

RENATO UBIRAJARA DOS SANTOS BOTÃO

**PARA ALÉM DA NAGOCRACIA: A (RE)AFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ
NAÇÃO ANGOLA-CONGO EM SÃO PAULO**

Marília

2007

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CÂMPUS DE MARÍLIA**

RENATO UBIRAJARA DOS SANTOS BOTÃO

**PARA ALÉM DA NAGOCRACIA: A (RE)AFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ
NAÇÃO ANGOLA-CONGO EM SÃO PAULO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista - câmpus de Marília, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Claude Lépine

Marília

2007

Ficha catalográfica elaborada pelo
Serviço Técnico de Biblioteca e Documentação – UNESP – Campus de Marília

Botão, Renato Ubirajara dos Santos.

B748p Para além da nagocracia : a (re)africanização do
candomblé nação angola-congo em São Paulo / Renato
Ubirajara dos Santos Botão – Marília, 2007.
127 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) –
Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual
Paulista, 2007.

Bibliografia: f. 119-123

Orientador: Prof^a Dr^a Claude Lépine

1. Candomblé. 2. (Re)africanização. 3. Bantu. I. Autor.

II. Título.

CDD 299

BANCA EXAMINADORA
DATA: 27 DE NOVEMBRO DE 2007.

Profa. Dra. Claude Lépine
PPGCS/FFC/UNESP-MARÍLIA
(Presidente da banca e orientadora)

Profa. Dra. Josildeth Gomes Consorte
PPGCS/PUC-SP

Profa. Dra. Lúcia Helena Oliveira Silva
PPGHI/FCL/UNESP-ASSIS

Prof. Dr. Sérgio Paulo Adolfo
PPGLE/ UEL (1º suplente)

Prof. Dr. Luís Antonio Francisco de Souza
PPGCS/FFC/UNESP-MARÍLIA (2º suplente)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Elena e Geraldo – firmes como o baobá

AGRADECIMENTOS

Este trabalho significa para minha pessoa o segundo passo mais importante dentro desta instituição que é a universidade.

São muitas as pessoas às quais devo agradecer por não deixarem que esta discussão tomasse o seu rumo inicial.

Agradeço, primeiramente, à professora, orientadora e debatedora Claude Lépine, por sua simplicidade e seriedade e, mais ainda, por ter acreditado nas minhas idéias. Agradeço pelo que essa pessoa é: uma grande mulher, uma yabá.

Ao amigo Aguinaldo por ter acompanhado todas as etapas deste trabalho, mesmo antes de surgir a primeira linha. Agradeço pelo tempo que passamos juntos.

Agradeço aos membros do Inzo Ia Tumbansi Nzambi Ngana Kavungu, que me receberam muito tranqüilamente. Agradeço especialmente a tata Katuvanjesi, makota Iara, mametu Luangi, Marcelo Kanjila e Maurício Santos por me terem feito ver a riqueza da nação angola-congo. A todos e todas do Abaçá Nkassuté Lembá Nzambi Keamazi, especialmete a tata Nkassuté, pela hospitalidade, pela disposição, por suas aulas de história da África e pelo esclarecimento de muitas questões. À Daniela por ter suportado os telefonemas. Agradeço por tudo que fizeram por mim.

Agradeço aos dois terreiros pela seriedade com que me receberam e por ter ajudado a fazer esta pesquisa, sei que nos encontraremos mais vezes.

À CNPq pelo auxílio financeiro que viabilizou minha ida aos congressos, ao campo e na compra de alguns livros.

Ao Nupinho de Marília pelas discussões acirradas e pelo estímulo, pois sabemos como é difícil estudar tudo o que se refere ao negro no Brasil.

Aos novos amigos Bóris, Sérgio Cardoso (que me salvou com as fotos) e Marcus Tulus (este último me salvou na correção ortográfica), ao velho amigo Edson, de São Paulo, sempre me colocando dúvidas na cabeça. Ao professor Andreas pelas provocações, com suas ótimas críticas, e pela disposição em discutir as questões que nós negros temos que encarar.

À professora e amiga Célia Tolentino (Derê para os íntimos) por todos estes anos, pelas oficinas de teatro, pelas conversas, pelo tratamento horizontal, isso é muito importante. Aos meus sempre amigos Cássio, Dani Rosa, Virgínia e Anderson, Diadema, Mari e Meire, Dani e Wander, Carol e Jazão, que me acompanham desde a graduação. Ao pessoal da casa 11 (incluindo os cachorros e os gatos), aos vigias da faculdade, à Aline e todo o pessoal da pós-graduação, ao pessoal da biblioteca, a todas as pessoas que esqueci de citar.

Aos professores Valéria, Edemir e José Carlos Miguel por servirem de espelho a muitos negros desta faculdade, pelas discussões e indignação quanto à situação do negro no Brasil. À Elionora, Ellen, Mel, Élida, Meiri, Luciane, Nathércia, Dailme, Sandra “Soul”, Carol e tantas outras mulheres negras desse Brasil que me fizeram ver que ser negro é muito mais que um discurso.

Aos professores Luís Antonio e Sérgio Domingues “Krahô” pelas ótimas críticas na qualificação e pela seriedade com que leram meu texto.

Não poderia deixar de agradecer às professora Josildeth Gomes Consorte da PUC-SP e Lúcia Helena Oliveira Silva da Unesp-Assis por aceitarem o convite para participar deste debate/banca com contribuições valiosas.

Especialmente aos meus pais, irmãos e irmãs, tias, primos, sobrinhos.

Eu agradeço a todos pelo que vocês são.

Não se pode viver com a memória dos outros

(Joseph Ki-Zerbo)

É aqui mesmo

Aqui

Nessa África-Brasil

Que eu cultuo

Num candomblé reinventado

Todas as divindades.

(Esmeralda Ribeiro)

RESUMO

Desde quando chegaram às terras americanas, os africanos foram tratados como mercadorias. Contudo, resistiram todo esse tempo, tendo como suporte consolador a religião, que mesmo despedaçada, foi uma das poucas instituições (senão a única) que sobreviveu à repressão do homem branco. Para o negro ela teve a função de aglutinar as outras instâncias da cultura de origem africana no Novo Mundo. Várias etnias africanas contribuíram para a formação do Candomblé. Entre os bantu vieram os angola, os congo, os moçambique, etc. Entre os sudaneses vieram os ketu, os egbá, os nagô, para citar os mais conhecidos. Ao longo de toda a sua história o Candomblé tem passado por diversas transformações. Sendo de tradição oral, portanto sujeito a diversas interpretações, começou-se a ter uma preocupação maior com a questão da manutenção dos conhecimentos sagrados que estavam se perdendo. Este movimento de resgate dos conhecimentos recebe o nome de (re)africanização e procura, entre outras ações, romper com o Catolicismo, com as religiões ameríndias e se aproximar dos cultos africanos. O objetivo desta pesquisa é proceder a uma investigação acerca da (re)africanização dos Candomblés de tradição bantu – particularmente a nação angola-congo – , em São Paulo, tendo em vista que existem poucos estudos sobre esta nação e também porque os povos de origem bantu foram os que mais contribuíram para a formação do que hoje se conhece como cultura afro-brasileira.

