* (RJ).

<sup>245</sup> “Ademar de Barros, o que de resto, figura com frequência, ao lado de Getúlio, no rol dos amigos da Umbanda. A amizade é reiterada em fotos devidamente entronizadas em numerosos Terreiros e no depoimento de velhos umbandistas”. CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica...* p. 53.

<sup>246</sup> *O Dia* (RJ), 27 de setembro de 1953.

Durante o processo de pesquisa nos arquivos não foram poucas as menções de participação de Tata Tancredo em programas de rádio entre as décadas de 1950 e 1970<sup>247</sup>. Nada que nos assuste tendo em vista a própria historiografia sobre o tema que já apontou o fenômeno dos programas de rádio dentro do mundo dos umbandistas como *Umbanda em Ação* (Rádio Difusora, Duque de Caxias/RJ)<sup>248</sup> e *A Voz da Umbanda* (Rádio Princesa, Porto Alegre, RS)<sup>249</sup> promovendo nomes de destaque como o alagoano Moab Caldas (?-1996), Jair de Ogum (1944-2020), José Cupertino de Araujo (?-1984)<sup>250</sup> e o próprio Átila Nunes Pereira – primeiro vereador eleito com uma pauta dos direitos umbandistas no Rio de Janeiro em 1958 e deputado estadual em 1960. Personagens, inclusive, que foram parte de bancadas de deputados e vereadores eleitos com apelos à comunidade umbandista.

O seu maior parceiro na autoria dos textos das colunas foi o escritor e sacerdote religioso do axé Byron Torres de Freitas, também, companheiro criativo nas publicações de livros como *Fundamentos da Umbanda* (1956), *As Mirongas de Umbanda* (1954), *Guia e Ritual para Organização de Terreiros de Umbanda* (1968), entre outros. Em artigo pela coluna *Os Sacerdotes de Umbanda*, publicado em parceria dos dois em Setembro de 1954, o líder religioso critica veementemente a postura dos defensores de projetos embranquecedores da umbanda chamando-os de “mistificadores” e denunciando o “comercialismo” dentro das seitas de determinados sacerdotes:

Hoje, entretanto, uma vasta onda de mistificação invadiu a Umbanda. Criaram, os intrusos, uma Umbanda Branca, uma Umbanda Mista, modificaram o ritual sagrado. E pior, sob o ponto de vista espiritual, introduziram comercialismo na seita. Escritores improvisadores publicaram livros cheios de erros e fantasias, servindo a Umbanda de capa a atividades inteiramente comerciais (...) Nesses centros, os verdadeiros umbandistas não são bem recebidos, pois lhes vedam a entrada com estas palavras –“isto aqui não é macumba, é Umbanda. O senhor está acostumado com baixo espiritismo” (...) Por inspiração do orixá, nasceu a Confederação Espírita Umbandista que não tem pressa em sua missão e vai fundado Federações Estaduais filiadas e esclarecendo aos umbandistas sinceros que estavam iludidos pelos mistificadores.<sup>251</sup>

Lembremos a todos que Tancredo da Silva tinha relações diretas através de encontros oficiais, conversas informais e envio de correspondências com Chagas Freitas. Pouco à vontade nos palanques, mais afeito às conversas ao pé de ouvido, e com uma presença

---

<sup>247</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 31 de março e 01 de abril de 1968.

<sup>248</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 15 de janeiro de 1967.

<sup>249</sup> HORTA, Juliano Souza. *Do Terreiro à Tribuna: A Atuação de Moab Caldas na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (1959-1969)*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a conclusão do curso de Licenciatura em História ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Porto Alegre, 2016.

<sup>250</sup> “Foi sob influência do Rio de Janeiro que o curador José Cupertino fundou em 1962, em São Luís, a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão”. FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina*. Maranhão: EDUFMA, 2000, p. 42

<sup>251</sup> *O Dia* (RJ), setembro de 1954.

discreta no panorama político nacional, Freitas investiu na estrutura de poder local, procurando uma terceira via à disputa polarizada entre petebistas e udenistas que dividiu o eleitorado carioca nos anos 1950 e 1960. Sobre esta estrutura, com o fim da União Democrática Nacional (UDN), do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e o estabelecimento do bipartidarismo em 1966, conseguiria montar, na Guanabara, o Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Essa tentativa de construção de uma rede de poderes locais como base de sustentação, que chamava de “máquina chaguista” pode ter aproximado o cacique político do líder Tata Tancredo nos anos 1950 e 1960, período em que já figurava com reconhecimento religioso dentro do mundo do axé e das religiões mediúnicas no Brasil e com respaldo popular nas periferias e favelas cariocas<sup>252</sup>:

Formava-se, assim, uma complexa rede clientelista, na qual o deputado, articulando um sistema com base em uma teia de obrigações recíprocas, tornava-se o mediador dos moradores de bairros, dos membros de corporações e de grupos religiosos junto à máquina governamental. Pode-se, pois, perceber que a montagem do chaguismo não estava ligada apenas aos espaços formais de atuação e de representação política. Ocorreu, igualmente, nos espaços informais: nos grupos religiosos, nas escolas de samba, nos clubes recreativos e esportivos. Não por acaso, *O Dia* destinava colunas específicas para as manifestações dos diversos grupos religiosos – batistas, umbandistas, testemunhas de Jeová, Liga Espírita da Guanabara, além da coluna diária A voz do pastor, de Dom Eugênio Salles, bem como registrava a presença de Chagas Freitas, sempre acompanhado de membros do primeiro escalão do governo, em clubes de futebol, grêmios recreativos e escolas de samba.<sup>253</sup>

Nessa correlação de interesses, típica do cotidiano político, Tancredo da Silva se afirma enquanto sujeito com capitais de representatividade advindos do universo popular e dos mundos do samba e do axé. A relação entre o Tata Tancredo e Chagas Freitas se tornariam mais afinadas em vários momentos nas décadas de 1960 e 1970, inclusive, a entidade idealizada que contava com o sacerdote na presidência do conselho deliberativo chamada Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) em 1968 enviou um comunicado oficial ao governador sobre a intenção em homenageá-lo com o título de patrono além de agradecer ao líder político seus apoios publicamente em publicações como a *Revista Mironga* (RJ)<sup>254</sup>. O tom amistoso e com marcas de intimidade entre os correspondentes lançam luz sobre articulações entre ambos e mostram como muitos homens e mulheres negras utilizaram as conexões políticas intencionais como via de afirmação cidadã, no combate a

---

<sup>252</sup> MOTTA, Marly Silva da. Mania de Estado: o chaguismo e a estadualização da Guanabara. *Revista História Oral*, São Paulo, nº 3, p.91-108, jun. 2000, p. 2.

<sup>253</sup> Idem, p. 15-16.

<sup>254</sup> “NOSSO AGRADECIMENTO Ao Deputado Federal Chagas Freitas, incentivador sincero das coisas do Povo. Em todos os momentos contamos com sua valiosa colaboração e disso nos lembraremos sempre. Saudamos a Zambi na sua pessoa”. *Revista Mironga* (RJ), 1969, RJ, Ano I, N. Zero.



preconceitos, conquista de legitimação, melhorias e ascensão social:

Prezado amigo sr. Tancredo da Silva Pinto,

Quando ontem recebi a sua amável carta, convidando-me a comparecer a solenidade de amanhã na Congregação Espírita Umbandista do Brasil, que me escolheu por unanimidade, para seu patrono, já tinha eu assumido um sério e inadiável compromisso no Estado do Rio.

Essa a razão por que não poderei ter o grande prazer de ir pessoalmente à referida solenidade. Faço-me representar nela pelo jornalista Waldomiro Teixeira, companheiro em O DIA e A NOTÍCIA. Ele lhes leva os agradecimentos mais sinceros pela honrosa distinção, que me conferiram, juntamente com os votos de progresso constante na nova série da prestigiosa Congregação, sob sua digna presidência.

O Abraço do Velho Amigo

Chagas Freitas

(CÂMARA DOS DEPUTADOS (RJ), 9 DE AGOSTO DE 1968)<sup>255</sup>

As críticas da parte de W. W. Matta e Silva, um dos maiores representantes da Umbanda Esotérica, continuavam através do *Jornal de Umbanda* (RJ) e procuravam atingir a figura de Tata Tancredo se referindo a sua “colunha fixa”, as vezes utilizando eufemismos ou indiretas, sempre atenta aos cuidados de lidar com um cenário de intensos debates entre os intelectuais da umbanda para disputada de maiores condições na esfera religiosa da sociedade brasileira num contexto de turbulência política interna e grande disputa hegemônica internacional da década de 1960, inclusive, puxando para si o monopólio da “verdade” e da “liderança moral” nesta arena de disputas contra “espúrios”:<sup>256</sup>

Certos outros "líderes" que tinham o dever moral de já terem feito de alguma forma o que nos coube fazer (pois alguns têm até coluninha fixa em jornais), em vez de se acercarem nesse objetivo, o que acharam de fazer, nessa ocasião, foi babarem as peçonhas da inveja e do despeito, "assombrados", pensando que pretendêssemos tomar de "assalto" a tal "liderança" deles, do dito meio – desse mesmo que jamais tiveram a dignidade, nem a convicção de defender (...). Agora, essa que temos há anos de defender – a dignidade da verdadeira Corrente Astral de Umbanda – essa é nossa mesmo. Dessa liderança moral, intelectual, espiritual, não abrimos mão, nem de uma só vírgula, para arreglos espúrios.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> FREITAS, Chagas. Correspondência Oficial, Câmara dos Deputados (RJ), 9 de agosto de 1968. (Ass. Chagas Freitas).

<sup>256</sup> MATTA e SILVA, 1969, p. 8. *Apud* OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma Análise da Obra de Matta e Silva em Perspectiva Comparada*. Programa de PósGraduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História, 2017, p. 120.

<sup>257</sup> MATTA e SILVA, 1969, p. 8. *Apud* Idem.

O mar estava cheio de tubarões. Mesmo assim, observamos a atuação de indivíduos e grupos da população negra organizada em instituições para combater o processo de *embranquecimento*<sup>258</sup> dos patrimônios culturais de matriz negra e/ou afroameríndia empreendido entre as décadas de 1930 a 1960. É o período de *invenção das tradições*<sup>259</sup> de manifestações culturais e religiosas importantes para as narrativas da nação brasileira, como o samba, a Umbanda, a capoeira, os maracatus, a padroeira Nossa Senhora da Conceição Aparecida<sup>260</sup>, entre outros, que foram alvos de elaborações e debates por parte de políticos, intelectuais, artistas e outros setores organizados do Brasil. Nas palavras de Tata Tancredo: “Terreiro de Umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos Terreiro de Umbanda”<sup>261</sup>. A “Umbanda é africana, é um patrimônio da raça negra”<sup>262</sup>.

Em outra edição do *Jornal de Umbanda* (RJ), publicado em dezembro de 1955, chama a atenção ao discurso contra o “tambor”, elemento central de conexão simbólica, ritualística e musical com o universo da diáspora africana no mundo moderno e com uso defendido por Tata Tancredo como um dos elementos centrais para a conexão com o sagrado<sup>263</sup>:

ALERTA contra esta proliferação de “babás e babalaôs” que, por esquinas e vielas, transformavam a nossa Umbanda em cigana corriqueira, enfeitada de colares de louça e vidro, e ao som de tambores e instrumentos bárbaros, vão predispondo mentes instintivas a excitações, geradoras de certas sensações, que o fetichismo embala das selvas africanas aos salões da nossa metrópole.<sup>264</sup>

Como dissemos anteriormente, o filho de Cantagalo se lançou no mercado editorial tornando-se referência bastante citada entre os intelectuais da umbanda no século XX. Byron Tôrres de Freitas, filho de Oxaguian no axé e nome forte do mundo das religiões mediúnicas de matrizes afroameríndias, foi o seu grande parceiro dividindo a autoria de alguns de seus livros mais influentes. Até hoje sua produção circula entre os povos do axé no Brasil como A

---

<sup>258</sup> “O ‘embranquecimento’ da religião umbandista pode ser caracterizada pela busca de legitimação na associação de elementos católicos e kardecistas. Por ter sido interpretada e distanciada de outras tradições afro-brasileiras, por meio da desafricanização, embranquecimento e abasileiramento, a umbanda se ajustou à ideologia dominante da ‘democracia racial’ e da higiene racial religiosa..” SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 100.

<sup>259</sup> “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”. RANGER, Terence, HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições...* p. 12.

<sup>260</sup> SANTOS, Lourival dos. *O Enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade 1854-2004*. Salvador: Editora Pontocom, 2013.

<sup>261</sup> BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio...* p. 41.

<sup>262</sup> FILHO, Mário. *Tancredo da Silva Pinto: pequena biografia do incentivador da Umbanda Omoloko (Omolocô)*. Disponível no site Comunidade de Estudos Filosóficos e Espirituais “Caminho do oriente”: <https://cefeco.wordpress.com/2013/08/14/tancredo-da-silva-pinto/>. Acesso em: 02 dez. 2017.

<sup>263</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 09 e 10 de novembro de 1969.

<sup>264</sup> *Jornal de Umbanda* (RJ), dezembro de 1955.

*Origem da Umbanda* (Espiritualista, 1971), *Eró da Umbanda* (Eco, 1968), *Cabala Umbandista* (Espiritualista, 1971), *Fundamentos de Umbanda* (Editora Souza, 1956), *Camba de Umbanda* (Aurora, 1957), *As Mirongas da Umbanda* (Espiritualista, 1957), *Yaô* (Espiritualista, 1975), *Umbanda: Guia e Ritual para Organização de Terreiros* (Eco, 1972), *Minas Sob a Luz da Umbanda* (G. Holdman Ltda, 1971), ao todo, são mais de trinta títulos<sup>265</sup>.

Durante o seu período de produção de fôlego entre os anos 1950 e 1970, Tata Tancredo teve interlocutores de alcance naquele contexto dentro do universo das religiões mediúnicas no Brasil, principalmente, dos cultos de Umbanda. O intelectual da cidade de Guaranhos (PE), com uma produção significativa ligada a FEU, chamado W. W. Matta e Silva foi um dos grandes interlocutores de Tancredo Silva no mercado editorial. A obra de Matta e Silva se caracteriza pela tentativa de afastar a umbanda de sua origem africana, remetendo-a ao continente mítico da Lemúria e ao hinduísmo:

Querem impor no século XX uma Umbanda plena de farofa, dendê e similares, ao roncar dos tambores, agogôs, gritos e palmas! Fazem ouvidos de mercador, ao se lhes perguntar desde quando os verdadeiros rituais, nagô, keto, gêge, bantu etc., passaram a cultuar EGUNS – ditos espíritos de caboclo, preto-velhos e crianças? Será que trouxeram essa aceitação lá da África?<sup>266</sup>

Outros autores como Lourenço Braga, escritor do famoso romance umbandista *Os Mistérios da Magia*, por exemplo, divulgavam visões com tons incisivos: “o surgimento da Umbanda no Brasil (...) integraria um plano divino para regenerar os adeptos da Quimbanda e do Candomblé e neutralizar o seus malefícios”<sup>267</sup>. O caso de Lourenço Braga é interessante, pois, traz à tona a multiplicidade de linguagens e espaços alcançados pelos projetos embranquecedores da Umbanda. E não era apenas Tancredo da Silva que tinha suas articulações políticas para darem sustância às suas demandas no âmbito institucional, da imprensa e outros espaços corporativos importantes da sociedade. O romancista espírita à época construiu sua identidade pública ligada às camadas suburbanas e foi aproxegado político do cacique do Triângulo Carioca (Campo Grande, Guaratiba e Santa Cruz), famoso disseminador de redes clientelistas, o ex-senador Cesário de Melo (1876-1952).