Palavras-chave: identidade, religião, candomblé, (re)africanização, bantu.

ABSTRACT

Since they arrived in American lands, the Africans have been treated like merchandise. Nevertheless, they resisted throughout this time, having the religion as a console support, that, even broken, was one of the few institutions that survived to the white men's repression. To the blacks, it had an agglutinate purpose to other instances of the African's culture in New World. Several African's ethnicity contributed to the Candomblé's development. Into Bantu people came the Angolas, Congos, Moçambiques, etc. Into the Sudanians group came Ketus, Egbas, Nagôs, to mention the most famous groups. Throughout its history, Candomblé has been passing through many changes. Belonging to an oral tradition, so subject to many interpretations, it became to have a larger concern with the maintenance of the sacred knowledge that was being lost. This process of knowledge's rescue receives the (re)Africanization name and try, among other efforts, to break up with Catholicism, with Amerindian's religions and come close to the African's cultist. The objective of this study is to proceed an investigation about Candomblé's (re)Africanization of Bantu tradition – particularly about Angola-Congo nation – in São Paulo, keep in mind that there are few studies about this nation and also because this Bantu group was one of the most contributed to the formation of what today is known as African-Brazilian culture.

Key-words: identity, religion, candomblé, (re)Africanization, bantu.

Mini glossário

Ankixi (kikongo) = divindades do panteão bantu

Babá (yorubá) = pai

Bakisi (kimbundu) = quarto onde ficam os iniciandos

Ilê (yorubá) = casa

Inzo ou **Nzo** (kimbundu) = casa

Iyá (yorubá) = mãe

Jinkisi (kimbundu) = plural de nkisi

Kambundu ou **Kambundu** (kimbundu) = assistente masculino

Kambonda (kimbundu) = assistente feminino

Ketu (yorubá) = etnia sudanesa que fala a língua yorubá

Kimbanda (kimbundu) = sacerdote

Kisaba (kimbundu) = folha

Mametu (kimbundu) = mãe

Makota (kimbundu) = aquela que substitui o pai/mãe-de-santo na ausência deste

Mukixi (kikongo) = plural de ankixi

Mutue (kimbundu) = cabeça

Munanzenza (kimbundu) = aquele que se inicia no culto

Muzenza (kimbundu) = aquela que se inicia no culto

Néngua (kimbundu) = senhora

Nganga (kimbundu) = adivinho

Ngoma (kimbundu) = tambor

Ngombu (kimbundu) = sistema oracular dos povos bantu do norte de Angola

Nkisi (kimbundu) = divindades do panteão bantu

Nzambi / Nzambi-Mpungu (kimbundu) = Deus

Ogã (yorubá) = assistente masculino

Olodumaré / Olorun (yorubá) = Deus

Orí (yorubá) = cabeça

Orixá (yorubá) = divindade do panteão yorubá

Runfila (kimbundu ou kikongo) = cozinha

Soba (kimbundu ou kikongo) = rei

Táhi (kikongo) = adivinho

Tata (Kimbundo) = pai

Vodun (fon) = divindades do panteão jêje

Vumbi ou **Nvumbi** = morto

Xicarangomo (kimbundu ou kikongo) = aquele que toca o tambor

Yaô (yorubá) = aquele / aquela que se inicia no culto

SUMÁRIO

Introdução.....	14
Capítulo 1: O candomblé em São Paulo.....	21
1.1 - Raízes bantu em São Paulo?.....	21
1.2 - Elementos bantu na umbanda paulista?.....	25
1.3 - Origens do candomblé em São Paulo.....	28
Capítulo 2: Angola versus ketu: aproximações, diferenças e a construção da “Ideologia Nagô”	33
Introdução.....	33
2.1 - “Diáspora” africana?.....	33
2.2 - As diferenças entre as nações.....	35
2.3 - A hierarquia no candomblé de tradição angola-congo.....	38
2.4 - Os jinkisi – divindades do candomblé angola-congo.....	39
2.5 – Outros rituais.....	45
2.6 - Abandono do candomblé angola ou a construção da “Ideologia nagô”.....	46
Capítulo 3: Da africanização à (re)africanização.....	52
3.1 – Africanização: algumas sobrevivências religiosas.....	52
3.2 - A (re)africanização no continente americano.....	54
Capítulo 4: A construção da (re)africanização no Brasil.....	62
4.1 Introdução.....	62
4.2 O modelo da nação ketu.....	67
4.3 O modelo da nação angola-congo ou “Tradicionalismo” bantu.....	72

Capítulo 5: Identidades, tradições, sincretismos e o sub-campo religioso afro bantu.....	81
5.1 Construindo uma identidade.....	81
5.2 Tradição e sincretismo na construção da identidade afro-bantu.....	87
5.3 O campo religioso brasileiro e o sub-campo (re)africanizado bantu.....	96
Capítulo 6: Entre os jinkisi e os caboclos: descrição dos terreiros e das festas.....	99
6.1 Introdução.....	99
6.2 Inzo Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu.....	100
6.2.1 A saída de muzenza e a festa de Kavungu.....	102
6.3 Abaçá Nkassuté Lembá Nzambi Keamazi.....	106
6.3.1 A festa dos caboclos.....	109
6.4 O que foi possível (re)africanizar.....	112
Considerações finais.....	116
Referências.....	119
Apêndices.....	124
Anexos.....	125

Introdução

As religiões, como parte da cultura de um povo, também sofrem transformações. Algumas se perdem, outras são readaptadas para não se perderem, como o cristianismo que vem sofrendo grandes alterações, sobretudo em suas bases, com novos valores sendo implantados; o islamismo, tão discutido em nosso tempo, também vem sendo questionado por seus seguidores e pela opinião pública, buscando se inserir nos novos tempos.

O candomblé também sofreu, e vem sofrendo, transformações e busca se adaptar à modernidade ou pós-modernidade, e a (re)africanização¹ é um desses pequenos movimentos que ocorrem no interior desta religião. O movimento de (re)africanização caracteriza-se pela busca – pelos pais e mães-de-santo – de fragmentos religiosos perdidos durante a travessia do Atlântico e através dos tempos.

A história do negro escravizado no Brasil e de suas religiões ainda é pouco divulgada para a maioria da população e, geralmente, está restrita aos muros da academia. Entretanto, os dados que já foram levantados através de pesquisas permitem concluir que desde cedo movimentos de religiões de origem africana, que só vieram à luz no período pós-abolição, desenvolveram-se durante quatro séculos de escravidão.

Para o africano, a escravidão rompe a ligação com a terra-mãe, a ausência da terra ancestral degrada o ser, corrói a energia vital, provoca o banzo e até a morte. O africano, escravizado e retirado de sua terra, virou um ser sem força. Se ele conseguiu sobreviver, certamente, foi porque pôde, de alguma forma, manter contato com seus deuses e seus antepassados. A religião reagrupou os africanos em terras americanas e constituiu (ainda constitui?) centros de organização da resistência cultural, onde puderam recriar algumas estruturas sociais africanas e “inventar” outras.