Analisando em breves linhas o romance sucesso entre o público espírita e umbandista no Brasil nos anos 1940 e 1950 veremos que, desde “a melodramática da trama e da construção dos personagens, calcada na oposição entre bem (praticado na Umbanda) e mal

---

<sup>265</sup> A potencialidade de análises que os livros publicados de autoria de Tata Tancredo em parceria guarda é enorme. Infelizmente, devido a questão de tempo, periodização e seleção arbitrária das fontes, não vamos nos aprofundar em estudos mais específicos de cada texto em seus sentidos intertextuais e extratextuais. O que não nos impediu de lançarmos mão de trechos e argumentos das obras que conseguiram ser alvo de consulta durante o período de construção deste material.

<sup>266</sup> MATTA e SILVA, 1957, p. 19. *Apud* OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma Análise da Obra de Matta e Silva em Perspectiva Comparada...* p. 113.

<sup>267</sup> ISAIA, Artur Cesar. *Conflito mágico-religioso no universo ficcional de um intelectual umbandista da primeira metade do século XX...* p. 457.

(praticado na Quimbanda e Candomblé) e no encaminhamento vitorioso do primeiro”, as referências do funcionário público frequentador assíduo do Clube Municipal (Tijuca, RJ) se assentavam nos “códigos simbólicos e objetivos dominantes”<sup>268</sup>. Os personagens Ricardo e João Sátiro, são desenhados a partir de noções que entrelaçam as questões raciais, religiosas e hierarquizadoras em relação às religiões de matrizes afroameríndias frente aos poderes regeneradores de uma umbanda cada vez mais próxima dos moldes cristãos kardecistas<sup>269</sup>:

Retirando-se da casa de Estela, Ricardo, preso de intenso ódio, remoia projetos de terrível vingança, servindo-se, para tanto, da magia negra. E assim pensando à noite, dirigiu-se para a casa de João Sátiro, alcunhado “Pai Sátiro”, por ele frequentada e onde sabia que, a troco de pouco dinheiro, conseguiria seus intentos perversos.<sup>270</sup>

Interessante notar a proximidade das formulações de Lourenço Braga com as teses do I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (1941), marcando a aproximação da religião que buscava sua legitimidade com ideais do espiritismo kardecista e do cristianismo. Além disso, “reforça a estereotipia com que o preconceito, os valores consentidos e mesmo alguns discursos tidos como científicos trataram dos negros no período pós-abolição”<sup>271</sup>, utilizando muita vezes argumentos que bebiam em fontes do determinismo racial, frenologia, medicina legal. Tata Tancredo, em contraponto, notabilizou-se pela oposição aos discursos embranquecedores, afirmando em diferentes espaços que a origem da religião de Umbanda tinha raízes no povo Lunda Quiôco, grupo étnico situado ao sul de Angola, ligado ao tronto cultural de matriz bantu da África Centro Ocidental:

Minha grande Umbanda que vem dos Lundas-Quiôcos, tribo situada ao sul de Angola, de grande fundamento e tão deturpada, devorada e cobiçada por uma avalanche de mentores e aventureiros de todas as camadas sociais e que dizem ser Umbanda uma religião nacional. Muito bem; alegro-me de ouvir coisas e palavras tão bonitas, mas entristeço-me porque esses mentores e aventureiros dizem que a Umbanda é isso e aquilo, quando em realidade esses falsos elementos não possuem sequer o grau hierárquico de ‘Iniciado’.<sup>272</sup>

Durante a realização do congresso em 1941, Tancredo da Silva Pinto rompeu com a

---

<sup>268</sup> Idem, p. 461.

<sup>269</sup> “Digo mais, um espírito reencarna em uma tribo de caboclos ou de selvagens africanos como missionário, isto para levar àqueles no meio dos quais reencarnou, uma certa soma de conhecimentos. Quando ele desencarnar é um espírito de luz, porquanto luz bastante já possuía, tanto que se reencarnou como missionário e ninguém poderá dizer que ele não foi africano ou caboclo em sua última reencarnação” *Apud* ISAIA, Artur Cesar. *Invisibilidades e Visibilidades Negras: Construção Discursiva da Umbanda na Ficção Literária de Lourenço Braga...* BRAGA, S.D, p. 39.

<sup>270</sup> *Apud* ISAIA, Artur Cesar. *Invisibilidades e Visibilidades Negras: Construção Discursiva da Umbanda na Ficção Literária de Lourenço Braga...* BRAGA, 1957, p. 15.

<sup>271</sup> ISAIA, Artur Cesar. *Invisibilidades e Visibilidades Negras: Construção Discursiva da Umbanda na Ficção Literária de Lourenço Braga...* p. 71.

<sup>272</sup> SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1972, p. 9.

FEU por discordar das propostas discriminatórias dos supostos líderes da religião que pretendia se legitimar. No início da década de 1950, em mais um daqueles momentos de encontros entre os universos do samba e das religiosidades como vimos no Capítulo 2, fundou Confederação Espírita Umbandista (CEU) para defender os interesses daqueles que praticavam seus cultos de matriz africana nas umbandas. Um ponto que vale menção é a questão da denominação de macumba dos cultos umbandistas africanizados em veículos da imprensa religiosa ou secular, Tata Tancredo sempre que podia se manifestava contra essa postura: “Os focas da imprensa, sem apurar devidamente os fatos, lançam tudo que é falso em cima da Umbanda, perdão, em cima da ‘Macumba’, nome com que julgam designar Umbanda”<sup>273</sup>.

## IMAGEM XII



Tata Tancredo com a bandeira da CEU ao lado do Professor Alipio, sua filha de santo a ialorixá D. Lucia e um Ogã (A Luta Democrática, 24 e 25 de maio de 1964)

Tata Tancredo se tornou uma espécie de metonímia para críticas direcionadas às visões que insistiam na legitimação das práticas umbandistas mais africanizadas. Em textos escritos por Lourenço Velho na coluna *O que os Outros Dizem de Nós*, já citada anteriormente, podemos compreender o tom das assertivas e a quais sujeitos ele estava se dirigindo objetivamente. Em março de 1952, nas páginas do *Jornal de Umbanda* (RJ) dedicadas à coluna do autor, lia-se que a “Umbanda não é Candomblé, que Umbanda não admite o trabalho para o mal, o que significa que Umbanda não é magia negra”<sup>274</sup>. Uma segunda publicação em junho de 1954 trazia: “‘O Dia’ continua a publicar suas reportagens sobre a pseudo-Umbanda do senhor Tancredo da Silva Pinto, que meteu na cabeça que é o único entendido de umbanda (...) por estar chamando a todos de Kardecistas, e que só ele detém o segredo da verdade umbanda (...)”<sup>275</sup>.

<sup>184</sup> Idem, p. 19.

<sup>274</sup> *Jornal de Umbanda* (RJ), março de 1952.

<sup>275</sup> *Jornal de Umbanda* (RJ), junho de 1954.

As redes de articulação de Tancredo da Silva Pinto foram construídas e expandidas não apenas com suas andanças pela cidade do Rio de Janeiro. Viagens faziam parte da vida do umbandista, sambista e compositor. Seja encontrando em contato com diferentes áreas da Zona Sul<sup>276</sup> à Baixada Fluminense<sup>277</sup> ou percorrendo estados da federação na região Sudeste e do restante do Brasil. Consultando edições do jornal *A Luta Democrática* (RJ), principalmente a coluna *Nos Domínios da Fé*, observamos menções frequentes às “caravanas”, “viagens”, “encontros”<sup>278</sup> ou, como escreveram Tata Tancredo e Byron Tôres, “visitas de esclarecimento” do líder religioso pelos cantos do Rio de Janeiro e do restante do país. A relevância da recepção de lideranças religiosas em sua casa<sup>279</sup> conjugada a sua presença física nos eventos importantes organizados pelos umbandistas e sambistas nas décadas de 1950 e 1960 reforçam a questão do seu reconhecimento pelos pares religiosos e do mundo da cultura:

Nos lugares que temos percorrido tais como: Zona da Mata, Triângulo Mineiro, Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Paraná, Estado do Rio de Janeiro e Espírito Santo, Pernambuco, enfim, por esses brasis afora, conclamamos sempre as autoridades locais para explanação e verificação ‘in loco’ do certo, no que temos sido sempre aplaudidos e incentivados pelas próprias autoridades no sentido de continuarmos e prosseguirmos em nossas visitas de esclarecimento.<sup>280</sup>

Encontraremos notícias nos anos 1950 de visitas de comissões da CEU a Porto Alegre (RS). Segundo o periódico *Diário da Noite* (RS) de 11 de julho de 1953, uma comissão da entendida representativa teria passado por diferentes centros e casas dos cultos afro-brasileiros, tendo ajudado a organizar Federação Espírita Umbandista do Rio Grande do Sul (FEURS) naquele estado, na cidade de Nova Hamburgo<sup>281</sup>. Em 1959, a confederação já teria federações e terreiros filiadas a ela nos estados do Rio Grande do Sul, Minas Gerais, São Paulo e Pernambuco<sup>282</sup>. Logo no Art. I da instituição, estava expresso o seu “âmbito nacional”<sup>283</sup> e a intenção de reunir “tendas, centros e terreiros do ritual de Umbanda” com os seguintes objetivos:

---

<sup>276</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 16 e 17 de agosto de 1964; *A Luta Democrática* (RJ), 23 e 24 de abril de 1961; *A Luta Democrática* (RJ), 06 de agosto de 1965.

<sup>277</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 24 de novembro de 1965; *A Luta Democrática* (RJ), 09 de dezembro de 1965.

<sup>278</sup> Ver: *A Luta Democrática* (02 e 03 de agosto de 1964); *A Luta Democrática* (04 e 05 de junho de 1961); *A Luta Democrática* (09 de dezembro de 1965); *A Luta Democrática* (12 e 13 de maio de 1968); *A Luta Democrática* (16 e 17 de agosto de 1964); *A Luta Democrática* (18 e 19 de agosto de 1963); *A Luta Democrática* (24 e 25 de janeiro de 1968); *A Luta Democrática* (27 e 28 de fevereiro de 1966); entre muitas outros eventos, caravanas e encontros de umbandistas e líderes religiosos mediúnicos no Rio de Janeiro, Brasil e, inclusive, recepção de visitantes da América Latina e Caribe e África.

<sup>279</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 24 e 25 de janeiro de 1968.

<sup>280</sup> SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Torres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros...* p. 10.

<sup>281</sup> *Diário da Noite* (RS), 11 de julho de 1953.

<sup>282</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 26 de dezembro de 1959.

<sup>283</sup> *Diário da Noite* (RJ), 10 de agosto de 1950.

1- Difundir a doutrina espírita umbandista, de acordo com as leis vigentes e as autoridades constituídas; 2- prestar assistência social, jurídica, médica e odontológica aos seus sócios; 3- conceder auxílio funeral aos seus sócios, no limite de suas possibilidades financeiras; 4- dar instruções aos seus sócios e famílias, aproveitando os centros que dispunham de local apropriado; 5- solicitar às autoridades melhoramentos públicos que beneficiem não somente aos nossos sócios mas ao povo em geral. Prestar conforto espiritual e material aos que dele precisarem<sup>284</sup>.

### IMAGEM XIII



Tata Tancredo ao lado de outras lideranças da Umbanda de Minas Gerais na Festa do Cruzambê em Belo Horizonte (MG) (*A Luta Democrática*, 09 e 10 de Agosto de 1964)

A conexão estabelecida entre Rio de Janeiro e Minas Gerais, talvez, tenha sido uma das mais intensas atuações de Tata Tancredo. Não só conseguiu dar fôlego à conexão cultural entre os povos do axé carioca e mineiro do sentido do fluxo entre os estados, como também se tornou referência para sacerdotes e simpatizantes das religiões de matriz afroameríndias entre as décadas de 1950 e 1970 na construção da solidariedade interestadual das tendas e terreiros. Na ocasião abaixo, *A Luta Democrática* (RJ) faz uma cobertura do convite de representantes da Federação Umbandista de Minas Gerais (FUMG) à instituição para conferir a inauguração da Cidade da Umbanda, Aruanda na capital Belo Horizonte (MG). Tancredo da Silva estava presente marcando, mais uma vez, a sua importância entre as articulações dos mundos da política, religião e cultura:

---

<sup>284</sup> Idem.

#### IMAGEM XIV



Tata Tancredo e Valmi Guimarães, diretor da Federação Umbandista de Minas Gerais, em visita a redação do jornal para convidar a instituição para as solenidades do lançamento da Cidade de Umbanda, Aruanda em BH (*A Luta Democrática*, 13 de Agosto de 1964)

O peso das passagens de Tata Tancredo pelas cidades mineiras deixou legados culturais, políticos e religiosos. Lembremos que nestas viagens o líder espiritual além de se articular com lideranças políticas, representantes legais, comerciantes ligados à circulação e consumo de produtos do axé, também, guardava tempo para iniciar novos filhos e filhas de santo. Dentro do mundo religioso, deixou filhos de santo como Tata Gilberto de Oxóssi, Mãe Delfina, Elpidia de Oliveira e Mãe Lídia de Nanã que, em poucas palavras, passou um pouco do significado do Tata Ti Inkice na caminhada dos seus filhos de santo: “quem nos deu muita orientação e quem nos deu muito as nossas raízes”<sup>285</sup>. Encontramos, também, muitos netos e netas de santo como a Mãe Cristina de Oxalufan, da Casa Oxalá dos Montes Altos (BH, MG), Lourdes de Iemanjá, do Centro Espírita de Umbanda Ya Oba Ca Ô (BH, MG) e bisnetos como Nilza de Xangô, mãe do Centro Espírita Pai Xangô (BH, MG) .<sup>286</sup>

<sup>285</sup> OMOLOKO CEARÁ. *História do Omoloko de Uberlândia – MG*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O6TICf76Y14>. Acesso em: 01 fev. 2023.

<sup>286</sup> LIMA, Deborah. *Expressões culturais afro-brasileiras em BH* (Catálogo 2012-2013). Belo Horizonte: UFMG (FAFICH), 2013.



## IMAGEM XV



Tata Tancredo com Ginja Delfina de Oxalá e Tata Gilberto, na Rua Professor João Basílio, 488 (Set.1972, Uberlândia, MG – Acervo Pessoal Tata Gilberto de Oxóssi)

Além dos debates públicos na imprensa, no mercado editorial, nos congressos umbandistas e nas instituições de representação com o Estado Tata Tancredo teve que construir relações de diálogo e aproximações com lideranças políticas importantes da Região Metropolitana do Rio de Janeiro e em nível nacional para viabilizar saltos mais expressivos tendo em vistas suas demandas da comunidade umbandista. Com negociações importantes que possibilitaram conquistas e avanços até então inéditos para o povo do axé nas grandes cidades brasileiras, pôde ter êxito na organização de grandes eventos públicos religiosos e manter contato com autoridades que foram abrindo caminhos para o crescimento de filados às confederações e o combate ao preconceito às práticas umbandistas. Mais uma vez, nos deparamos com sujeitos históricos se afirmando e buscando sua cidadania plena num contexto de Pós-Abolição marcado por desafios para a população negra brasileira.

### **3.3 As Articulações Políticas de Tata Tancredo em Busca da Liberdade Religiosa e da Divulgação do Omolokô:**

Na década de 1960, identificamos outras nuances da atuação de Tata Tancredo na busca pela afirmação dos cultos de matrizes afro-ameríndias na sociedade brasileira. Encontramos o nosso articulador se mexendo na produção de eventos públicos em cidades importantes do Sudeste, além de outras cidades do Brasil, levando aspectos das religiões para

o espaço de todos por meio, principalmente, de dois projetos que tiveram maior alcance: as *Flores de Iemanjá* (Copacabana, RJ), nos anos 1950 e 1960, e o evento *Você Sabe o que é Macumba?* (Maracanã, RJ), em 1965<sup>287</sup>. O primeiro evento ganhou um alcance muito maior do que suas pretensões iniciais poderiam imaginar. As humildes homenagens e giras que começaram a ser feitas na Praia de Copacabana, a “Princesinha do Mar”, no dia 31 de Dezembro para saudar Iemanjá e Oxalá se tornaram um dos maiores encontro de multidões do mundo reunindo cerca de dois milhões de pessoas na orla mais famosa do Brasil<sup>288</sup>.