Em teoria, esse reagrupamento proporcionado pela religião pode ser pensado:

[...] como *sobrevivências culturais*, como algo que persiste porque resistiu na dura batalha histórica de quatro séculos entre diferentes tradições culturais competindo entre si, cada uma na busca de seu lugar ao sol, cada qual procurando se impor como “retalho” privilegiado nessa colcha nacional.” (PEREIRA, 1984, pp. 177-178) (grifo do autor)

¹ Adotaremos tal termo utilizando o recurso dos parênteses, porque entendemos que o candomblé é uma religião brasileira, logo, podemos dizer que os sacerdotes e sacerdotisas estão buscando africanizar seus terreiros, ao invés de reaffricanizar. Outros autores adotam grafias diferentes. Prandi (1991) e Braga (1988) utilizam o termo sem o uso dos parênteses, Melo (2004) adota o recurso das aspas, e Lépine (2005, 2007) adota o termo africanização.

Essa religião, resultado do contato entre diferentes religiões e culturas africanas, convencionou-se chamar no Brasil de candomblé, por isso, pode-se dizer que o candomblé é uma “invenção” brasileira que contém uma africanidade. Essa religião – bem como outras religiões de matriz africana no continente americano como a santeria e o vodu – só despertou o interesse dos estudiosos no período pós-abolição, quando o Brasil se interrogava sobre seu futuro, e quando, diante das ideologias evolucionistas e racistas que predominavam na época (século XIX), a população negra do país era vista como um empecilho ao progresso da nação.

Nina Rodrigues deu início à etnografia do candomblé e privilegiou, em seus estudos, o modelo jêje-nagô (também conhecido como ketu), rito que lhe parecia mais evoluído que o rito bantu e o jêje. Para Lopes (1988, p. 01):

Essa discriminação dos Bantos atinge o negro de um modo geral. Porque com toda a certeza a maioria dos africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos veio do vasto território abaixo da grande floresta tropical (África Central, Oriental, Austral), que é o habitat dos povos bantófonos.

Conforme afirmação do autor, esse estigma sobre a cultura e o povo bantu reflete-se no *ethos* brasileiro até hoje. Essas idéias foram geradas a partir do século XIX por vários escritores que pensavam o Brasil, não apenas do plano religioso, mas também, e principalmente, do âmbito político, social, jurídico e cultural. Entre eles citamos: Silvio Romero, Afrânio Peixoto, Oliveira Vianna, João do Rio, Braz do Amaral, Manuel Diegues Jr., Caio Prado Jr., Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda.

A maioria dos autores que estudaram e ainda estudam as religiões afro-brasileiras tem seguido os passos de Nina Rodrigues e focado, sobretudo, como objeto empírico, os candomblés da nação ketu. Assim, quando se fala nesse culto, pensa-se logo no modelo estruturado nas casas mais “famosas” da Bahia, como a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois, o Opô Áfonja e o Alaketo, que cultuam os orixás – divindades yorubanas muitas delas consideradas reis, rainhas ou heróis divinizados – e cantam na língua yorubá.

Por conta desse privilégio dispensado ao rito ketu, o rito angola-congo (e outras nações) que cultua os jinkisi² – que para algumas pessoas é o correspondente aos orixás e para outras são os espíritos dos nossos antepassados –, e canta numa mistura das línguas kimbundu e kikongo, tem sido considerado como um rito menor e ainda é pouco estudado. Muitos estudiosos e pais/mães-de-santo parecem defender essa idéia:

² Plural de Nkisi, divindades do panteão mitológico bantu.

Talvez pelas influências que recebeu dos ritos jeje-nagôs, dos quais adotou o panteão de orixás iorubanos, ainda que os chame por outros nomes que fazem parte de sua língua ritual de origem banto e hoje tão intraduzível quanto as línguas rituais do queto, do efã, dos nagôs pernambucano e gaúcho, resultantes de arcaicos dialetos iorubanos. Além da adoção do oráculo nagô, de preceitos iniciáticos, e da organização ritual e hierárquica à moda queto. (PRANDI, 1991, p. 19).

Devido a esse prestígio conquistado pelo candomblé de origem yorubá, e pela sua hegemonia como modelo de culto para outras nações (como pensam a maioria dos estudiosos), não é de estranhar que a luta e o processo de (re)africanização das religiões afro-brasileiras tenham sido iniciadas por adeptos desta nação.

O termo (re)africanização, em sua acepção atual, no Brasil, foi pensado por cientistas sociais (Brown, 1994; Prandi, 1991; Silva, 1995 e outros), para designar um conjunto de medidas que se caracterizam pela intenção de resgatar os mitos, os rituais e outros elementos que vinham e vêm perdendo o significado no interior do candomblé. Outra característica deste movimento é a crítica ao sincretismo religioso, com as religiões indígenas, com a umbanda, sobretudo, com o catolicismo. Mas a (re)africanização não é algo recente. Segundo Braga (1988, p. 81):

[...] o início do processo de reaficanização começa com o retorno à África, no século passado, de africanos emancipados que alimentaram por toda a vida o ideal de voltarem movidos por um sentimento profundo de fidelidade à terra de origem, de onde tinham sido trazidos, na condição de escravos [...]

Atualmente, no Brasil, a (re)africanização parece florescer com intensidade na região sudeste – mais precisamente Rio de Janeiro e São Paulo – onde o candomblé instala-se não mais como uma religião apenas de negros, mas agora voltada para todos, independente de etnia e classe. Ao vir para o sudeste e abrir-se para a classe média escolarizada e com nível superior, o candomblé encontra as condições propícias para poder atravessar o Atlântico em busca dos conhecimentos perdidos.

Contudo, mesmo com a disseminação dessa religião em todo o país, a “hegemonia nagô” ou “nagocracia”³ persiste. Por isso, concordamos com Braga (1988, p. 85), quando ele

³ Emparamos essa expressão de Prandi (1991, p. 101), que a utiliza para demonstrar a popularidade alcançada pelo candomblé nação ketu – também chamado de nagô – no Brasil, na década de 1970, quando do “jubileu de ouro de iniciação de mãe Menininha do Gantois”, considerada a mais famosa yalorixá do Brasil em todos os tempos.

diz que “[...] essa reafricanização deveria ser chamada, com mais propriedade, de nigerianização e em menor escala de beninização [...]”. E completa dizendo:

A reafricanização ou pelo menos a tentativa de reafricanização dos cultos afro-brasileiros, pelas razões históricas e até mesmo políticas, foi profundamente prejudicial ao conhecimento de outros povos africanos, tais como os Bantos, que legaram ao Brasil muito da sua concepção de vida, de hábitos e costumes, hoje plasmados na totalidade do ethos brasileiro. A reafricanização pouco serviu aos interesses dos candomblés Angola, Congo e Congo-angola, e tantos outros grupos religiosos. Ao contrário, ficaram de alguma forma estigmatizados, quase órfãos de uma matriz à qual pudessem eventualmente recorrer. É como se a cultura religiosa africana se limitasse exclusivamente à religião dos Orixás. Em síntese, a reaproximação com a África tem sido pouco expressiva em relação ao conhecimento dos países de língua portuguesa, ironia da história, os menos estudados e muito pouco visitados por pesquisadores e gente-de-santo. (BRAGA, 1988, p. 88)

Sabe-se que no Brasil o contato entre religiões diferentes originou um processo de interpenetração de valores, crenças e práticas religiosas com todas as suas transformações. É fato também, que já há algumas décadas (1970/1980) adeptos da nação ketu vêm promovendo a (re)africanização em seus terreiros⁴. A questão com o qual nos defrontamos agora – além da escassez e do descaso frente aos estudos sobre a tradição e as culturas bantu no Brasil – é o de saber como se dá a (re)africanização no interior do candomblé nação angola-congo, fato ainda não pensado pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Como os angoleiros, nome pelo qual são conhecidos os adeptos deste rito, percebem a (re)africanização, em que lugar (Angola?, Moçambique?, Congo?, nos livros?, eventos?) eles vão buscar os conhecimentos, porque a fazem e até que ponto é possível empreendê-la.