#### IMAGEM XVI



Iemanjá, deusa das águas dos povos iorubás da África do Oeste que mereceu os esforços de Tata Tancredo e outros grandes sacerdotes do axé da cidade do Rio de Janeiro para organização dos seu cultos e festejos pelo menos desde o século XVIII segundo as fontes disponíveis (*A Luta Democrática*, 31 de dezembro de 1961 e 1 de janeiro de 1962)

A historiadora Joana Bahia, professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), em artigo em parceria com a historiadora doutoranda sua à época Caroline M. Vieira, é bem clara quando destaca a importância da *performance* quando falamos sobre eventos, manifestações ou práticas religiosas, uma vez que as mesmas “colaboraram para a socialização de crenças e práticas rituais expandindo seu conhecimento e atraindo interessados nos cultos afro-brasileiros, transbordando elementos simbólicos para fora dos terreiros”<sup>289</sup>. Além disso, é importante ressaltar que as flores de Iemanjá não são invenções de Tata Tancredo na história religiosa do Rio de Janeiro<sup>290</sup>, embora tenha atingido outras

---

<sup>287</sup> “O antiquado e depreciativo uso do termo “macumba” e a orientação folclórica do programa, como um todo, enraiveceram os líderes que defendiam a Umbanda Pura, e eles recusaram o convite para participar do evento”. BROWN, Diana. *Uma história da Umbanda no Rio...* p.39.

<sup>288</sup> Para o Réveillon de 2023 são esperadas aproximadamente dois milhões de pessoas para assistir a famosa queima de fogos e curtir shows de DJs, escolas de samba e artistas nacionais e internacionais, ver: <https://copacabana.com/reveillon>. Acesso em: 04 nov. 2022.

<sup>289</sup> BAHIA, Joana. e VIEIRA, C. M. *Performances Artísticas e Circularidades das Simbologias Afro-Religiosas...* p. 1985.

<sup>290</sup> Vamos encontrar registros das flores oferecidas a deusa do mar, também desde o período colonial, nos textos do baiano Manuel Querino (1851-1923) sobre as lindas cerimônias realizadas nas praias da Bahia como as que

dimensões com as suas movimentações, desde o período colonial encontramos fontes<sup>291</sup> que transparecem situações nas quais inúmeras pessoas deixavam suas flores em homenagem à orixá dos mares, da cabeça e do equilíbrio nas praias de Santa Luzia, Russel, Ilha do Governador e da Tijuca – maioria delas atualmente aterradas na urbe carioca.

Nos festejos idealizados por Tata Tancredo, a intenção era a celebração dos orixás e o fortalecimento da legitimidade dos cultos e festas de umbanda e do povo do axé no Rio de Janeiro e no Brasil num contexto marcado pelo racismo e preconceito com as matrizes religiosas de origem africana – como podemos observar pelo esforço de reunir autoridades legais como prefeito, políticos e o chefe de polícia nestas ocasiões. Em matéria publicada pelo periódico *A Luta Democrática* (RJ) em 30 de dezembro de 1959, encontramos a convocação.<sup>292</sup>

Tancredo faz, por intermédio da LUTA DEMOCRÁTICA, um veemente apelo aos seus “malungos” de Umbanda, dirigentes de tendas, cabanas, terreiros, mazombas a que compareçam dia 31, no Lido, Pôsto 2, onde se fará a monstruosa concentração de Umbanda da Noite de São Silvestre com os terreiros com suas indumentárias, segundo a “nação” a que pertençam, seguindo em procissão até o Pôsto 6, onde farão as oferendas as quais serão colocadas, num barco que as levará até alto mar. Na volto os terreiros puxarão suas “curimbas” em homenagem à Iemanjá e autoridades presentes: prefeito, parlamentares, embaixadores, chefe de polícia, finda essa parte cada terreiro poderá retirar-se para sua “mazomba”.<sup>293</sup>

Os anos 1940 e 1950 foram de extrema importância para percebermos a visibilidade que as práticas das religiões afro-brasileiras tiveram nos principais periódicos da cidade, no aumento das oferendas de flores a Iemanjá nas praias cariocas e também do crescimento de religiões como o Candomblé e a Umbanda no Sudeste brasileiro. Houve certo avanço na legislação no que concerne à repressão das práticas religiosas de matriz africana com o Decreto-Lei n.o 1.202<sup>294</sup> de 1939 que inibia a iniciativa de estados e municípios no embargo de cultos religiosos durante a ditadura estadonovista<sup>295</sup>. Em 1951, surge a Lei Afonso Arinos

---

aconteciam no dique do Tororó (Rio Vermelho, SA) que, segundo o autor de *Costumes Africanos no Brasil* (data), teriam se iniciado nos tempos do cativo em frente ao forte de São Bartolomeu, em Itapagipe. QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988, p.209-210.

<sup>291</sup> *As Religiões do Rio*. 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. Longe de comprar discursos ou metanarrativas do autor, os textos aqui nos possibilitam uma reflexão sobre a natureza da experiência religiosa no contexto urbano brasileiro. RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio De Janeiro: Nova Aguilar, 1976.

<sup>292</sup> BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais*. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano X, n. 30, Janeiro/Abril de 2018.

<sup>293</sup> *A Luta Democrática*, 30 de Novembro de 1959.

<sup>294</sup> Decreto-Lei n.o 1.202 de 8 de Abril de 1939, disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEL&numero=1202&ano=1939&ato=9de0TVU50MrpXT396>. Acesso em: 05 nov. 2023.

<sup>295</sup> “Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas em que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Ela previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram

(Lei n.º 1.390, de 3 de julho de 1951)<sup>296</sup>, proposta por Afonso Arinos de Melo Franco (1905-1990) e resultado de lutas históricas dos movimentos negros organizados no Brasil, promulgada por Getúlio Vargas, que proibia a discriminação racial e o preconceito de cor no Brasil em determinados contextos especificados<sup>297</sup>.

Em texto no jornal *O Dia* (RJ), publicado em outubro de 2015, Luiz Antonio Simas lamenta o esquecimento da iniciativa de Tancredo da Silva e a elitização da festa com a mercantilização e apropriação de patrimônios religiosos da comunidade religiosa afro-ameríndia. No mesmo periódico em que Tata Ti Inkice publicou durante anos, como veremos, as palavras do historiador chamam ao debate:

Hoje a confraternização nas areias virou atração turística, atrai gente de tudo quanto é canto, gera divisas e garante a ocupação da rede hoteleira. Em contrapartida, os atabaques foram silenciados e os terreiros buscaram alternativas para continuar batendo. Os shows dos roqueiros, sambistas, sertanejos, rappers, DJs de música eletrônica, revelações adolescentes, cantoras baianas, blocos carnavalescos, calaram os tambores rituais. E elitização do furdunço é evidente nos espaços reservados nas areias, controlados por grupos privados, hotéis, quiosques e similares.<sup>298</sup>

Não podemos ser ingênuos e achar que não encontraríamos naquele contexto críticas ou movimentos no sentido de deslegitimar ou atacar diretamente os festejos à Iemanjá em espaço público. Um dos símbolos desses ataques, que muitas vezes acabavam recaindo em ataques pessoais a Tata Tancredo, foi o conhecido Dom Jaime de Barros Câmara (1894-1971). Um dos principais interlocutores católicos no debate contra Tata Ti Inkice e o povo do axé nos anos 1950 a 1960, nasceu em 3 de julho de 1894 na cidade São José (SC), sendo bispo e arcebispo da arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro entre 1943 e 1971. Figura também entre os fundadores da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A imprensa carioca dos anos 1950 é recheada de textos produzidos nos debates em jornais como *Jornal da Umbanda* (RJ), *O Globo* (RJ), *Jornal do Brasil* (RJ), entre outros<sup>299</sup>. Em diversas ocasiões não poupou palavras para se referir às Flores de Iemanjá: “é uma demonstração de atraso intelectual e moral”<sup>300</sup>.

Ainda nos anos 1950, haverá embates entre Dom Jaime de Barros Câmara e vários grupos de católicos conservadores e os diferentes segmentos umbandistas em torno do culto a

---

enquadradas nessa legislação. Assim, para que os terreiros pudessem funcionar, era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes, exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970”. BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais...* p. 55-56.

<sup>296</sup> Vigência – Vide Decreto-Lei n.º 3.688, de 3.10.1941, disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/11390.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/11390.htm). Acesso em: 05 nov. 2022.

<sup>297</sup> SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 102-103.

<sup>298</sup> *O DIA* (RJ), 07 de outubro de 2015.

<sup>299</sup> BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. “Você sabe o que é macumba”? A popularidade das flores à Iemanjá e a ocupação do espaço público pela umbanda omolocô. *Revista Religare*, v.18, n.1, julho de 2021, p.22-47, p. 30.

<sup>300</sup> *Jornal do Brasil* (RJ), 05 de janeiro de 1957.

Iemanjá nos dias de celebrações católicas como o dia 15 de Agosto (Nossa Senhora da Assunção), 31 de Dezembro (Ano Novo), 02 de Fevereiro (Nossa Senhora dos Navegantes) e outras datas nas quais a presença de praticantes de religiosidades afroameríndias no espaço público se destacava e muitas vezes era apontada como responsável pela perda do público em eventos e missas da Igreja Católica Apostólica Romana. Soma-se a este embate, o crescimento da popularidade das cerimônias públicas, a presença de católicos e de grupos de camada média e alta<sup>301</sup> frequentadores nesses cultos, provocando um traslado nítido entre as igrejas e praias, ao lado do crescimento das umbandas e dos candomblés, e o prestígio de alguns de seus sacerdotes como sujeitos significativos no campo político<sup>302</sup>.

Interessante ressaltar que a materialidade das religiões do axé na cidade verificadas na quantidade de despachos nas encruzilhadas, estradas, praias, praças e matas evidenciavam o crescimento dessas religiões foram interpretadas como nocivas aos olhos do clero carioca e metropolitano à época. A partir de 1953, através da instrumentalização da CNBB, os católicos vão organizar a obra *Campanha Nacional de Esclarecimento aos Católicos*, conhecida como campanha antiespiritismo que se estendeu até 1962. Idealizada pelas lideranças da CNBB, dentre os quais estavam Dom Jaime Câmara, e seu auxiliar Dom Hélder Câmara (1909-1989), tendo como seu divulgador o Frei Boaventura Kloppenburg (1919-2009) autor da obra. Essa campanha atacaria segmentos da umbanda e do espiritismo, que se não se calaram perante a mesma, a respondendo no campo da imprensa, do mercado editorial e aumentando a sua articulação política.

Do ponto de vista dos produtos que circulavam, como circulavam e quais suas possíveis apropriações na sociedade carioca, fluminense e brasileira, o espaço que temos nesta pesquisa não conseguiria abarcar. Destacamos, contudo, que a produção do Frei Kloppenburg, com prévia autorização do cardeal do Rio de Janeiro Helder Câmara e dando respostas às demandas advindas do Secretariado Nacional da Defesa da Fé, em 1954 publica *Posição Católica Perante a Umbanda*, a partir de 1956 escreve uma série de artigos e reportagem que se apresentam como análises da Umbanda apontando “vícios” e “problemas” além de não esconder o seu tom de pretensão informativa e desmistificadora que voltaram a aparecer na publicação *Umbanda no Brasil* (Editora Vozes, 1961) – descabendo muitas vezes para agressividade e sensacionalismo. Mesmo afirmando não ser “anti-africanista”<sup>303</sup>, seus argumentos pegavam caronas em discursos problemáticos do ponto de vista das relações étnico-raciais religiosas no Brasil, principalmente, em relação ao *sincretismo*:

---

<sup>301</sup> Nas palavras do poeta modernista Manuel Bandeira (data): "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". *Jornal do Brasil* (RJ), 03 de janeiro de 1959.

<sup>302</sup> BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. “Você sabe o que é macumba”? *A popularidade das flores à Iemanjá e a ocupação do espaço público pela umbanda omolocô...* p. 31-32.

<sup>303</sup> KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Umbanda no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes 1961, p.6.

O sincretismo religioso, por sua própria natureza e definição, é um absurdo filosófico e só pode ser defendido por quem desconhece os elementos essenciais da religião. Não é possível ser ao mesmo tempo católico e mulçumano, católico e protestante, católico e umbandista. Basta analisar os elementos essenciais de cada parte para ver a oposição. Por conseguinte, visto que a Umbanda não é nem pretende ser um movimento apenas cultural ou étnico, mas fundamentalmente religioso; visto que este movimento se propaga e é difundido em ambientes e meios que se dizem católicos (portanto, já religiosos), é necessário e justo tomar posição e esclarecer os católicos a respeito da natureza deste movimento. Não se trata de uma posição contra a cultura africana – pois respeitamos todos os elementos puramente culturais – mas contra uma religião pagã, contra um movimento que, como veremos, tem o declarado propósito de paganizar o cristianismo.<sup>304</sup>

Periódicos como o *O Globo* (RJ) e o *A Gazeta* (RJ) se inseriram nos debates como espaços de divulgação de narrativas que advinham destes sujeitos e instituições da Igreja Católica que só começaria a tomar posturas diferentes das propostas de enfrentamento após o Concílio Vaticano II (1962-5) e Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano Medelin (1968) – quando o mesmo Frei Kloppenburg muda seu discurso acompanhando o clero como evidencia o texto *Ensaio de Uma Nova Posição Pastoral perante a Umbanda* (1976). Os umbandistas da UEUB, apoiadores de Zélio de Moraes respondiam em grande parte no *Jornal de Umbanda* (RJ). Tancredo da Silva dirigia respostas à intransigência das calúnias e violências religiosas advindas de setores da sociedade civil e do arcebispo através de jornais como *O Dia* (RJ) e *A Luta Democrática* (RJ), nos mais de 30 livros que publicou por editoras famosas nos meios umbandistas, candomblecistas e espíritas como Espiritualista, Eco, Aurora, Brasil Palestra, Editora G. Holdman Ltda, entre outras.

Insistindo em sua estratégia, em 1965 organizou o evento *Você sabe o que é Macumba?* no estádio do Maracanã. Na ocasião, a ialorixá baiana Oxum Muiwa, Maria Bebiania do Espírito Santo (*Mãe Senhora*, 1890-1967), recebeu a homenagem calorosa dos presentes quando foi escolhida a Mãe Preta do Brasil – em fala que recorreu ao imaginário da religiosidade popular do mês de maio, mês de Maria de Nazaré. Interessante que mesmo com as dimensões que saltam aos olhos de qualquer adepto das práticas e cultos religiosos afroameríndios nos dias de hoje, um Maracanã com público de duas mil pessoas, dezenas médiuns trabalhando durante a cerimônia e muitas lideranças religiosas, culturais e políticas, o evento não foi unânime em relação às críticas do povo de axé do Rio de Janeiro e do Brasil. Melhor dizendo, desde semanas antes do projeto ser realizado os conflitos se estabeleceram e revelaram discordância entre as estratégias utilizadas por Tata Tancredo e outros líderes religiosos das umbandas<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> Idem, p. 7-8.

<sup>305</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 05 de maio de 1965.