Devido a conversas com tatas e mametus de nkisi (pais e mães-de-santo na língua kimbundu), bem como com outros angoleiros e angoleiras; com autoridades, professores e devido às falas dos palestrantes – muitos deles sacerdotes e sacerdotisas do rito angola –, na ocasião do II ECOBANTO⁵ - Encontro Internacional de Cultura e Tradição Bantu, levantamos a hipótese de que se há uma (re)africanização ocorrendo no interior da nação angola-congo, ela passa por duas fases: a primeira é a que chamamos de “fase da fronteira”, ou seja, um processo de esclarecimento das semelhanças e diferenças entre a nação angola-congo e a nação ketu (considerada a mais tradicional e pura). A segunda fase caracteriza-se

⁴ Em 2002 realizamos pesquisa (financiada pela Fapesp) sobre a questão do resgate de cânticos, rezas e toques para o orixá Yemanjá, empreendido por dois terreiros da nação ketu da capital paulista, que resultou na monografia intitulada: “Os tambores e a voz da África nos candomblés da cidade de São Paulo. Culto a Yemanjá nos terreiros: Ilê Axé Orokoné Ogun e Ilê Iyami Oxun Muiyiwa.”

⁵ O II-ECOBANTO ocorreu na cidade de São Paulo, no Memorial da América Latina, nos dias 03, 04 e 05 de setembro de 2004.

pela busca e implantação de conhecimentos e preceitos de origem bantu, que se perderam ou foram abandonados, ou estão sendo inventados.

Esta busca passa, por exemplo, pela tentativa de reeducar os adeptos do rito angola-congo no sentido de utilizar as línguas bantu em seus rituais. Outro exemplo empreendido pelos angoleiros é o resgate das divindades e a reconstrução das canções, das rezas e do sistema oracular bantu.

Nossa pesquisa procurou responder a algumas questões referentes a esse movimento, no que diz respeito ao candomblé nação angola-congo, em dois terreiros do Estado de São Paulo: Inzo Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu, localizado na cidade de Itapeverica da Serra, grande São Paulo, e é comandado por tata Katuvanjesi; e o Abassá Nkassuté Lemba Nzambi Keamazi, no distrito de Padre Nóbrega, administrado pela cidade de Marília, na região centro-oeste do estado, e que tem como líder tata Nkassuté. Mas a escolha destes terreiros, para centrarmos nossa pesquisa, não foi aleatória, pois, estes dois sacerdotes e suas casas se destacam como pioneiros (e servem de modelo) quando o assunto é o resgate dos conhecimentos bantu.

Deixamos claro que não somos os primeiros a fazer uma crítica à “hegemonia nagô” ou “nagocracia”. Ao nosso lado temos autores como Lopes (1988), um dos primeiros estudiosos do bantuísmo no Brasil; Dantas (1988) que mostra num estudo comparativo como a *intelligentsia* brasileira fez a opção pelo yorubá; e de longe, podemos citar Sansone (2002) quando, na sua discussão sobre etnicidade, relata como os historiadores europeus “inventaram” uma suposta supremacia yorubá no século XIX.

A discussão da (re)africanização dos candomblés não é um fato isolado, pois ela insere-se no âmbito de discussões políticas que vão desde a luta pelas ações afirmativas, o reconhecimento das comunidades quilombolas, a luta pela liberdade de culto frente às religiões “evangélicas”, as reivindicações dos vários movimentos negros na sociedade, que deságua na questão da etnicidade. Enfim, podemos dizer que estas discussões dão sustentação para uma discussão maior, que é sobre a busca de uma identidade negra ou afrodescendente para a maioria da população brasileira. No âmbito religioso o resgate dos conhecimentos perdidos está também associado à questão do “mercado religioso” e sua busca por fiéis, uma vez que, o candomblé vem perdendo adeptos para as igrejas pentecostais e neopentecostais, principalmente, nas periferias das grandes cidades.

Na nossa pesquisa de campo adotamos a observação participante, e adiantamos que não anexaremos as entrevistas realizadas, uma vez que os sacerdotes entrevistados citam

nomes de pessoas e terreiros que não foram consultados, e que, eventualmente, poderiam vir a causar celeuma entre o povo-de-santo. Segundo Ferretti (1995, p. 28):

O antropólogo não pode escrever tudo o que vê e observa [...] Desvendar problemas pessoais é um dos riscos que é preciso ter o cuidado de contornar, para não trazer obstáculos aos informantes, o que pode ocorrer com a publicação de trabalhos [...] mesmo trocando nomes dos envolvidos, as pessoas poderão ser facilmente identificadas.

Assim, após esta introdução, no primeiro capítulo discutiremos as possíveis sobrevivências culturais dos africanos bantu em São Paulo, e a polêmica em torno de algumas dessas sobrevivências que ajudaram na construção da umbanda. Outro ponto a ser discutido, ainda neste capítulo, será o surgimento do candomblé em São Paulo e suas fases: rito angola, rito efã, rito ketu e o rito ketu (e o angola-congo) (re)africanizado.

No segundo capítulo começamos por listar uma série de etnias – tanto sudanesas, como bantu – trazidas numa espécie de “diáspora”, mas que ajudaram a formar o Brasil. Discutiremos também as principais semelhanças e diferenças entre a nação ketu e a nação angola-congo, mostrando assim que cada nação de candomblé tem a sua particularidade. Ainda neste capítulo apresentamos a hierarquia no candomblé nação angola-congo, as divindades desta nação e alguns outros rituais. Por último tentamos mostrar os motivos que levaram os estudiosos a construir uma “ideologia nagô” em detrimento da outras nações.

No terceiro capítulo discutiremos como se deu a africanização e a reafirmação do continente americano apresentando algumas sobrevivências religiosas como o vodu haitiano e a santeria cubana. Terminamos nossa discussão mostrando a disseminação do candomblé, da santeria e do vodu pelo continente. Por fim apontamos as novas vertentes religiosas (ou de inspiração religiosa) de matriz africana, como o ritual do kwanzaa e a diplo-santeria nos Estados Unidos.

No quarto capítulo apresentaremos nossa discussão acerca da construção do termo (re)africanização no Brasil, adiantando que este não é um fenômeno recente. Por isso, dividimos a sua história em três fases, da qual a fase da (re)africanização religiosa é a atual. Ainda nesta parte discutiremos a (re)africanização do ponto de vista dos estudiosos, bem como ela é pensada e aplicada pelos sacerdotes da nação ketu. Verificaremos como angoleiros e angoleiras estão pensando a (re)africanização – que alguns chamam de Tradicionalismo bantu –, e chegando à conclusão de que não há apenas um sentido para o termo nem no interior de cada nação.

O quinto capítulo versará sobre os conceitos de: identidade contrastiva, proposta por Oliveira (1976); de fronteira (Barth, 1998); de “invenção” da tradição (Hobsbawm & Ranger, 1987); de sincretismo (Ferretti, 1995); a questão do campo religioso do candomblé (Lépine, 2005; 2007), e especificamente da nação angola-congo (re)africanizada. Buscaremos articular estes conceitos com a opinião de nossos interlocutores, verificando como os sacerdotes entrevistados pensam estes termos e como fazem uso ou não deles para empreenderem a sua (re)africanização.

No sexto capítulo procederemos à descrição da trajetória religiosa dos entrevistados, das casas as quais são líderes, e das festas que acompanhamos. No terreiro comandado por tata Katuvanjesi apresentaremos uma saída de muzenza e uma festa de Kavungu (nkisi da casa), ambas ocorridas no mesmo dia. No terreiro de tata Nkassuté descreveremos como é uma festa de caboclo (considerado o ancestral dos indígenas brasileiros) num terreiro de candomblé.

Por último apresentamos nossas considerações sobre a (re)africanização empreendida pelos dois sacerdotes, em que apontamos para um maior empenho da academia sobre as tradições culturais e religiosas bantu no Brasil e um intercâmbio mais intenso com a região bantófone – Angola, Congo, Moçambique e outros – por parte do governo federal.

Capítulo 1: O candomblé em São Paulo

1.1 – Raízes bantu em São Paulo?

Conforme Bastide (1973), nos séculos XVI e XVII ainda eram poucos os escravos africanos no estado de São Paulo, mas a partir do século XVIII, podemos afirmar com segurança que os primeiros africanos que chegaram aqui eram provenientes do grande grupo lingüístico bantu⁶, onde eram comprados diretamente de Angola na África, e depois, do Rio de Janeiro e, posteriormente, da Bahia já no Brasil. Desde os difíceis anos da mineração São Paulo passara a receber quantidades progressivas de negros escravizados, pois o alvará real de 20 de janeiro de 1701 permitira à capitania a importação anual de 200 negros.

Durante o ciclo da mineração, mas sobretudo no século XIX, houve um crescimento deste negócio devido à necessidade de se trazer mão-de-obra para as lavouras de café – que naquele momento estava tornando-se a principal atividade da região –, principalmente no vale do Paraíba. Mas a população negra cresceria espantosamente em todo o estado a partir de 1850, no auge do desenvolvimento da indústria cafeeira.

Em relação aos africanos de origem bantu ainda no século XIX na cidade São Paulo há algumas referências como nesta passagem de Marques (1966, p. 150).

Benedito, o homem dos braços de atleta, um negrão de peito largo e pernas fortes, a negrinha vivaz de Angola, ou a cabinda de ancas perfeitas e seios virgens, o molequinho, azougado, de Benguela, ou a rapariguinha impúbere da Guiné, todos, todos, com a inclusão de uma futura mãe-preta de olhar distante e compleição robusta, findo o leilão passavam a viver sob a nova chibata.

Embora atentemos para o fato de que os comerciantes de escravos não se atinham quanto à procedência de suas “peças”, parece interessante que esses mesmos mercadores

⁶ Sabemos que o genérico banto foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de 4 mil línguas africanas que estudou (BALANDIER, 1968, p. 64). Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão que a palavra **muNTU** existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim **baNTU** é o plural de **muNTU**, porque nas línguas bantas os nomes são sempre antecidos de prefixos, que distinguem, por exemplo, o indivíduo (Um, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, N, K, Muxi, Mkua etc.), o grupo étnico a que ele pertence (Ba, Wa, Ua, Ova, A, Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, baxi, Bena, Akua etc.) [...]” (LOPES, 1988, p. 85 **grifos nosso**). “Banto (bântu): grupo lingüístico, compreendendo milhões de africanos, com inúmeras línguas e quase 300 dialetos, que estende por quase 2/3 da África Negra, desde o Camerum até o sul. Inclui-se Angola e Congo de onde nos veio a maioria dos escravos desse grupo e cujas línguas, kimbundu e kikongo, entre outras, são as que mais termos deixaram em nossa língua atual. (CACCIATORE, 1977, pp. 63-64). De nossa parte manteremos o termo BANTU (grafia africana), em toda a extensão do nosso texto, mesmo diante de palavras e/ou frases da língua portuguesa que estejam no plural, preferindo não aportuguesá-las, como fazem alguns autores.

faziam referências quanto à origem e capacidades desses africanos. Em relação a este fato nos reportamos a um artigo de Maria Inês da Costa Oliveira em que a autora versa sobre o assunto e diz:

A tese hegemônica de que, quando chegavam aqui no Brasil os negros eram logo misturados a outras etnias para que perdessem a capacidade de organização não parece satisfatória, senão como explicar que mesmo entre os bantu, já no século XIX cronistas conseguiam identificar a olho nu várias etnias: os angolas seriam os melhores escravos, dedicados, fiéis e honrados. Os congos, próprios para o campo, eram também dóceis, embora não tão inteligentes ou corajosos. Mesmo os termos: congo, angola, cambinda, benguela são problemáticos e foram utilizados de forma aleatória como se tais termos reportassem a seus locais de origem, assim como falamos dos portugueses, franceses, italianos (OLIVEIRA, 1997, p. 54)

Ainda no século XIX, também na cidade de São Paulo era possível perceber as várias etnias que vinham de África para “colonizar” o Brasil. No entanto, parece que os negros bantu predominavam na cidade e até mesmo no estado, pelo menos até a primeira metade do século XIX. A pesquisadora Maria Odila Leite da Silva Dias (1984, p. 116), em seu estudo sobre a capital paulista, nesta mesma época escreve: “Em anúncios de jornais e nos raros maços de população, que discriminadas a origem dos escravos, preponderavam numericamente escravas de Angola, Moçambique, do grupo bantu [...]”. Entretanto não se pode deixar de aceitar que negros sudaneses atuavam também na cidade, embora em número reduzido.

Em relação à religiosidade dessas pessoas, nesta época, têm-se poucos dados, mas alguns estudiosos do período, como a historiadora Emília Viotti da Costa (1966), contam que viajantes confirmavam a permanência de alguns ritos “pagãos”. Novamente nos reportamos a Maria Odila para reforçar nosso argumento. Citamos agora uma parte em que a estudiosa se refere especificamente ao cotidiano das escravas:

[...] gozavam de prestígio e influência entre os próprios escravos, tornando-se líderes no seu convívio social e religioso: no seu cotidiano de trabalho e de lazer, alternavam-se cantos estratégicos de comércio ambulante, com a intensidade de “pontos” mágico-religiosos dos seus cultos improvisados. Adquiriam fama como curandeiras e mães de santo. Maria D’Aruanda e Mãe Conga ficaram conhecidas na cidade. (DIAS, 1984, p. 119)

Sem dúvida, se fôssemos investigar a existência de religiões de matriz africana, no estado de São Paulo no século XIX, descobriríamos que as práticas religiosas dessas pessoas eram corriqueiras.