Mesmo assim, as críticas não conseguiram minar a importância e o alcance do evento de Tata Tancredo realizado em maio de 1965. Observamos que mesmo os periódicos que deram espaços para críticas ao Papa Negro de Umbanda, como a seção *Nos Domínios da Fé*, reforçaram o apoio e respeito de maneira geral pela trajetória e importância da sua obra para os povos de terreiro e das religiões mediúnicas no Rio de Janeiro e Brasil<sup>306</sup>. Além de marcar os eventos e episódios dos projetos de Tancredo da Silva durante sua trajetória, é extremamente importante, principalmente se tratando de um país de dimensões continentais como o Brasil, nos atermos aos alcances e capilaridades das iniciativas do sacerdote por diferentes regiões da nação. Por fim, mas não menos significativo, um dos maiores ecos do evento foi levantar questionamentos em relação ao tom pejorativo vinculado a palavra *macumba* no Rio de Janeiro e no Brasil como um todo.

Além da Festa de Iemanjá e do evento *Você sabe o que é Macumba?*, Tata Tancredo idealizou e/ou participou da produção de eventos religiosos umbandistas em todo o país como a Yaloxá (MG) na Lagoa da Pampulha em Belo Horizonte, a Festa de Xangô (PE) e a Festa de Preto Velho (Inhoaíba, RJ)<sup>307</sup>. Nesta última, inaugurada em 1958 em comemoração aos 70 anos da Abolição e localizada na região com o pior índice de IDH do município do Rio de Janeiro<sup>308</sup>, ergueu-se uma estátua de bronze homenageando Joaquim Manuel da Silva (*Paizinho Quincas*, 1854-1963). A iniciativa foi uma das primeiras intervenções urbanas no sentido de reconhecer e valorizar o patrimônio religioso afro-brasileiro no Brasil e sua inauguração contou com a presença do prefeito Negrão de Lima (1901-1981), que dá nome ao famoso Viaduto de Madureira (Zona Norte, RJ).

Analisando as coberturas dos jornais a respeito da criação do evento, principalmente o *A Luta Democrática* (RJ), encontramos Tancredo da Silva se cercado de referências da esfera legal e da política local para conseguir se afirmar e colocar em prática suas idealizações. Neste caso da Festa de Preto Velho em Inhoaíba, região com viaduto conhecido no bairro de Campo Grande, Zona Oeste carioca, não deixou de mencionar o apoio recebido pela engenheira Dra. Elza Pinho Osborne (1902-1995) – homenageada com o nome da Lona Cultural de Campo Grande, a primeira de uma série que seriam inauguradas posteriormente pela Prefeitura do Rio de Janeiro a partir do governo de Cesar Maia. A doutora em questão era uma pessoa de confiança do político Negrão de Lima, também governador da Guanabara

---

<sup>306</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 08 e 09 de agosto de 1965.

<sup>307</sup> Infelizmente tivemos que construir essa nota devido a necessidade de explicitar esse tipo de acontecimento: mesmo com a sua popularidade devido a festa de 13 de maio após os anos 1990, o monumento em Inhoaíba (Zona Oeste, RJ) sofreu com constantes pichações, tentativas de roubo de pedaços do Tio Quincas e com o incêndio da Tia Maria do Sul de Minas (*Mãe Preta*) – inaugurada em 1969 afirmando ainda mais o patrimônio negro no bairro. *Imagem de Preta Velha é incendiada na Zona Oeste*, Extra, 08 de Maio de 2014; Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/rio/imagem-de-preta-velha-incendiada-na-zona-oeste-12416635.html>. Acesso em 28 nov. 2017.

<sup>308</sup> *Sobre a Zona Oeste*. Disponível em: [http://www.institutorio.org.br/sobre\\_a\\_zona\\_oeste](http://www.institutorio.org.br/sobre_a_zona_oeste). Acesso em: 05 nov. 2021.

entre 1960 e 1971, sendo responsável por uma série de obras de melhoria no bairro inclusive na praça onde se localizam os momunenos.

Na edição de 12 e 13 de Maio de 1968, a seção *Nos Domínios da Fé* do jornal *A Luta Democrática* (RJ) apresenta uma divulgação da saudação e comemoração da Festa de Preto Velho de 1968 com a presença da Congada Chico Rei, diretamente de Belho Horizonte (MG), explicitando a articulação entre as manifestações culturais afrobrasileiras no Sudeste através do intermédio de Tata Tancredo<sup>309</sup>. Mesmo com o aparente sucesso e tranquilidade de realização de uma presença religiosa não cristã e kardecista em espaço público, as histórias de bastidores se mostraram mais espinhosas e complexas. O próprio Tata Tancredo, em artigo da mesma seção do periódico de Tenório Cavalcanti, denunciou as investidas racistas que foram dirigidas ao movimento de idealização e produção da Festa do Preto Velho em Inhoaíba.<sup>310</sup>

Em maio de 1970, diferente dos outros anos, devido querelas políticas envolvendo a Coligação Espiritualista de Campo Grande com a Dr. Elza Osborne o evento não foi realizado. Entre os registros disponíveis, interessante uma passagem do jornal do Homem da Capa Preta *A Luta Democrática* (RJ) de 24 e 25 de maio no qual é ressaltado a transformação do comportamento das pessoas na região no dia 13 de maio<sup>311</sup>. Antes da inauguração do monumento em homenagem aos Pretos Velhos, a maioria das pessoas se dirigia à estátua da Princesa Isabel (1846-1921), o que foi se transformando aos poucos. Em nível nacional, ainda foi um dos organizadores centrais da produção do evento ocorrido em vários estados e regiões do Brasil intitulado *Noite dos Atabaques* no dia 20 de Janeiro de 1960 - dia de São Sebastião e Oxóssi, data escolhida por Tata Tancredo<sup>312</sup>. A necessidade de inscrever a presença dessas matrizes religiosas na esfera pública visando divulgar seus simbolismos e narrativas para um público maior, ampliando a atuação dos umbandistas nas suas cidades, explicita estratégias de afirmação mediante a conquista de espaços na sociedade, nos meios institucionais e no universo cultural complexo do Pós-Abolição no Brasil republicano do século XX.

Atualmente os dois maiores eventos da cidade do Rio de Janeiro, os desfiles das escolas de samba e o Réveillon da Praia de Copacabana, contaram com agências decisivas de Tancredo da Silva. Hoje a orla da “princesinha do mar” recebe quase dois milhões de pessoas entre cariocas e turistas do mundo inteiro para a virada de ano. Os cariocas mais antigos, contudo, lembram que em décadas anteriores pular suas sete ondas e fazer pedidos para o novo ano em Copacabana era coisa do povo do axé. Para divulgação, utilizava sua ligação com o universo religioso, político e com órgãos de imprensa.<sup>313</sup> Esses eventos e celebrações, proporcionaram um diálogo frutífero entre os babalaôs, ialorixás, tatas, tatetos,

---

<sup>309</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 12 e 13 de Maio de 1968.

<sup>310</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 28 e 29 de abril de 1968.

<sup>311</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 24 e 25 de maio de 1970.

<sup>312</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 10 de janeiro de 1960.

<sup>313</sup> BAHIA, Joana. *O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais...*p. 62.



enfim, sacerdotes que protagonizavam a circulação de conhecimentos e saberes significativos à respeito dos espaços naturais e sociais da cidade.

Politicamente, construiu diálogos com prefeitos, governadores, jornalistas e artistas visando criar condições para o legítimo direito de exercer seu trabalho, sua cultura e sua fé. Um desses nomes caros, à época, era a lenda da Baixada Fluminense, Tenório Cavalcanti (*O homem da capa preta*). A pretensão do periódico *A Luta Democrática* (RJ) de construir para si e para o seu líder político uma imagem de veículo de comunicação privilegiado dos interesses populares<sup>314</sup> na região metropolitana abriu espaços importantes para a aproximação entre Tata Tancredo e Tenório Cavalcanti. No agitado ano de 1954, quando surge o jornal, o movimento da religião de Umbanda estava em crescente conquistando fiéis e afirmando-se sob égide dos seus sacerdotes, seguidores e fiéis. Mesmo assim, a repressão policial e o preconceito eram uma realidade, inclusive, na imprensa como acusava o próprio Tata Tancredo em livro publicado primeiramente em XX: “Os focas da imprensa, sem apurar devidamente os fatos, lançam tudo que é falso em cima da Umbanda, perdão, em cima da ‘Macumba’, nome com que julgam designar Umbanda”<sup>315</sup>.

Um ótimo momento para percebemos as alianças e disputadas envolvendo Tancredo da Silva e campo político do Rio de Janeiro é o período da campanha eleitoral para governador da Guanabara em 1960. Depois de perceber a sua capacidade de mobilizar votos, Tenório Cavalcanti resolveu tentar um passo mais largo além da vida legislativa. Para alcançar seu objetivo, mobilizou sua rede de sujeitos e instituições, sejam elas legais ou não. O seu veículo de comunicação não ficaria fora. As seções do *A Luta Democrática* (RJ) neste período vão estar rasuradas em todos os cantos do fortalecimento da imagem do seu cacique político. A coluna *Nos Domínios da Fé*, responsável pela cobertura do mundo das religiosidades populares, com muitos espaços dedicados às religiões afroameríndias e mediúnicas brasileiras, também, se engajou nessa epopeia eleitoral. O “Papa Negro de Umbanda” não relutou em explicitar seu apoio à candidatura, inclusive, manuseando narrativas e elementos religiosos do arsenal cultural das religiões afro-brasileiras<sup>316</sup>:

---

<sup>314</sup> “*Última Hora, O Dia e Luta Democrática* abriram espaço aos temas, preocupações e aspirações populares fazendo valer a imagem de “defensores do povo”. Esta imagem foi, para estes jornais, o seu patrimônio mais precioso – ainda que não fosse exclusividade deles, pois, com maior ou menor intensidade, outros periódicos também posaram como “advogados” das classes populares. Lapidada dia após dia – através dos serviços efetivamente prestados pelos jornais, mas também por um esforço retórico dos mesmos - a imagem de “defensores do povo” objetivou construir a legitimidade destes meios, bem como a das lideranças às quais estavam ligados”. SIQUEIRA, Carla. A novidade que faltava: sensacionalismo e retórica política nos jornais *Última Hora, O Dia e Luta Democrática* no Segundo Governo Vargas (1951-1954). *ECO-PÓS*- v.8, n.2, agosto-dezembro 2005, p.47.

<sup>315</sup> SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros...* p. 19.

<sup>316</sup> Uma das grandes questões que ganhavam entrevistas e fofocas pelas ruas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro à época relacionadas ao universo religioso afroameríndio eram sobre os orixás e guias relacionados ao político: “Tenório e Ibeji – O grande líder popular, ora identificado como filho de Ogum, por suas lutas sempre vitoriosas, ora como Exú, por sua capa preta que, em verdade, o tem protegido. Conversamos alguns minutos com o popular deputado Tenório e havemos de chegar a esta grande verdade: ele, Tenório, é como dizem os

TANCREDO E TENÓRIO - Como consequência ao apelo que formulamos ao bom senso dos dirigentes do movimento umbandista do Brasil, especialmente do Estado da Guanabara, fomos convidados pelo maior líder dos umbandistas do Brasil, profundo conhecedor das Seitas Afro-brasileiras, que, recém-chegado de Minas Gerais e outros estados onde foi em serviço da Confederação Espírita que preside, nos convidou para ligeiro esclarecimento não só quanto ao apoio absoluto a Tenório, que presta a sua Entidade de grau superior da Umbanda no Brasil, mas também, com referência a certos movimentos altos de umbanda que se estão organizando por aí. Eia uma síntese de nosso diálogo:

(LD) Sr. Tancredo, quais as novidades:

(TS) Muitas e boas. Minas Gerais acompanham com entusiasmo a campanha cívica de TENÓRIO CAVALCANTI, lamentando que eles não possam vir aqui votar para ajudar os umbandistas da Guanabara a eleger o seu governador, o sr. Deputado Tenório Cavalcanti. A LUTA DEMOCRÁTICA é disputadíssima nas alterosas.

(LD) Quanto à concentração dos umbandistas em Campos Esportivos e nas Praias?

(TS) Quando para fins religiosos, diz o sr. Tancredo da Silva Pinto, nada temos que opor, louvamos elevar o nome de nossa Religião, mas se tem fins políticos reprovamos. Os umbandistas não se deixarão enganar pois antes de qualquer “candidato” fazer suas costumeiras palestras já conhecemos seu gabarito moral e religioso. Para que serve os “DELEGUNS”, ou pensam que somos “bôbos”. Não é com “angus” ou “feijoadas” que apanharão os nossos votos mas com trabalho honesto ao lado do povo humilde e sofredor como vem fazendo o deputado TENÓRIO CAVALCANTI. Não preciso dizer aos meus irmãos da Seita filiados ou não à Confederação Espírita do Brasil em quem deve VOTAR eles sabem e para isso usam o instrumento que todos nós usamos: os BÚZIOS.<sup>317</sup>

Além de Tenório Cavalcanti, nomes importantes da política carioca, fluminense e nacional compunham o leque de articulações de Tata Tancredo: o radialista e jornalista conhecido por sua luta em defesa dos interesses umbandistas Átila Nunes Pereira e sua esposa vereadora pelo Rio de Janeiro por dezesseis anos Bambina Bucci; um dos homens fortes dos governos da ditadura civil-militar no Brasil Golbery do Couto e Silva; os deputados federais pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB) Marcelo Medeiros<sup>318</sup> e

---

Tatas, os Calofes, os Ieies, Iansã, Babalaôs, Ialorixás, Dijungas, um filho cruzado: acima de sua cabeça o grande Ibeji ou “dois dois”, os conhecidos Cosme e Damião, atrás o guerreiro ogum e a frente limpando os caminhos, abrindo alas, está Seu Tranca”. A Luta Democrática (RJ), 25 de setembro de 1960.

<sup>317</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 1 de julho de 1960.

<sup>318</sup> No dia 02 de dezembro de 1972, *O Dia* (RJ) publicou uma notícia cobrindo uma das primeiras reuniões no processo de criação de um novo projeto de lei federal referente à Lei do Silêncio (Decreto-Lei nº 112, 12 de Agosto de 1969), que buscasse o livre exercício dos cultos umbandistas e candomblecistas no Rio de Janeiro, cujo idealizador seria o deputado Marcelo Medeiros. Um momento de estabelecer e fortalecer alianças para a conquista de uma demanda política central dos povos do axé no início dos anos 1970. Tancredo da Silva estava na reunião, fortalecendo sua posição como dirigente e articulador, aparecendo no texto como Presidente do Conselho Deliberativo da CEUB: “Em reunião realizada na residência do Secretário do Conselho Deliberativo da CEUB, Sr. Mamede José D’Ávila a qual estavam presentes o Deputado Marcelo Medeiros, Sr. Tancredo da Silva Pinto, Presidente do Conselho Deliberativo da CEUB, Dr. Emanuel Cruz, Diretor do Departamento Jurídico da CEUB, Sr. Martinho Mendes Ferreira, Presidente Executivo da CEUB e o Sr. Geraldo de Freitas Assunção, 1º Secretário da CEUB, foi tratado assunto referente à regulamentação que dispõe sobre o exercício de cultos religiosos. A finalidade dessa reunião, em tão boa hora levada a efeito pelos dirigentes da CEUB, é pôr

Valdemiro Abdalla Teixeira (*Miro Teixeira*); o candidato a vereador José Ribeiro<sup>319</sup>, o deputado estadual pelo Rio de Janeiro Accyoli Lins<sup>320</sup> e o deputado estadual também pelo Rio José Salim; entre outros sujeitos influentes, compunham a rede de movimentações acionada por Tancredo Silva em vários episódios de acordo com as demandas de cada situação.