Segundo Bastide (1973; p. 195):

As casas em que se reuniam os negros para celebrar os cultos chamavam-se aqui, nessa época, batuques. Este nome permanece até hoje no sul do país, sendo que em São Paulo e Rio de Janeiro, o nome macumba foi o que ficou cunhado, para denominar as práticas religiosas dos negros. Outro nome pelo qual também ficou conhecida era “casa da fortuna”. (grifo do autor)

Ao lado destas práticas organizadas nas “casas de culto”, agiam também feiticeiros e curandeiros, que desempenhavam funções de médicos e guias espirituais. Eles já haviam incorporado elementos cristãos e espíritas a suas práticas. Mas o contrário também se verificava, testemunho disso foi a construção da capela de Nossa Senhora das Estrelas no lugar onde anos antes havia sido morto um negro fugitivo, que muitos diziam ser curandeiro. Os elementos espíritas foram incorporados sem dificuldade pelos negros bantu, pois “[...] o africano encontrava no espiritismo a forma brasileira de sua antiga cultura, um meio de continuar a comunhão antiga com os espíritos dos mortos”. (BASTIDE, 1973, p. 197)

Florestan Fernandes escreve sobre o negro João de Camargo⁷, que viveu na cidade de Sorocaba, na segunda metade do século XIX. Era praticante do curandeirismo espírita, mas também adorava imagens católicas e outros elementos africanos, o que caracteriza um verdadeiro sincretismo entre das três culturas fundantes do Brasil: a indígena, a européia e a africana. João de Camargo chamava os santos católicos por nomes africanos de origem bantu quando estava na presença de seus iniciados. Um exemplo desta “tradução” para as línguas africanas é São Benedito – não por acaso um dos santos católicos mais cultuados pela população negra –, que João de Camargo chamava de Rongondongo. Segundo Marques (1966, p.186):

Os cabindas chegavam a substituir, por outros, os nomes de certos santos já consagrados pela igreja católica. Era, êsse, um velho costume lá dêles. Mudavam, por exemplo, o nome de São Benedito para o de Lingongo; o de Santo Antonio, para de Vereque; o de Nossa Senhora das Dores, para o de Sinhá Samba [...].

João de Camargo fundara um templo religioso chamado Igreja Nosso Senhor da Água Vermelha, mas que teria sido registrado como associação espírita. Nesta “igreja”, conservava-se o hábito do culto católico juntamente com elementos do culto africano como a litolatria⁸.

⁷ Para informações mais recentes sobre esta personagem veja o filme *Cafundó*, de 2005, dirigido por Paulo Betti e Clóvis Bueno, que conta a história de João de Camargo, estrelado pelo ator Lázaro Ramos, c.f. www.cafundo.com.br, 14/07/2007.

⁸ Lito = pedra; Latria = culto.

A litolatria, cultura africana, tanto pode ser um traço do culto fetichista sudanês a Xangô, como um traço de religião bantu. No primeiro, caso a pedra adorada seria a *pedra de raio* conforme Artur Ramos em **O Negro Brasileiro**; mas a segunda hipótese parece-me a mais provável, por causa da predominância do elemento bantu nessa região, e porque as pedras não são *pedras de raio*. (FERNANDES, 1972, p. 223) (grifos do autor)

Neste mesmo estudo Florestan Fernandes nos diz que Arthur Ramos já observava que os cabinda⁹ eram adoradores das pedras, dos paralelepípedos e das lascas de pedra. Outro argumento utilizado pelo estudioso para reforçar sua idéia de que João de Camargo utilizava-se de elementos bantu em seu culto religioso e não elementos originários de povos sudaneses¹⁰ era o fato de que “[...] o preto bantu já tinha em sua cultura traços que muito se aproximavam do espiritismo, como o culto Orodére, em Benguela”. (FERNANDES, 1972, p. 224) Ainda conforme Florestan Fernandes, João de Camargo estabelecia uma distinção entre o que ele próprio fazia e o que outros curandeiros e “macumbeiros” faziam, por isso iniciou uma guerra religiosa sem trégua procurando desacreditá-los aos olhos de seus seguidores e de seus clientes.

Independente de João de Camargo se posicionar contra os curandeiros (ou macumbeiros como ele os denominava), sendo ele próprio considerado um macumbeiro aos olhos das autoridades do Estado e da sociedade da época, isso não empobrece o fato deste senhor ser um dos primeiros que se tem notícia a sincretizar a religião européia com elementos africanos (mais precisamente bantu) no estado de São Paulo. O que nos leva a pensar na questão da umbanda e sua genealogia, uma vez que muitos pais e mães-de-santo, tanto da umbanda como do candomblé, dizem que foram as culturas de origem bantu que mais emprestaram seus ensinamentos para a formação dessa religião.

Segundo Camargo (1961, p.11), em seu estudo *Kardecismo e Umbanda*: “[...] o que caracteriza os ‘terreiros’ Bantu é o menor grau de pureza ritual e a maior receptividade na aceitação de influências católicas ou espíritas”.

⁹ Cabinda. Região africana, perto de Angola e da foz do rio Congo. // Nome dado, no Brasil, aos escravos vindos desse lugar, ditos também de nação Cabinda ou Cambinda. (CACCIATORE, 1977, p. 73)

¹⁰ Povos que habitam a região intertropical africana, entre o deserto do Saara e o Atlântico (golfo da Guiné), compreendendo o Tchad, o Níger, o Sudão etc. e as regiões na costa do golfo: Nigéria, Daomei (atual república Popular do Benin), Togo, Gana (antiga Costa do Ouro), Costa do Marfim, estendendo-se até a Libéria, Serra Leoa, Guiné, Senegal. // Grupos de escravos vindos dessas regiões, sendo em maior quantidade os iorubá (nagô), hauçá (maometanos), da Nigéria, os denominados jeje, do Daomei, os fanti-axanti (minas), da Costa do Ouro. // Indivíduos vindos dessas regiões. F. – de Sudão. (CACCIATORE, 1977, pp.245-246). Do mesmo modo, manteremos a grafia africana *yorubá* ao invés da aportuguesada *iorubá*, como consta no dicionário da autora citada.

1.2 Elementos bantu na umbanda paulista?

Pode-se dizer que antes do estudo realizado por Camargo (1961), nenhum pesquisador havia pensado sobre a umbanda paulista, e menos ainda sobre os aspectos bantu no interior dessa religião. O autor argumenta que nunca se encontrou traços africanos locais, muito menos bantu, nesta religião. Ele defende a idéia de que a umbanda tenha sido trazida de outros estados, especialmente Bahia e Rio de Janeiro. Para o estudioso “A Umbanda paulista é importada dos outros Estados e seu poder de expansão se encontra na funcionalidade do seu sistema e não na fôrça de inércia de uma tradição cultural.” (CAMARGO, 1961, p. 35)

Camargo cita um estudo de Bastide¹¹, especificamente o capítulo sobre a “Macumba Paulista”, realizado nos anos 1940, e que, devido à “pobreza” da umbanda naquela época, deu ênfase aos aspectos do curandeirismo, muito comum até então. O autor acredita que o crescimento desta religião em São Paulo tenha se dado na década de 1950. Para Camargo, os negros de origem bantu contribuíram muito pouco para a configuração da umbanda, e a idéia de que a cultura bantu tenha oferecido algo mais não passa de pura ideologia acadêmica, e diz:

Sabe-se que a maioria dos escravos que vieram para São Paulo provinha do Congo e de Angola e muitos etnólogos, inclusive Roger Bastide, querem encontrar na tradição africanista de São Paulo a marca do estilo religioso dos negros Banto. É possível. Não cremos, entretanto, que tenha havido na cidade de São Paulo [e talvez no Estado] uma continuidade cultural, como sucede na Bahia. (CAMARGO, 1961, p. 34)

Conforme os conhecimentos do autor, o panteão umbandista e até mesmo expressões rituais têm origem na cultura sudanesa dos povos falantes da língua yorubá, como exemplo ele cita as palavras babalorixá, babalaô e atabaque.

Para Silva (1994) a cabula¹² – religião anterior à umbanda – com forte influência bantu teria contribuído para o surgimento da umbanda. Outra religião que também teria influenciado a umbanda seria a macumba¹³, que se aproxima das práticas rituais da cabula.

¹¹ BASTIDE, R. *Les Religions Africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations des civilisations*. Paris: Presses Université de France, 1960.

¹² Seita secreta afro-brasileira, com influências malesas, bantas e espíritas, poss. Precursora da umbanda, e que aparece nos últimos anos do séc. XIX na Bahia. [Sobrevive como culto no ES, em MG e no RJ.] (FERREIRA, A. B. de H. versão 3.0, em 20 jul. 2007)

Mesmo antes, porém, de adquirir um contorno mais definido, muitos elementos formadores da umbanda já estavam presentes no universo religioso popular no final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos. (SILVA, 1994, p. 106)

Desse modo, diante da argumentação do autor, tudo nos leva a pensar que Silva (1994) acredita que a umbanda tenha sofrido grande influência das culturas bantu, indo de encontro à opinião de Camargo (1961).

Outro estudioso que também questiona a origem bantu da umbanda paulista é Lísias Nogueira Negrão. Negrão (1996) se apóia na tese de livre docência de Liana Trindade¹⁴ para demonstrar a existência de terreiros de Umbanda em São Paulo montados como grupos organizados desde ao menos a década de 1920. Para Liana (1991 apud NEGRÃO, 1996, p. 36)

[...] foram os grupos étnicos Angola e Congo, que predominavam em São Paulo desde o período escravocrata, que forneceram os componentes básicos para o posterior desenvolvimento da Macumba e do Candomblé (de Angola). Desde o século XIX os jornais registraram práticas rituais angolanas, como os sacrifícios de animais ofertados às divindades junto a árvores, uso de ervas, o ritual de fechamento do corpo, o jogo de búzios.

Segundo Negrão (1996), muitos destes rituais teriam prevalecido na umbanda, porém a influência mais importante vinda dos bantu teria sido a possessão dos espíritos, que têm o dom de falar, ao contrário dos rituais sudaneses em que os espíritos são mudos. Outro traço de influência bantu na umbanda é a maneira de tocar os atabaques. Nos rituais sudaneses os atabaques são tocados com uma varinha e nos rituais bantu são tocados com a mão, como se verifica até hoje nos terreiros de umbanda em todo Brasil.

Apesar de Negrão (1996) também aceitar a influência dos rituais citados acima, ele concorda com Liana (1991) quando a pesquisadora questiona dizendo que a origem destes mesmos rituais não é proveniente dos africanos de origem bantu que moram em São Paulo. Conforme o autor, as referências empíricas são poucas, o que faz com que essa hipótese não se concretize, pois:

¹³ Há uma polêmica que até hoje não foi resolvida com esta religião, pois muitas pessoas – tanto do povo de santo, como entre os estudiosos –, dizem que a umbanda e a Macumba são a mesma religião, enquanto outras pessoas acreditam ser religiões distintas.

¹⁴ TRINDADE, L. M. S. *Construções Míticas e História: estudo sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

O ritual de possessão angolana, descrito no processo de Inquisição ainda no século XVIII, ocorrera em Sabará, Minas. A Cabula, descrita por Dom Nery em sua carta pastoral, era capixaba. Os artigos de Benjamin Péret na década de 30 foram publicados no Diário da Noite suas observações, porém realizadas nos terreiros do Rio de Janeiro. (NEGRÃO, 1996, p. 37).

O que nos resta, seguramente, de africano em São Paulo é o caso de João de Camargo citado acima. Contudo cremos que seja um caso tão específico que não tem relevância para a comparação com a umbanda ou mesmo a macumba paulista.

No Brasil Império, os jornais da época noticiavam e denunciavam práticas mágico-religiosas de origem africana, por outro lado havia poucas notícias sobre práticas de origem européia, como o caso de um “messias” português em Campinas. De quatorze casos registrados “[...] oito deles em associação com acusações de curandeirismo, uma associada a bruxaria e uma a charlatanismo”. (NEGRÃO, 1996, p. 45) Geralmente estas acusações eram associadas às práticas religiosas de origem africana.

Paralelamente, começavam a surgir na imprensa paulista da virada do século XIX para o XX notícias sobre o espiritismo. Devido à imigração européia, tanto o espiritismo ligado a Kardec, quanto o considerado mais popular, começaram a se tornar visíveis aos olhos da elite e do poder público. Em 22 de abril de 1894, o jornal *A Pátria*, que era um órgão da Federação Católica de São Paulo, publicou um texto intitulado “Sobre o Espiritismo”. Por volta de 1910, a imprensa paulista apresentava de forma explícita a diferença entre o “baixo” e o “alto” espiritismo.

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios de caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despido de moralidade e motivado por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes. É óbvio que as práticas mágico-religiosas de origem negra enquadravam-se dentro desta última categoria. (NEGRÃO, 1996, p. 57 grifo do autor)

Estaríamos equivocados se pensássemos que o termo “baixo Espiritismo” era mais designado aos terreiros de origem bantu existentes em São Paulo na época (conhecidos como Macumba), numa tentativa de se enquadrarem como “centros espíritas?” Conforme Negrão (1996), a partir de 1929, alguns terreiros de umbanda já começavam a ser registrados nos cartórios como centros espíritas.

Por último, registramos a posição de Pinto e Freitas (1972) sobre a umbanda. Para os autores, a umbanda é uma religião da etnia lunda-quioco, situada no nordeste de Angola, na África; logo, de origem bantu. Seguindo a linha de raciocínio dos autores, a partir de sua vinda para o Brasil a umbanda teria se sincretizado com o espiritismo. Por isso, “A umbanda é um sincretismo bantu-kardecista, com imagens católicas [...]” (PINTO; FREITAS, 1972, p. 29). Ainda segundo os autores, antes do desenvolvimento da umbanda já existiam outros cultos populares como: a pajelança, presente no Maranhão, no Pará e no Amazonas, derivação de cultos ameríndios; o catimbó, também muito presente no Norte e no Nordeste e que tem como mestres espirituais Zé Pelintra e outros; e a linha das Almas que para os autores, é de origem africana, embora muitas pessoas a considerem de procedência kardecista.