As realizações ou frustrações experimentadas por Tata Tancredo em seus *projetos*<sup>321</sup> durante a vida foram entendidas na complexidade que demandavam. Lembrando da lucidez teórica e metodológica de Norbert Elias registrada em seus estudos sobre o músico W. Mozart: “não devemos nos iludir julgando o significado, ou falta de significado, da vida de alguém segundo o padrão que aplicamos à nossa própria vida”<sup>322</sup>. Compreender os papéis das suas contradições, expectativas, experiências, frustrações e sucessos no fomento das ações e articulações é uma tarefa mais condicente com as nossas intenções neste espaço. Os versos e melodias do lamento encantado da diáspora africana nas Américas foi seu chão, mesmo tendo vindo das terras com cheiro de café de Cantagalo (RJ), os anos no Morro do São Carlos e suas andanças pelo Rio de Janeiro e Brasil deixaram marcas na sua formação musical e religiosa. Essas nuances artísticas e religiosas se uniram a sua capacidade de articulação política, carimbando suas movimentações entre grupos, instituições e o Estado. Uma trajetória metonímica e, ao mesmo tempo, singular.

Como nossa intenção é acompanhar Tata Tancredo até o ano de 1968, marco escolhido nesta periodização por ter sido o ano de fundação da Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB)<sup>323</sup>, não vamos mergulhar nos mares dos anos 1970 até o seu falecimento. Só este período daria, tranquilamente, mais uma dissertação, uma vez que ainda observamos movimentações interessantes do compositor e sacerdote religioso no sentido da conquista de vitórias e espaços para o povo do axé como a Lei do Silêncio (Decreto-Lei nº 112, 12 de Agosto de 1969), a Cerimônia Ecumênica de Fusão do Estado da Guanabara com o Estado do Rio de Janeiro na Ponte Rio-Niterói em 1975<sup>324</sup>, os

---

fim a [agressões de que têm] sido vítimas os fiéis que praticam ritual de umbanda, não só na Guanabara, como em outros Estados com muito maior frequência”. SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 114-117.

<sup>319</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 13 e 14 de novembro de 1966.

<sup>320</sup> Tancredo da Silva utilizava o espaço que detinha nos meios da imprensa para a construção de diálogo através de cartas públicas explicitando as demandas dos umbandistas e recebendo respostas que caracterizam uma interlocução de compromissos políticos importantes na cidade, no estado e na federação, o caso do deputado Accyoli Lins é um desses exemplos: *A Luta Democrática* (RJ), 18 de setembro de 1960; *A Luta Democrática* (RJ), 23 de setembro de 1960.

<sup>321</sup> “Os *projetos* individuais sempre interagem com outros dentro de um campo de possibilidades. Não operam num vácuo, mas sim a partir de premissas e paradigmas culturais compartilhados por universos específicos. Por isso mesmo são complexos e os indivíduos, em princípio, podem ser portadores de *projetos* diferentes, até contraditórios. Suas pertinência e relevância serão definidas contextualmente”. VELHO, Gilberto. *Trajeto Individual e Campo de Possibilidades...* p. 42.

<sup>322</sup> ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio...* p. 10

<sup>323</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 07 e 08 de abril de 1968.

<sup>324</sup> “As Rosas no Mar Unificam a Umbanda”. No flagrante o Tata Sr. Tancredo da Silva Pinto, o escritor Ser. Gerson Ignez de Souza, o Tata Zambe Orlando Ti Anonoxá e os jornalistas de ‘O Dia’ e ‘A Notícia’ na ocasião

esforços para a construção do Hospital de Umbanda no Rio de Janeiro que vinham dos anos 1960<sup>325</sup>, a criação do Instituto Sanatório Espiritual do Brasil (SANEBRAS) em 1970<sup>326</sup>, organização da *Revista Mironga* (RJ)<sup>327</sup>, entre outros.

#### IMAGEM XVII



Diploma de Sócio Hnorário da Federação dos Cultos Africanos e Terreiros de Umbanda de Pernambuco (10 de setembro de 1972, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB)

Durante a madrugada de 1 de setembro de 1979, veio a notícia do óbito do mestre devido problemas no sistema respiratório e no coração que o deixaram acamado por muito tempo. Não temos dúvidas que muitas preces lhe foram enviadas pelos seus mais de três mil filhos e filhas de santo iniciados pelo sacerdote. Sobre o tema da passagem, despedida e morte o bamba deixou uma composição de sua autoria chamada *Velório no Morro*<sup>328</sup>, outra parceria Raul Marques, gravada e lançada no álbum *Samba e Ginga* (RCA Victor, 1963) pelo cantor Jorge Veiga (1910-1979):

Lá no morro quando morre um sambista  
É um dia de festa e ninguém protesta  
As águas rolam a noite inteira  
Pois sem brincadeira o velório não presta  
Tem também um gurufim  
Que no fim acaba sempre em sururu  
Mas é gozado pra chuchu  
Tudo em homenagem ao espírito do sambista  
Que parte alegremente pro cajú Jogado dentro dum baú

---

em que foi realizada em abril último a festa ‘Rosas no Mar Unificam a Umbanda’, festa em homenagem a data comemorativa da fusão”. MELLO, Hamilton Vallente de, SILVA, Tancredo da. *Yaô...* p. 150.

<sup>325</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 13 de maio de 1964.

<sup>326</sup> ESTATUTO da Fundação Instituto Sanatório Espiritual do Brasil (SANEBRAS), 22 de maio de 1970, RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

<sup>327</sup> SÉRIE DE RECIBOS, comprovantes de pagamentos e correspondências entre consumidores e fornecedores de serviços e materiais para *Revista Mironga* (Déc. 1970), RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

<sup>328</sup> *Velório no morro*, composição de Tancredo Silva e Raul Marques, lançada no LP *Samba e Ginga* (RCA Vitor) e interpretado por Jorge Veiga em 1963.

O pessoal do morro não gosta de tristeza  
Vive de moleza dentro da filosofia  
Como fez José Messias  
Já encomendaram ao anjo Gabriel  
Um novo céu para dar abrigo a sua gente  
Que morre assim constantemente, de repente  
Cheios de anjinhos crioulinhos  
Em vez de harpa com pandeiro e cavaquinho  
O pessoal do morro leva a vida como quer  
Em cada barracão é uma arca de Noé  
O morro tem seu cabaré e quem manobra é a mulher.<sup>329</sup>

A letra guarda tons etnográficos sobre os velórios nas favelas cariocas enraizados na tradição de ascendência africana dos *gurufins*. Uma vigília fúnebre identificada nas comunidades e famílias negras no Brasil, principalmente, no Rio de Janeiro e São Paulo, diferente da concepção cultural ocidental judaico-cristã, onde ocorrem brincadeiras, tira gostos, bebidas e brincadeiras para distrair o momento difícil<sup>330</sup>. Com raízes bantu, podendo ser ligado ao xona *rufu* ou ao haya *olufu*, no curso dos quais são servidos pães, colos, cafés e bebidas alcoólicas. Uma homenagem comum quando o morto é sambista é a reunião dos amigos e família para encantar a morte. Outros artistas do mundo do samba, inclusive nos dias atuais, dedicaram suas canetas ao tema como Martinho da Vila<sup>331</sup>. Cremos que ainda tem muito a ser reunido sobre os seus momentos de despedida, o tempo curto do mestrado não nos permite tal salto, porém, sabemos que pelo menos no universo religioso Tancredo da Silva teve suas devidas homenagens.

Em novembro de 1979, momento em que o povo de Umbanda dizia ser mais de 20 milhões no Brasil<sup>332</sup>, número possível graças às vidas de pessoas dedicadas a este objetivo como Tata Tancredo, no clima das despedidas e homenagens, o jornal de Belo Horizonte (MG) *O Saravá*, patrocinado pela Indústria e Comércio Yemanjá Ltda. e dirigido por Aristides Ferreira de Castro, filho de santo de Tata Tancredo, publicou com o título *Estão de Luto o Omolokô, a Umbanda e o Candomblé* um texto sobre a dimensão do religioso:

---

<sup>329</sup> SILVEIRA, Leandro. *Nas trilhas de sambistas e "povo do santo": memórias, cultura e território negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*... p. 133-134.

<sup>330</sup> "Dona Neuma relembra no início dos anos 1980 como ocorriam os velórios no morro [Mangueira], a casa do defunto ficava cheia de gente, comendo e bebendo, fazendo adivinhações. Lembrando o gurufim do seu pai Saturnino Gonçalves, ela menciona que foi "de respeito", ou seja, reuniu muita gente que durante horas ficaram reunidas em sua casa, bebendo, comendo, brincando e homenageando a memória de seu pai. O enterro saiu da Rua Visconde de Niterói em Mangueira, às três horas da tarde e chegou ao Cemitério do Caju à noite". Idem, p. 132.

<sup>331</sup> *Gurufim, gurufim*, composição de Martinho da Vila, lançada no CD *Tá delícia, tá Gostoso* (Sony-BMG) e interpretada pelo próprio em 1996.

<sup>332</sup> "Se tal crescimento já era notório na década de 60, e devidamente registrado na Imprensa pelo novo espaço que a Umbanda ocupa nos jornais e revistas (espaços maiores, páginas centrais, chamadas de primeira página, saída da coluna policial, objeto de artigos, reportagens e comentários de todo o tipo), nos anos 70 ela passa a ser considerada na Imprensa em geral como 'religião de massa'. Fala-se agora dos 'milhões de adeptos da Umbanda', milhões com frequência arredondados para 20 ou 30 (é evidente que não dispomos de dados que comprovem tais números, mas estas cifras aparecem nas declarações de umbandistas e da Imprensa; parece evidente também que a fonte da Imprensa são as declarações dos umbandistas, desde que os dados oficiais são falhos ou inexistentes)". CONCONE, Maria Helena Villas Boas. *Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica*... p. 45.

“indiscutivelmente um dos líderes mais conhecidos do Omolokô, Umbanda e Candomblé em todo o País e no Exterior (...) que enfrentou as mais duras perseguições policiais das décadas passadas”<sup>333</sup>. O Papa Negro da Umbanda foi sepultado no Cemitério São Francisco Xavier (Caju, RJ)<sup>334</sup>. Suas obrigações religiosas e o velório foram feitos no Ilê de Umbanda Babá Oxalufan no bairro Coelho Neto, Zona Norte carioca. Descansava e seguia um dos filhos do Vale do Paraíba, um dos filhos do axé, um dos filhos das lutas históricas por liberdade, cidadania e afirmação que compõe o complexo Pós-Abolição no Brasil do século XX.

---

<sup>333</sup> *O Saravá*, n.3, pág.2, nov. 1979 Apud SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro...* p. 111.

<sup>334</sup> O sepultamento ocorreu no dia 02 de setembro de 1979, às 15:00hrs no carneiro 3810 da Quadra 7. Informações disponíveis no verbete dedicado ao sacerdote Tata Tancredo no livro recente do cientista social, historiador e babalaô Ivanir dos Santos *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro* (Pallas, 2019) com título *Malungo Pai Tata* (p. 110-123). Site oficial da instituição Cemitério São Francisco Xavier (Cemitério do Caju), disponível em: <https://cemiteriodocaju.com.br/>. Acesso em: 05 out. 2021

## Conclusão - Complexificando o Pós-Abolição no Brasil do Século XX

A cultura e a religiosidade foram ferramentas políticas importantes para a população negra no Rio de Janeiro, nas grandes cidades do Sudeste e no Brasil. As nuances desse processo que se inicia no período anterior à Abolição, tecendo minuciosamente uma rede de contatos e solidariedade para conquistarem sua alforria e o fim do regime do cativo no país, seja após o 13 de Maio de 1888, e mesmo com a consolidação da República em finais do século XIX e início do século XX, mantendo, expandindo e cuidando desses laços de solidariedade como alternativa viável de organização e atuação política que reforçavam suas pretensões ao alcance da almejada cidadania<sup>335</sup>. Esse mergulho nos mares da trajetória de Tata Tancredo nos mostraram como as nossas maneiras de significar, cultivar, interpretar, enxergar, lutar, viver e fazer, ou seja, o universo da cultura e da religião, podem nos dizer muito sobre os indivíduos, suas comunidades e períodos históricos.

Nesta seção final de um trabalho com aproximadamente dois anos de duração, envolvendo aprofundamento bibliográfico, início das pesquisas documentais e processo de escrita, não vamos forçar mais doses de informações e eventos ligados à vida de Tancredo da Silva Pinto. Cremos que, de acordo com o que propomos de início, conseguimos construir um panorama no qual as pessoas puderam conhecer um pouco sobre a vida e as atuações do Zambê dos Quilombos de Umbanda e General da Banda do Samba durante o século XX no Brasil do Pós-Abolição. Como alertado desde a introdução, os detalhes da vida pessoal da nossa personagem principal não foram preocupação essencial da nossa pesquisa que focou seus esforços num trabalho que conseguisse tornar Tancredo da Silva Pinto passível de ser entendido pelos seus homens e mulheres do seu tempo e, é claro, pelos leitores deste texto.

Não há como negar que a maior parte dos negros(as) foi “bem comportada”: trabalhou duro, foi explorada, humilhada em charges de jornais, classificada com os mais torpes xingamentos, estudou em escolas mequetrefes, viu sua ingenuidade expirar-se ainda na infância, sofreu algum tipo de assédio sexual, teve seus punhos atados pelas algemas da polícia, contentou-se em ser representada por Grande Otelo ou Mussum como escadas de Oscarito e Renato Aragão, perdeu entes queridos por um péssimo diagnóstico médico, foi preterida no emprego. Mas esta população negra também rodava no santo nos terreiros, desfilava seu carnaval, ia à coroação dos Reis do Congo, sambava como um mestre sala dos mares, lutava por um pedaço de terra, trabalhava nas fábricas e indústrias do Mundo do Trabalho<sup>336</sup>.

Dessa forma, buscando diálogo com a literatura das ciências sociais e humanas das décadas de 1960 e 1970 no Brasil, vamos nos deparar com interpretações sobre as agências

---

<sup>335</sup> SANTOS, Pedro Henrique Souza dos. Discursos sobre o samba: ressignificações na construção da identidade nacional no Rio de Janeiro da Primeira República. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro...* p. 4.

<sup>336</sup> NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 29, no 59, p. 607-626, setembro-dezembro 2016.

e cenários de atuação das populações que compõe a última geração de escravizados durante o século XIX marcadas pela preocupação com a inserção dos descendentes de africanos no Brasil na realidade moderna da sociedade de classes do capitalismo industrial. Estudos de fôlego como *O Negro no Mundo dos Brancos* (1972) do sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul* (1977), do também sociólogo e ex-presidente do Brasil Fernando H. Cardoso, *As metamorfoses do escravo - apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional* (1962), do Octavio Ianni (1926-2004), entre outros, foram publicados.

Em relação às obras, uma ideia que permeia esse arsenal teórico acionado por estes autores na construção dos seus argumentos é a *anomia*<sup>337</sup>. Intrinsecamente ligado às formulações funcionalistas com diálogos com autores como o francês Emile Durkheim (1858-1917), este constructo aparece para tentar auxiliar na resposta aos questionamentos acerca dos destinos das populações negras livres e libertas após a Abolição em 1888. Devido o cotidiano extremamente violento ao qual as populações escravizadas eram vulneráveis, segundo a narrativa presente nestes trabalhos, o grau de desestruturação das relações pessoais, familiares, identitárias, econômicas, culturais e sociais teria alcançado níveis tão altos inviabilizando as agências plenamente autônomas desses homens e mulheres na sociedade de classes urbana que começava a raiar no início do século XX no Brasil após a Proclamação da República (1889).

Com efeito, o negro livre tinha de optar entre continuar trabalhando nas mesmas condições que antes, com o *status* formal de cidadão, ou reagir a tudo que o trabalho desqualificado pela escravidão significava, passando a viver na ociosidade e no desregramento. Foi essa a alternativa que os brancos criaram para os negros. A escravidão de fato, dadas as condições e a avaliação social do trabalho realizado anteriormente pelos escravos, situação à qual teriam de sujeitar-se se continuassem a trabalhar nas antigas ocupações, ou a liberdade da miséria. Quando os es-escravos recusaram-se em massa a permanecer escravos legalmente livres, como demonstra o texto transcrito acima, nada mais fariam do que agir revolucionariamente em termos das condições possíveis de ação. Apenas, a opção que podiam relizar, em razão das peculiaridades que aponte da situação de escravo na economia capitalista, não permitia que moldassem a sociedade conforme seus interesses mais profundos, senão no sentido de generalizar a liberdade formal de cidadão: o ato de revolta contra o status quo significava, automaticamente, a condenação à miséria e a

---

<sup>337</sup> “Segundo a compreensão dos sociólogos daquela época, a “anomia social” e a “alienação” eram dois processos prévios que os ex-escravizados e seus descendentes deveriam passar antes de serem integrados na sociedade de classes. Nesse sentido, logo depois da escravidão e em decorrência desta, os pesquisadores deveriam estar atentos para o quadro descrito como típico de “anomia social”, em que os negros negavam-se a compactuar com a sociedade que os escravizou. Eles afastavam-se do trabalho e de qualquer envolvimento social ou político, e optavam por ficar jogados à própria sorte e marginalizar-se até o ponto de tomar consciência da situação em que viviam e voltar ao convívio social. A “anomia social” era um recurso teórico para descrever, geralmente, os negros empobrecidos e desorganizados socialmente que ficaram nas margens da sociedade capitalista”. SANTOS, José Antônio dos. Uma Arqueologia dos Jornais Negros no Brasil. *Historiæ*, Rio Grande, 2 (3): 143-160, 2011, p. 153-154.



Neste início do século XXI, os debates envolvendo as questões culturais, identitárias e de memória acabaram provocando questionamentos em pilares antes cristalizados da história social do samba no Rio de Janeiro e da história da umbanda na cidade e no Brasil. Um deles, assim, foi a ênfase na metonímia da comunidade baiana<sup>339</sup> da Pequena África de Heitor dos Prazeres, construção muito arraigada ao *nagocentrismo*<sup>340</sup> presente no pensamento social e racial brasileiro, que debatemos no Capítulo 2, e permeia as narrativas e análises referentes à história social do samba e das religiosidades afro-ameríndias desde as primeiras décadas do século XX; ao lado da produção historiográfica de Roberto Moura e seus seguidores nos anos 1980 e dos esforços políticos e econômicos ligados à esfera do turismo na cidade do Rio de Janeiro desde o consórcio do *Porto Maravilha* (Região Portuária do Rio de Janeiro, RJ)<sup>341</sup>; acabaram fortalecendo determinadas versões sobre estes patrimônios de origem negra-popular na cidade centrada na experiências das Tias Baianas e dos baluartes Pixinguinha, João da Baiana e Donga nos tempos de Pedra do Sal e Praça Onze.

A visibilidade desta Pequena África no Rio de Janeiro, entretanto, não pode sufocar a importância, centralidade e história das outras Áfricas cariocas. Não passa pelos nossos objetivos diminuir ou negligenciar as criações e negociações de nenhuma comunidade afrobrasileira, porém, “o que nos interessou desde o início era a possibilidade de olhar para as Áfricas Cariocas a partir de outros relatos (...) muito mais do que descobrir contradições ou pretender sobrepor uma memória sob outra”<sup>342</sup>. Áreas como o Morro de Mangueira, Sapopemba, Oswaldo Cruz, Madureira, Estácio, Grande Tijuca, enfim, também guardam áfricas em seus fundamentos que produziram culturas extremamente modernas neste Atlântico Negro da América do Sul como o samba, as macumbas, a umbanda, os candomblés, as escolas de samba, a gastronomia, as artes plásticas, poesias, performances e contribuições para outras nuances da cultura popular carioca e brasileira.

---

<sup>338</sup> CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 315-316.

<sup>339</sup> “A imagem de uma comunidade baiana forte, numerosa – e, se não livre de disputas internas, por certo unida em torno de sua formação cultural – é bastante sedutora, mas a verdade é que esta centralidade baiana tem sido muito mais afirmada do que demonstrada”. GOMES, Tiago de Melo. Para além da casa de Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca (1830 – 1930). *Revista Afro-Ásia*, Salvador, nº29-30, p. 179.

<sup>340</sup> No fim do século XX, antropólogos radicados principalmente no Sudeste iniciaram uma reação ao que consideraram purismo e sentido de exclusividade dentro dos estudos das religiões de matriz africana e da antropologia. Stefania Capone (2009 [1999]) e Beatriz Góis Dantas (1988) são alguns dos nomes principais da reação ao “nagocentrismo”. DRUCKER, Cláudia Pellegrini. Fenomenologia e Ciências Sociais: Anotações Sobre os Estudos Africanistas no Brasil. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 206-218, jan./mar. 2021, p. 209.

<sup>341</sup> Reforçamos aqui, mesmo tendo levantado essa problematização, que defendemos ainda mais investimentos públicos, seja da Prefeitura ou do Estado do Rio, para construção, aprimoramento e manutenção desse verdadeiro cinturão cultural e patrimonial afro-brasileiro localizado no Centro do Rio de Janeiro, ver: <https://portomaravilha.com.br/>. Acesso em: 10 mai. 2023.

<sup>342</sup> GAMA, Elizabeth Castelano. História e Memória do Candomblé no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

Refletindo sobre possíveis usos que os estudos de trajetória de sujeitos como Tata Tancredo no Pós-Abolição no Brasil, instrumentais ou políticos, chegamos à noção de que essas histórias também guardam um papel importante como ferramentas pedagógicas para utilização em salas de aula e materiais didáticos, na construção de referências para movimentos sociais, fortalecimento de memórias negligenciadas que possibilitem um conhecimento mais efetivo da realidade e da formação histórica brasileira e a quebra de silenciamentos históricos produtos de estruturas *racistas institucionais*<sup>343</sup>. Os programas de pós-graduação do país que têm produzido monografias, dissertações e teses colaboram nesse sentido e compõe um movimento que envolve não apenas o Rio de Janeiro e o Sudeste, mas também, outros estados e regiões do país. Nos três capítulos em questão, procuramos contribuir com uma análise da trajetória de Tata Tancredo.

Assim, no primeiro capítulo, fomos viajando pelos cantos da cidade de Cantagalo, localizada no Vale do Paraíba Fluminense, pegando carona no Rio Paraíba e conhecendo alguns de seus personagens mais destacados como Euclides da Cunha, Mão de Luva e Barão de Nova Friburgo desde os tempos do ouro ilegal até os pés de café que zumiam no horizonte. Descendente de africanos e muito influenciado pela cultura do Centro-Ocidente do continente africano, de origem bantu, Tancredo da Silva Pinto é mais um dos filhos da diáspora africana nas Américas. Seus pais, tias e avós eram ligados às musicalidades e religiosidades populares da cidade. Assim como muitos daqueles filhos e filhas da última geração do cativo na região, migrou para o centro dinâmico da economia do país à época. Chegaria ainda jovem ao Distrito Federal da República, a cidade do Rio de Janeiro, experiência compartilhada com muitos outros homens, mulheres e crianças sujeitos e produtos do processo de modernização da cidade.

Já no segundo capítulo, acompanhamos a verdadeira luta dos homens e mulheres sambistas desde o início do século XX pelas suas afirmações sociais enquanto cidadãos sujeitos da sua própria história. Atuavam tecendo a defesa e a inclusão dos seus próprios interesses no caldo de *brasilidades* em formação nas tensões e conflitos inerentes à modernização da sociedade brasileira entre os anos 1930 e 1960. Apropriando-se do samba como ferramenta política, agiram a partir de suas cosmovisões negra-populares, buscavam reinventar o cotidiano e aproveitar brechas nesse campo de disputas da construção de uma identidade nacional naquelas décadas, inclusive, até os dias de hoje<sup>344</sup>. Tancredo da Silva foi um dos protagonistas, essencialmente entre os anos 1940 e 1960, se destacando a partir da sua vivência institucional em instâncias de representatividade e negociação com o

---

<sup>343</sup> NATHÁLIA, Livia. Intelectuais Negras e Racismo Institucional: um corpo fora de lugar. *Revista da ABPN*, v. 10, Ed. Especial - Caderno Temático: Letramentos de Reexistência, janeiro de 2018.

<sup>344</sup> SANTOS, Pedro Henrique Souza dos. Discursos sobre o samba: ressignificações na construção da identidade nacional no Rio de Janeiro da Primeira República. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro...* p. 29.

Estado, ao lado de nomes como Calça Larga e Mano Eloy, explicitando a diversidade das estratégias adotadas pelos sujeitos do Pós-Abolição:

Aqui, o samba e a religiosidade aparecem como duas dimensões fundamentais pelas quais as redes de solidariedade e sociabilidade dessa comunidade foram tecidas e expandidas. Não é sem razão que o surgimento das escolas de samba também pode ser lido enquanto como um movimento de institucionalização dessa forma comunitária, estabelecendo novos diálogos e negociações com o poder estabelecido.<sup>345</sup>

Antes de falarmos sobre o próximo capítulo, reforçamos uma das nossas pretensões: fazer o nome Tata Tancredo figurar entre os bambas do Morro do São Carlos e arredores do Estácio de Sá lembrados quando se fala da geração criativa dos inícios da República que revolucionou o mundo do samba urbano carioca e da própria música brasileira: Ismael Silva, Alcebíades Barcelos (*Bide*), Rubem Barcelos (*Mano Rubem*), Edgar Marcelino dos Passos (*Mano Edgar*), Armando Marçal, Sílvio Fernandes (*Brancura*), Osvaldo Caetano Vasques (*Baiaco*), entre outros. Como vimos, Tata Tancredo era um destes compositores de talento e reconhecido pela turma fundadora da considerada por muitos sambistas como a primeira escola de samba do Brasil: o Deixa Falar (Estácio, 1928-1932). Quando se falar desse contexto, que se fale no nome desse bamba de Cantagalo. Suas letras e melodias, também, compunham o turbilhão cultural do Estácio.

No terceiro capítulo *Zambi dos Quilombos de Umbanda*, acompanhamos Tata Tancredo nos seus esforços e movimentações pela legitimação e consolidação da Umbanda no quadro das religiosidades reconhecidas pelo Estado brasileiro durante o século passado. De porte do seu arsenal cultural de raiz bantu, filho dos cafezais cantagalenses no Vale do Paraíba Fluminense no século XIX, a sua trajetória se confunde com a afirmação do culto Omolokô e das linhas de umbanda mais *africanizadas*<sup>346</sup>. Fundou instituições e associações no Rio de Janeiro e Brasil buscando o fim das repressões e discriminações sofridas pelo povo do axé em diversos espaços como o mercado editorial, a imprensa formal, eventos públicos, seminários, cursos e palestras<sup>347</sup>. Não chegamos a levantar com mais intensidade as conexões de Tata Tancredo com outros países da América do Sul, como Argentina<sup>348</sup> e

---

<sup>345</sup> BARTOLO, Lucas; MENEZES, Renata. *Quando Devoção e Carnaval se encontram...* p. 99.

<sup>346</sup> “No esforço de legitimação social das federações de umbanda com um olhar mais ‘africanizado’ para a religião frente ao campo religioso umbandista e também em sua relação com o Estado, essas lideranças umbandistas tiveram que construir redes com políticos, militares, além de se relacionarem com questões de seu tempo, como o crescimento da religião, o caráter assistencial que algumas federações acabaram ganhando, as mudanças políticas e a entrada de militares no campo religioso umbandista durante a ditadura militar brasileira”.

<sup>347</sup> Curso de História das Religiões (1961), I Seminário de Religião de Umbanda (1963), ver: *A Luta Democrática* (RJ), 02 de fevereiro de 1961.

<sup>348</sup> OMOLOKO CEARÁ. *Video Raro de Tata Tancredo nos anos 70 na Argentina durante uma solenidade de entrega de Deka*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XzaGr8KNI88>. Acesso em: 15 mai. 2023.

Uruguai<sup>349</sup>, mas estas redes foram estabelecidas inclusive com registros iconográficos e audiovisuais. Em estudos posteriores pretendemos nos debruçar sobre esses contatos com mais fôlego.

Mesmo com seu protagonismo e importância no universo das religiões mediúnicas no Brasil, principalmente, nas de matrizes afroameríndias, seus reconhecimentos, agradecimentos, congratulações, títulos e cargos não parecem ter roubado sua concentração para o objetivo principal dos seus esforços e movimentações: o “culto não precisa de Papa. O que precisamos é de liberdade de culto, mais liberdade de função, de um regulamento para funcionarmos, respeitando-se mutuamente todos os cultos afro-brasileiros”<sup>350</sup>. Afinal, Tata Tancredo era produto de um contexto histórico marcado pelas duras policiais e pelo preconceito explícito da população carioca e brasileira com os povos do axé. Recentemente, no ano de 2020 durante a Pandemia de Covid-19, ganhou destaque em vários jornais cariocas e nacionais a devolução de objetos materiais religiosos apreendidos que estavam depositados no Museu da Polícia Civil (RJ)<sup>351</sup> que agora estão sob responsabilidade do Museu da República (RJ) – intitulado Acervo Nosso Sagrado<sup>352</sup>. O Zambi dos Quilombos de Umbanda já tinha levantado essa questão no século passado em entrevista, deixando explícitas as assertivas oficiais e as maneiras como eram tratados:

As imagens, miçangas, capas, capacetes e assentamentos dos orixás eram apreendidos e este fato poder ser constatado bastando ir ao Museu da Academia de Polícia, na Rua Frei Caneca, na cidade do Rio de Janeiro. Lá no Museu existe uma imagem de Exu Tiriri que já esteve em exposição em Museu dos Estados Unidos. O elemento que era flagrado praticando o espiritismo tinha que tirar seu atestado de sanidade mental.<sup>353</sup>

Ainda sobre o terceiro capítulo, quando nos dedicamos às movimentações de Tata Tancredo dentro do universo religioso mediúnico afroameríndio brasileiro dos anos 1930 a 1960, percorremos temas caros à historiografia sobre as religiões de matrizes africanas e ameríndias no Brasil. Nosso prisma de análise voltado para a trajetória do Papa de Umbanda, com certeza, privilegiou determinados eventos, episódios e personagens devido a impossibilidade de um estudo de fôlego neste espaço. Enquanto isso, as pesquisas nas

---

<sup>349</sup> *A Luta Democrática* (RJ), 27 e 28 de fevereiro de 1966.

<sup>350</sup> SILVA, Ornato José da. *O Culto Omoloko: Os filhos de terreiro...* p. 28.

<sup>351</sup> “O Museu da Polícia citado na entrevista de Tancredo é um dos muitos lugares nos quais estão materializados as perseguições e o racismo aos elementos simbólicos dos cultos das primeiras décadas do século XX, com implicações negativas nas qualificações futuras, associando diretamente os indivíduos negros aos malefícios e feitiços da cidade”. NOGUEIRA, Farlen de Jesus. “*O Papa da Umbanda Omolocô*”: *Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*... p. 111.

<sup>352</sup> “O Museu da República no Rio de Janeiro recebeu uma coleção histórica: 523 peças religiosas retiradas de terreiros de umbanda e candomblé entre 1889 e 1945. O material, que estava reunido em 77 caixas, ficou com a polícia por mais de 100 anos”. SANCHES, Monica. *Museu da República no Rio recebe peças históricas de religiões afro-brasileiras apreendidas pela polícia há mais de 100 anos*. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/21/museu-da-republica-no-rio-recebe-pecas-historicas-de-religoes-afro-brasileiras-apreendidas-pela-policia-ha-mais-de-100-anos.ghtml>. Acesso em: 19 mai 2023.

<sup>353</sup> SILVA, Ornato José da. *O Culto Omoloko: Os filhos de terreiro...* p. 24.

universidades brasileiras seguem avançando e propondo novos questionamentos. Alguns, inclusive, complexificam a história da umbanda no Brasil e suas versões assentadas na “carioquização” das “discussões (...) que partiam do estabelecimento não verificado de que tal movimento se originara no Rio de Janeiro”<sup>354</sup>, em aspectos organizacionais das umbandas propondo um cenário heterogêneo das experiências históricas muitas vezes universalizadas esquecendo as diferenças entre a “Umbanda das Federações e a Umbanda dos Terreiros”<sup>355</sup>, a amplitude do conceito de *terreiro*<sup>356</sup>, enfim, entre outros tópicos.

Por fim, depois de acompanhar as intensas articulações de Tancredo da Silva Pinto durante o Pós-Abolição no seu projeto de legitimação e afirmação da Umbanda enquanto religião no Brasil, combatendo às repressões e discriminações, conseguimos enxergar com mais nitidez o *conflito mágico-religioso* que marcou o campo religioso mediúnico entre as décadas de 1930 e 1960. O projeto de *embranquecimento* da Umbanda, as repressões oficiais, as críticas e silenciamentos impostos a outras perspectivas e práticas do culto de matriz afroameríndias e ligadas às camadas populares da cidade e do país, como as representadas por Tata Tancredo e seus companheiros como Byron Torres, José Alcides e Mamede J. D’Ávila, não se desenvolveu sem conflitos e disputas que extravasaram para várias esferas da sociedade como vimos. Essas lutas nos permitem, inclusive, rever macro interpretações sobre a história das religiões de matrizes africanas e indígenas que muitas vezes diminuem os conflitos presentes nos projetos em disputa e a agência dos indivíduos e suas instituições de representação enquanto sujeitos históricos no Brasil republicano.

Colocando este trabalho no tempo, ou seja, compreendendo que nossa contribuição vem num momento no qual nos encontramos cada vez mais mediados por relações que se assentam nas redes sociais mundiais de comunicação instantâneas que compartilham desejos, expectativas, gostos e objetivos em comuns, não deixa de chamar a atenção o número elevado de materiais disponíveis em grandes plataformas sobre a cultura das religiões mediúnicas de matrizes africanas e ameríndias. Encontra-se de tudo: consulta através de chamadas de vídeo no Whatsapp, jogos de búzios através de lives recompensadas no Tik Tok, comunidades de axé no Facebook, cursos de incorporação no Youtube, canais de trocas de conhecimento sobre pontos e ervas no Telegram, enfim, o repertório é vasto. Esse cenário apenas redobra nossa responsabilidade de produzir um material dentro dos parâmetros esperados pela historiografia e pela confiabilidade dos povos de terreiro. Porém, como lembrou Luis Antonio Simas em obra recente sobre as

---

<sup>354</sup> CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica. *Revista Proj. História*, São Paulo, (7), Fevereiro, 1987, p. 35.

<sup>355</sup> Idem, p. 39.

<sup>356</sup> “A noção de terreiro configura-se como tempo/espaco onde o saber é praticado. Assim, todo o espaco em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido a noção se alarga não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/ espaciais”. SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018, (Nota Introdutória), S/N.

umbandas e a história do Brasil, o desafio não deve nos assustar, ao contrário:

Não surpreende essa produção maciça de conteúdo; a difusão midiática das umbandas aconteceu, ao longo do século XX, na publicação de centenas de livros, programas de rádio e televisão, gravação de discos, impressão de folhetos e jornais, colunas em revistas e jornais populares. Nas encruzilhadas entre os saberes oralmente constituídos e repassados comunitariamente e suas expressões em diversos meios, o repertório umbandista é vasto e de difícil apreensão.<sup>357</sup>

Finalmente, buscamos nestas páginas deixar contribuições para o cenário das pesquisas acerca do Pós-Abolição e seus principais debates atuais. Desde os anos 2000, esse campo de estudo vem crescendo, se articulando e assinalando a mobilização da população egressa da escravidão como protagonista na luta pela sua sobrevivência. A mobilização não surgiu aleatoriamente, mas vinha da vida na condição anterior e se relacionava com as demandas renovadas no pós-abolição. As pesquisas cresceram e apontaram a variedade de caminhos que o associativismo negro percorreu sendo um dos mecanismos de luta para obtenção de melhores condições de vida e acesso à cidadania. Com o volume de dados e referência que estamos contruindo com o tempo, fica cada vez mais difícil encontrar argumentos para a manutenção do *silenciamento*<sup>358</sup> em vários momentos em relação às histórias da população negra no Brasil e suas persogenagens bastante influentes, conhecidas e reconhecidas às suas épocas, com conexões entre classes, raças e gêneros diferentes.

Agredecemos a todos que estiveram conosco nessa verdadeira viagem acompanhados de Tancredo da Silva Pinto e suas conexões, instituições e comunidades. Ao invés de abraçarmos homogeneizações ou esquemas totalizantes para encaixar a vida dessa personagem em rótulos ou categorias estanques, optamos por uma abordagem das fontes e caminhos metodológicos que nos levassem ao encontro dos seus projetos, lutas, expectativas, conquistas, frustrações, produções, legados. Enxergamos uma pessoa que, ao mesmo tempo em que foi singular em sua importância, também, foi a metonímia da movimentação e afirmação cidadã da população de origem africana, descendente da última geração de cativos dos cafezais do Vale do Paraíba, deixando claro para nós a impossibilidade de escrever uma história do Brasil republicano sem levar em conta seus agenciamentos. Humanizar é sempre o caminho mais complexo, afinal, “de perto, a vida de todo mundo é dramática”<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021, p. S/N (Nota Introdutória).

<sup>358</sup> “Silêncios ingressam no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: no momento da criação do fato (na elaboração das fontes); no momento da composição do fato (na elaboração dos arquivos); no momento da recuperação do fato (na elaboração das narrativas); e no momento da significância retroativa (na elaboração da história em última instância”. TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: poder e a construção da História*. Curitiba: Huya, 2016, p. 58-59.

<sup>359</sup> *Melhor Agora*, composição de Felipe Ret, interpretada pelo próprio artista e lançada pelo selo Nada Mal em 2022.

## REFERÊNCIAS:

### 1) Livro:

- AQUINO, Rubim; DIAS, Luiz Sérgio. *O samba-enredo visita a História do Brasil: o samba de enredo e os movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2009.
- ANGENOT, Geralda de Lima V.; ANGENOT, Jean-Pierre/ MANIACKY, Jacky. *Glossário de Bantuisismos Brasileiros Presumidos*. Rondônia: Língua Viva, 2013.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O Perigo de Uma História Única*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- BARBOSA, Orestes. *Samba: sua história, seus poetas, seus músicos e seus cantores*. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.
- BARONETTI, Bruno Sanches. *O Cardeal do Samba: memórias de Seu Carlão do Peruche*. São Paulo: Liber Ars, 2019.
- BARROS, José D' Assunção. *O campo da história: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- CABRAL, Sérgio. *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar, 1996.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1988.
- COSTA, Haroldo. *Salgueiro 50 anos de glória*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Salgueiro: Academia de Samba*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *“Não tá sopa”*. Samba e sambistas no Rio de Janeiro (1890 a 1930). São Paulo: Editora Unicamp, 2015.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- ELIAS, Norbert. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- ERTHAL, Clélio. *Cantagalo: da miragem do ouro ao esplendor do café*. Niterói: Nitpress, 2008.
- FRANCESCHI, Humberto M. *Samba de sambar do Estácio: de 1928 a 1931*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2010.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- GUIMARÃES, Francisco. *Na Roda de Samba*. Rio de Janeiro: São Benedicto, 1933.
- GUIMARÃES, Valéria Lima. *O PCB cai no Samba: os comunistas e a cultura popular (1945-1950)*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 2009.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LARÊDO, Salomão. *Os Sátiro de Melo: história de família musical*. Belém: Salomão Larêdo Editora, 2003.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LIMA, Deborah. *Expressões culturais afro-brasileiras em BH (Catálogo 2012-2013)*. Belo Horizonte: UFMG (FAFICH), 2013.
- LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- LOPES, Nei. *O negro e sua tradição musical no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Partido-alto: Samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Sambeabá: O samba que não se aprende na escola*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Folha Seca, 2003.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.
- MATOS, Cláudia Neiva de. *Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- MINTZ, Sidney W., PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 2003.
- MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de cultura, Divisão de Editoração, 1995.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MUSSA, Alberto, SIMAS, Luiz Antonio. *Samba de Enredo, História e Arte*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.
- NEEDEL, Jeffrey D. *Belle Époque tropical: Sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- NETO, Joachin Azevedo. *Uma outra face da belle époque carioca: o cotidiano nos subúrbios nas crônicas de Lima Barreto*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2011.
- NOGUEIRA, Carlos. *Samba, cuíca e São Carlos*. Rio de Janeiro: Editora Oito e Meio, 2014.
- NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *O Tata Ti Inkice da Omolocô*. Rio de Janeiro: Autografia Editora, 2022.
- PEREIRA, Amilcar Araujo. *O Mundo Negro: Relações Raciais e Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2013.
- PORTELLA, Rodrigo. *Mirar Maria: reflexos da Virgem em espelhos da história*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 2016.
- QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editorial ANDES Limitada, 1957.
- SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- SANTOS, Ivanir dos. *Marchar Não é Caminhar: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- SANTOS, Lourival dos. *O Enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade 1854-2004*. Salvador: Editora Pontocom, 2013.
- SCOTT, Rebecca J. *Emancipação Escrava em Cuba: a transição para o trabalho livre (1860-1899)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- SILVA, Yara da. Tia Carmem: *Negra Tradição da Praça Onze*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.
- SILVA, Ornato José da. *O Culto Omoloko: Os filhos de terreiro*. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, 1983.
- SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SODRÉ, Muniz. *Samba: O dono do corpo*. Rio de Janeiro: Codecri, 1979.
- TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular: da modinha à canção de protesto*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TOMICH, D. W. *Pelo prisma da escravidão: trabalho, capital e economia mundial*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- TROTTA, Felipe. *O samba e suas fronteiras: pagode romântico e samba de raiz nos anos 1990*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: poder e a construção da História*.



Curitiba: Huya, 2016.

VALENÇA, Rachel, VALENÇA, Suetônio. *Serra, Serrinha, Serrano: o Império do Samba*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *As tradições populares na Belle Époque carioca*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.

\_\_\_\_\_. *História & Modernismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 20210.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Zahar ed/UFRJ, 1995.

## 2) Capítulo de livro:

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Introdução. In: RODRIGUES, Nina. *O fetichismo animista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca nacional, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ, Lília Moritz, GOMES, Flávio (orgs.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

PEIXOTO, Érika Mendonça. Transformações no mundo do trabalho na Fazenda Santa Clara. Cantagalo, 1850-1888. In: CORTE, Andréa Telo da (org.). *Novos Capítulos de História Fluminense*. Niterói: FUNARJ, 2014.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre um tendência dominante na interpretação do universo umbandista. In: *V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, 27 a 29 de Maio, 2009 (UFBA).

## 3) Artigo de revista:

ABREU, Martha, PEREIRA, Anthony e CYPRIANO, Eline. O samba e o legado da última geração de africanos escravizados do Sudeste. *Samba em revista*. Revista do Centro Cultural Cartola, Agosto de 2014, Ano 6, Número 5.

ABREU, Martha. Histórias musicais da Primeira República. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 71-83, jan.-jun. 2011.

ALVITO, Marcos. Professor Samba. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Out. 2013, pág. 79-82.

BAHIA, Joana. O Rio de Iemanjá: uma cidade e seus rituais. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano X, n. 30, Janeiro/Abril de 2018.

BAHIA, Joana. e VIEIRA, C. M. Performances Artísticas e Circularidades das Simbologias Afro-Religiosas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 9, p. 171-188, 2016.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na Umbanda? Os Usos da África pela Umbanda Omolocô. *Revista Transversos*, Rio de Janeiro. nº 13, MAI-AGO, 2018.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. “Você sabe o que é macumba”? A popularidade das flores à Iemanjá e a ocupação do espaço público pela umbanda omolocô. *Revista Religare*, v.18, n.1, julho de 2021, p.22-47, p. 30.

BARROS, José D’Assunção. Sobre o Uso dos Jornais como Fonte Histórica: uma síntese metodológica. *Revista Portuguesa de História* – t. LII (2021) – p. 397-419.

BÁRTOLO, Lucas; MENEZES, Renata. Quando Devoção e Carnaval se encontram. *Revista de antropologia e arte*, Unicamp, 9 (1), jan – jun, 2019.

BENATTE, Antonio Paulo. A Nova História Religiosa. A Propósito de um Livro Recente. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 65-84, dez. 2008.

BIRMAN, Patrícia. Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*. Florianópolis, 2005.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *Actes de la. Recherche en Sciéllces Sociales* (62/63):69-72, juin 1986.

BRITTO, Cristina. O Puro e o Híbrido: o Jogo de Alteridades na Formação Representacional da Umbanda Branca. *Revista Calundu* –Vol.3, N.1, Jan-Jun 2019, p. 50.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. *Umbanda e Política*. Cadernos do ISER, n. 18, RJ, Marco-Zero – ISER, 1985, p. 23.

- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Memória e Crítica dos Envolvimentos Políticos e das Relações entre a Umbanda e a Igreja Católica. *Revista Proj. História*, São Paulo, (7), Fevereiro, 1987.
- COSTA, Patrícia Claudia da. Ilusão biográfica: a polêmica sobre o valor das histórias de vida na sociologia de Pierre Bourdieu. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 51 – 71, set./dez. 2015.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. “Não me ponha no xadrez com esse malandrão”: Conflitos e identidades entre sambistas no Rio de Janeiro do início do século XX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, 38 (2008).
- DAIBERT JR, Robert. Luzia Pinta: experiências religiosas centro-africanas e inquisição no século XVIII. *Revista Religare*, 9 (1), 3- 16, março de 2012.
- DOMINGUES, Petrônio. Cidadania por um fio: o associativismo negro no Rio de Janeiro (1888-1930). *Revista Brasileira de História*. São Paulo. V34, nº 67, p. 251-28, jun. 2014.
- DRUCKER, Claudia Pellegrini. Fenomenologia e Ciências Sociais: Anotações Sobre os Estudos Africanistas no Brasil. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, v. 31, n. 1, p. 206-218, jan./mar. 2021.
- FARIAS, Elias. Paulo da Portela: um herói civilizador. *CADERNO CRH*, Salvador, n. 30/31, p. 177-238, jan./dez. 1999.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina*. Maranhão: EDUFMA, 2000.
- FRANÇA, Bianca Zacarias, SILVA, Fernanda Cristina de Oliveira e. Noite da Libertação: visibilidades, reinvidicações, comunhão e aprendizagens. *Revista Calundu – Vol.3, N.2*, Jul-Dez 2019.
- GAMA, Elizabeth Castelano. História e Memória do Candomblé no Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.
- GOMES, Nilma Lino. Relações Étnico-Raciais Educação e Descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, pág. 98-109, Jan/Abr, 2012.
- GOMES, Tiago de Melo. *Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca (1830-1930)*. *Afro-Ásia*, Salvador, 29/30 (2003).
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p. 93-107, jan./jun. 2003.
- ISAIA, Artur Cesar. A Umbanda como projeto de nomeação da realidade brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, p. 115-129, 2015.
- \_\_\_\_\_. Conflito mágico-religioso no universo ficcional de um intelectual umbandista da primeira metade do século XX. *Revista Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 23, n. 50, p. 452-472, maio./ago. 2022.
- \_\_\_\_\_. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. *Anos 90*, v. 11, n.11, p. 97-120, 1999.
- LESSA, Carlos. *Nação e Nacionalismo a partir da experiência brasileira*. ESTUDOS AVANÇADOS 22 (62), 2008.
- MATTOS, Hebe Maria, RIOS, Ana Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. *Revista Topoi*, RJ, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 170-198.
- MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. *Revista do IAC*, Ouro Preto, 1, 1994, 73-82.
- MOTTA, Marly Silva da. Mania de Estado: o chaguismo e a estadualização da Guanabara. *Revista História Oral*, São Paulo, nº 3, p.91-108, jun. 2000.
- MORAIS, Mariana Ramos de. Raça, cultura e religião: os Congressos Afro-brasileiros e a Antropologia feita no Brasil nos anos 1930. *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2020.
- NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Trabalhadores negros e o “paradigma da ausência”: contribuições à História Social do Trabalho no Brasil. *Revista Estudos Históricos Rio de Janeiro*, vol. 29, no 59, p. 607-626, setembro-dezembro 2016.
- NORA, Pierre. Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares. *Projeto História*, São Paulo (10), Dez, 1993.

- NATHÁLIA, Lúvia. Intelectuais Negras e Racismo Institucional: um corpo fora de lugar. *Revista da ABPN*, v. 10, Ed. Especial - Caderno Temático: Letramentos de Reexistência, janeiro de 2018.
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quem tem medo da ilusão biográfica? Indivíduo, tempo e histórias de vida. *Revista Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, p. 429-446, maio/ago, 2017.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Mauro Cordeiro de. Carnavalescos e Escolas de Samba SA: Produção Simbólica, Indústria Cultural e Mediação. *CSONline - REVISTA ELETRÔNICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, (N. 24), 2017.
- PARANHOS, Adalberto. Entre sambas e bambas: vozes destoantes no “Estado Novo”. *Locus* (Juiz de Fora), v. 13, 2007, p. 179- 192.
- PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.
- ROSA, Maria Alice, CUNHA, Máisa Faleiros. A Segunda Escravidão na Princesa do Vale (Vassouras, RJ) e na Princesa do Oeste, SP), 1797-1888. *Revista História* (São Paulo) v.37, 2018.
- SANTOS, José Antônio dos. Uma Arqueologia dos Jornais Negros no Brasil. *Historiæ*, Rio Grande, 2 (3): 143-160, 2011.
- SANTOS, Marcos Paulo Amorim dos. O I Congresso do Espiritismo de Umbanda, 1941: manifestações de uma “gramática da repressão”. *Revista Hydra*, vol. 1, n. 2, Agosto de 2016.
- SIQUEIRA, Carla. A novidade que faltava: sensacionalismo e retórica política nos jornais *Última Hora*, *O Dia* e *Luta Democrática* no Segundo Governo Vargas (1951-1954). *ECO-PÓS*- v.8, n.2, agosto-dezembro 2005, p.47.
- SILVA, Lucia Helena Oliveira; XAVIER, Regina Célia Lima. Historicizando o associativismo negro: contribuições e caminhos da historiografia. *Revista Mundos do Trabalho*, Florianópolis, vol. 11, 2019.
- SILVA, Sormani da. Mano Elói e o samba na dinâmica da cultura negra brasileira: um semeador de escolas de samba. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p. 103-115, nov. 2015.
- SANTOS, Pedro Henrique Souza dos. Discursos sobre o samba: ressignificações na construção da identidade nacional no Rio de Janeiro da Primeira República. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, RJ, N. 22, 2022.
- SILVA, Sormani da. Mano Elói e o samba na dinâmica da cultura negra brasileira: um semeador de escolas de samba. *Textos escolhidos de Cultura e Arte populares*, Rio de Janeiro, v.12, n.2, p. 103-115, nov. 2015.
- VIEIRA, Caroline Moreira, NOGUEIRA, Farlen. The Generals of the Band: Music and the Black Diaspora in the Carioca Artistic Scene. *Studia Religiológica*, 51 (4) 2018.
- ZICMAN, Renée Barata Zicman. História Através da Imprensa – Algumas Considerações Metodológicas. *História e Historiografia*, v. 4 (1985): JAN./DEZ. E DEBATES.

#### 4) Tese e dissertação:

- AMORIM, Diego Uchoa de. *O Vale também samba, Malungo! A Trajetória de Tata Ti Inkice e a Cultura dos Migrantes e Seus Descendentes do Vale do Paraíba no Mundo do Samba Carioca*. Orientadora: Prof.a Dr.a Martha Campos Abreu. Niterói: UFF/ICHF, 2017. Monografia (Bacharel em História).
- ANJOS, Gabriel Lima dos. *Quiva e Laiá: protagonismo indígena as aulas através de uma narrativa da cidade de Itaguaí/RJ*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ensino de História pelo Programa de Pós-graduação stricto sensu em Ensino de História – ProfHistória – Departamento de História do Centro de Ciências Sociais PUC-Rio, 2020.
- AZEVEDO, Adailton Magno. *A Memória Musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo*. Departamento de História da PUC-SP, São Paulo, 2006.

BARBOSA, Alessandra Tavares. *A escola de samba “tira o negro do local da informalidade”: agências e associativismos negros a partir da trajetória de Mano Eloy (1930-1940)*. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

DEVIDE, Antonio Carlos Pries. *História Ambiental do Vale do Paraíba*. Revisão de literatura para qualificação ao nível de Doutorado no Curso de Pós-Graduação em Fitotecnia - Área de Concentração Agroecologia. Universidade Federal Rural Fluminense (URRJ), Pós-Graduação em Fitotecnia, 2013.

GIESTA, Gabriel Valladares. *Entre o Delta e o Estácio: uma história comparada do Blues e do Samba no início do século XX*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada no Instituto de História da UFRJ, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em História Comparada, Rio de Janeiro, 2018.

HORTA, Juliano Souza. *Do Terreiro à Tribuna: A Atuação de Moab Caldas na Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul (1959-1969)*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a conclusão do curso de Licenciatura em História ao Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRS), Porto Alegre, 2016.

NOGUEIRA, Farlen de Jesus. *“O Papa da Umbanda Omolocô”: Tancredo da Silva Pinto, Clivagens e Disputas no Campo Religioso do Rio de Janeiro (1950-1979)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), São Gonçalo, 2020.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *A Escrita do Sagrado na Literatura Umbandista: uma Análise da Obra de Matta e Silva em Perspectiva Comparada*. Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em História, 2017.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. *“Mão de Luva” e “Montanha”: bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII: Matas Gerais da Mantiqueira: 1755-1786*. 2008. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

PEREIRA, Cristiane dos Santos. *Coisas do meu pessoal: samba e enredos de raça e gênero na trajetória de Leci Brandão*. 2010. 136 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SILVEIRA, Leandro. *Nas trilhas de sambistas e “povo do santo”: memórias, cultura e território negros no Rio de Janeiro (1905-1950)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em História Social. Niterói, 2012.

SOUZA, Fabíola Amaral Tomé. *Jornal de Umbanda: construção de discursos em defesa das “boas” práticas religiosas. Em Tempo de História, (PPGHIS/UnB) Nº. 30, Brasília, Jan – Jul 2017*.

TURANO, Gabriel da Costa. *UES, UGES, FBES, UGESB, CBES e AESB! Que carnaval é esse? As instituições carnavalescas no processo de formação e agigantamento das escolas de samba entre os anos de 1935 e 1953*. Tese de Doutorado Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Artes, 2017.

VERSIANI, Maria Helena. *Padrões e práticas na política carioca: os deputados federais eleitos pela Guanabara em 1962 e 1970*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

##### **5) Texto em Anais de Congresso:**

FARIA, Sheila de Castro. Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e as primeiras do XIX). In: *ANAIS DO MUSEU PAULISTA*, São Paulo, Nova Série, vol. 26, 2018.

GIOVANINI, Rafael Rangel; MATOS, Ralfo Edmundo da Silva Matos. Geohistória Econômica da Zona da Mata Mineira. In: *Seminário Sobre Economia Mineira*, Belo Horizonte, 2004.

## 6) Leis e documentos oficiais

. BRASIL. Ministério da Casa Civil, Carta de nº 28 em Resposta ao Senhor Tancredo da Silva Pinto, 22 de Abril de 1976;

. RIO DE JANEIRO. Relatório do Presidente da Província do Rio de Janeiro em 1851, disponível em: [http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/rio\\_de\\_janeiro](http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/rio_de_janeiro) . Acesso em: 18 abr. 2017.

. CANTAGALO. *Certidão de Nascimento de Tancredo da Silva Pinto – Brasil, Rio de Janeiro, Registro Civil, 1829-2012 (Registros Civis, Nascimentos 1901 a 1923)*, documento publicizado pelo site *Family Search*: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:S3HY-64P7-JLX?cc=1582573&wc=9GB9-FM4%3A113331001%2C113331002%2C114522001> . Acesso em: 09 jan. 2023.

## 7) Documentos audiovisuais

### Filmes/ Documentários:

CABRAL, Sérgio (dir.). *Turma do Estácio*. 1977.

MANSUR, Edu (dir.). *Filosofia de Vida – Pequeno Burguês*. 2009.

OMOLOKO CEARÁ. *História do Omoloko de Uberlândia – MG*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O6TICf76YI4>. Acesso em: 01 fev. 2023.

### Fonogramas:

*Bilhete Premiado*, composição de Tancredo Silva, Ribeiro Cunha e Moreira da Silva, interpretada por Moreira da Silva e lançada pela Continental, em 1953.

*Caboclo Ciumento*, composição de Tancredo Silva e Sebastião Valença, interpretada por Augusto Calheiros e lançada pela Odeon em 1940.

*Camelô na Cidade*, composição de Tancredo Silva, Sebastião Valença e Wagner R. de Paula, interpretada por Moreira da Silva e lançada pela Odeon em 1961.

*Garoto Levado*, composição de Tancredo Silva e Ari Alexandrino, interpretada por Jorge Veiga e lançada pela Continental em 1946.

*General da banda*, composição de Tancredo Silva, José Alcides e Sátiro de Melo, interpretada por Blecaute e lançada pela Continental em 1949.

*General da banda*, composição de Tancredo Silva, José Alcides e Sátiro de Melo, interpretada por Coro e lançada pela Continental 1977.

*Jogo Proibido*, composição de Tancredo Silva, Davi Silva e Ribeiro Cunha, gravada por Moreira da Silva e lançada pela Continental em 1936.

*Velório no morro*, composição de Tancredo Silva e Raul Marques, lançada no LP *Samba e Ginga* (RCA Victor) e interpretado por Jorge Veiga em 1963.

*Cassino de Malandro*, composição de Tancredo Silva e Raul Marques, interpretada por Moreira da Silva e lançada pela Odeon em 1961.

*Gurufim, gurufim*, composição de Martinho da Vila, lançada no CD *Tá delícia, tá Gostoso* (Sony-BMG) e interpretada pelo próprio em 1996.

## 8) Documentos eletrônicos

### **Com autoria:**

HAAG, Carlos. *Lilia Schwarcz: quase pretos, quase brancos*. 2017. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/quase-pretos-quase-brancos/> . Acesso em: 09 nov. 2022.

REIS, Thomas. *Joaquim Casemiro, o Primeiro da Dinastia Calça Larga no Oyó Tijuca*. 2021. Disponível em: <https://sal60.com.br/sal60/2021/01/27/casemiro-calca-larga/> . Acesso em: 12 mai. 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. *As flechas invisíveis*. 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/as-flechas-invisiveis-22234025> . Acesso em: 19 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. *A Gramática dos Tambores*. Disponível em: <http://www.pedromigao.com.br/ourodetolo/2015/07/a-gramatica-dos-tambores/>. Acesso em 01 abr. 2016.

SANCHES, Monica. *Museu da República no Rio recebe peças históricas de religiões afro-brasileiras apreendidas pela polícia há mais de 100 anos*. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/09/21/museu-da-republica-no-rio-recebe-pecas-historicas-de-religoes-afro-brasileiras-apreendidas-pela-policia-ha-mais-de-100-anos.ghtml>. Acesso em: 19 mai 2023.

### **Sem autoria:**

SANDOR BUYS. *A polêmica do Omelê: Baiaco, Tio Faustino e os primórdios do samba carioca*. 2016. Disponível em: <https://sandorbuys.wordpress.com/2016/06/25/a-polemica-do-omele-baiaco-tio-faustino-e-os-primordios-do-samba-carioca/> . Acesso em: 15 mai. 2023.

OMOLOKO CEARÁ. *Video Raro de Tata Tancredo nos anos 70 na Argentina durante uma solenidade de entrega de Deka*. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XzaGr8KNI88>. Acesso em: 15 mai. 2023.

## **9) Documentos de arquivo**

### **Com autoria:**

FREITAS, Chagas. Carta a Tancredo da Silva Pinto. Correspondência Oficial, Câmara dos Deputados (RJ), (Ass. Chagas Freitas). 9 ago. 1968, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

### **Sem autoria:**

ESTATUTO da Fundação Instituto Sanatório Espiritual do Brasil (SANEBRAS), 22 de Maio de 1970, RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

SÉRIE DE RECIBOS, comprovantes de pagamentos e correspondências entre consumidores e fornecedores de serviços e materiais para Revista Mironga (Déc. 1970), RJ, Acervo Tancredo da Silva Pinto, CEUB.

### **Imprensa (Jornais):**

*A Luta Democrática* (RJ)

*Correio da Manhã* (RJ)

*O Paiz* (RJ)

*Jornal do Brasil* (RJ)

*O Globo* (RJ)

*A Nação* (RJ)

*Diário da Noite* (RS)  
*Tribuna Popular* (RJ)  
*A Manhã* (RJ)  
*A Gazeta* (RJ)  
*Jornal Quilombo* (RJ)  
*Jornal do Commercio* (RJ)  
*Estado da Bahia* (BA)  
*A Noite* (RJ)  
*O Dia* (RJ)  
*Tribuna Popular* (RJ)  
*Estado da Bahia* (BA)  
*A Manhã* (RJ)  
*O Jornal de Umbanda* (RJ)

#### **Imprensa (Revistas):**

*Revista Mironga* (RJ), 1969, RJ, Ano I, N. Zero.  
*Revista Renascença* (RJ), maio de 1904.

#### **Livros publicados (Autoria Tancredo da Silva Pinto e Parcerias):**

SILVA, Tancredo da, FREITAS, Byron Tôrres *As Impressionantes Cerimônias de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1955.  
SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Fundamentos de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.  
SILVA, Tancredo da, FREITAS, Byron Tôrres. *Camba de Umbanda*. Rio de Janeiro: Aurora, 1957.  
SILVA, Tancredo da, FREITAS, Byron Tôrres de. *As Mirongas de Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1957.  
SILVA, Tancredo da. *Eró da Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1968.  
SILVA, Tancredo da. *Cabala Umbandista*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1971.  
SILVA, Tancredo da. *A Origem da Umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1971.  
CAMELO, Antônio Pereira, SILVA, Tancredo da. *Minas Sob a Luz da Umbanda*. Belo Horizonte: Editora G. Holdman Ltda, 1971.  
SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Umbanda: guia e ritual para organização de terreiros*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1968.  
SILVA, Tancredo da, SOUZA, Gérson Ignez. *Tecnologia Ocultista da Umbanda no Brasil*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1972.  
MELLO, Hamilton Vallente de, SILVA, Tancredo da. *Yaô*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1975.  
SILVA, Tancredo da, D'ÁVILA Memede José. *Catecismo da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Brasil Palestra, 1978.  
SILVA, Tancredo da. FREITAS, Byron Tôrres. *Horóscopo de Umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1964.  
SILVA, Tancredo da, SOUZA, Gérson Ignez. *Os Egbás: O Negro e o Branco na Cultura Religiosa Afro-brasileira: Umbanda, Cabala e Magia*. Rio de Janeiro: Aurora, 1976.