1.3 Origens do candomblé em São Paulo

Se existiam religiões negro-africanas em São Paulo há pelo menos um século, é fato que o candomblé só se tornaria visível no século XX, mais precisamente na sua segunda metade. A origem do candomblé no estado de São Paulo, segundo Prandi (1991), não tem mais que quarenta anos. Ou seja, podemos pensar esta origem por volta dos anos 1960, pois antes o que existia era a umbanda e os centros espíritas kardecistas.

São Paulo, como acreditam alguns estudiosos (Camargo, 1961; Negrão, 1996; Prandi, 1991; Trindade, 1991), não teria originado nenhum tipo de culto – seja ele umbanda, candomblé ou outros – por isso, pode-se dizer que o candomblé paulista, assim como a umbanda, teria “importado” o culto de outros lugares do país, de outro modo, o candomblé em São Paulo, no seu início, foi gerado por sacerdotes e sacerdotisas de outros estados. Esta religião chega a São Paulo de diversas maneiras:

Através de pais-de-santo que vêm do Rio e da Bahia para iniciarem filho aqui; quando umbandistas vão ao Rio e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; nos casos em que um pai ou mãe-de-santo migra para São Paulo já iniciado em seu Estado de origem e abre terreiros de candomblé; na situação em que o migrante já vem “feito” no candomblé, mas começa sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para mais tarde vir a tocar candomblé e abandonar a umbanda; e, finalmente, através de filhos que já são iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo também iniciados em São Paulo. (PRANDI, 1991, p. 93)

O candomblé paulista teria se instalado primeiramente nas cidades litorâneas. A esse respeito, Prandi (1991, p. 94) diz: “[...] enquanto umbandistas de São Paulo se iniciavam no candomblé com pais e mães do Rio ou da Bahia, tanto indo para lá, como recebendo-os aqui, alguns terreiros já haviam se instalado diretamente na Baixada Santista, mais ou menos em torno do cais do porto.”

Assim, o registro mais velho que se tem notícia desta religião data de 1958 em Santos, com a roça fundada por Seu Bobó. “Vindo da Bahia, Seu Bobó, José Bispo dos Santos, hoje com 75 anos de idade, ficou no Rio de 1950 a 1958”.(PRANDI, 1991, p. 95). Outra que por essa época fixou residência também em Santos foi Mãe Toloquê, de nome civil Regina Célia dos Santos Magalhães, que foi iniciada na Bahia por Joãozinho da Goméia, importante sacerdote do rito angola. Valdemar Monteiro de Carvalho Filho – codinome Vavá Negrinha –, baiano da nação jêje¹⁵, instala sua roça na cidade de São Vicente por volta de 1950. Conforme Prandi (1991), a maioria destes pais e mães-de-santo mantinham relações com Joãozinho da Goméia, que muitos acusavam de não ser feito no santo. Outros ainda se relacionavam com centros de umbanda.

Porém, será a partir da década de 1960 que começam a aparecer terreiros registrados em cartório como “de candomblé”, pois, até então, só se tinha notícias de terreiros registrados como “de umbanda”, “tenda espírita” e/ou “centro espírita”. Parece que o primeiro terreiro registrado como “de candomblé” data de 1965, como escreve Prandi (1991, p. 93):

Em alguns casos, este catálogo de registros cartoriais serviu para comprovar informações, como o fato de que Mãe Manodê é uma dentre os mais antigos sacerdotes que abriram casas de candomblé em São Paulo [na cidade de São Paulo], e a primeira a registrar seu terreiro em cartório com a palavra “candomblé” no título da casa, em 1965.

Nos anos seguintes da década de 1960, e ainda influenciados por Joãozinho da Goméia, viriam para São Paulo Alvinho de Omulu, Seu José de Oxossi, Camarão de Iansã, além da presença do próprio babalorixá para iniciar muita gente no santo que hoje tem seu próprio terreiro como, por exemplo, dona Isabel de Omulu e sua “filha carnal” Wanda de Oxum. Na década de 1970, com a morte de Joãozinho da Goméia, sacerdotes e sacerdotisas

¹⁵ Dialeto do grupo dialetal fon, da língua ewe (V), falado por escravos vindos do Daomei (atual República Popular do Benin). // Denominação geral dada aos escravos vindos dessa região, cuja linguagem, crenças, costumes foram absorvidos em grande parte pelos iorubanos (nagô), na Bahia. Contudo existem ainda candomblés jeje na Bahia, no Maranhão e, atualmente, também no Rio e Estado do Rio, fundados por baianos. Os do Rio de Janeiro (alguns, pelo menos) usam grande número de deuses e rituais nagô. F.p. – ior.: “àjeji” – estrangeiro, estranho, nome que os ioruba, no Daomei, davam aos povos vizinhos, i. e., aos daomeanos. (CACCIATORE, 1977, p.159).

do candomblé ketu¹⁶ começaram a se destacar na cidade. “[...] Era a época do prestígio do Gantois de Mãe Menininha [...]” (PRANDI, 1991, p. 101) e do candomblé como um todo que havia sido “descoberto” por intelectuais e artistas.

No auge da “nagoização” (Braga, 1988, p. 85) ou “nagocracia” (Prandi, 1991, p.101) vieram Mãe Juju, Olga do Alaqueto (que aqui passava quatro meses apenas) e muitos outros. Caio Obá Inan, que veio da umbanda, inaugurou seu terreiro Axé Ilê Obá (um dos maiores do país em pé ainda hoje) em 1974, e quando morreu foi sucedido por Sílvia de Oxalá, que hoje está à frente deste terreiro, tombado pelo CONDEPHAAT - Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo – como patrimônio histórico da cidade em 1975. Neste mesmo período, representando a nação jêje-mina maranhense, veio o importante sacerdote Francelino de Xapanã. A partir daí, já é possível perceber um crescimento e identificar a primeira geração de pais e mães-de-santo paulistas iniciados na cidade tocando terreiros. Esta geração que começará um movimento de volta à África que será chamado de (re)africanização (o qual discutiremos mais à frente).

Pesquisas realizadas pelo Centro de Estudos da Religião “Duglas Monteiro”, ligado à Universidade de São Paulo, baseadas em documentos de 1929 a 1982, verificaram o crescimento, nesse período, do número de associações civis de umbanda, espíritas e de candomblé. Na década de 80, entre as religiões de matriz africana, o candomblé é a que mais rapidamente se expande. Um dos fatores, e talvez o principal, que explicaria esse crescimento seriam as migrações dos nordestinos, ou seja, o fato de estes homens e mulheres virem para São Paulo, trazendo consigo suas histórias de vida religiosa, alguns aderindo à umbanda, outros abrindo seus próprios terreiros.

Conforme Silva (1995), outro fator que teria contribuído para esse crescimento teria sido, estranhamente, o desenvolvimento da umbanda, pois:

Se por um lado o candomblé se expande através dos imigrantes nordestinos que para cá se deslocam, por outro está a passagem de muitos umbandistas para os quadros do candomblé, seja por motivos de crise religiosa, seja pela melhor compreensão e aceitação dos preceitos que envolvem o candomblé [...] (SILVA, 1995, p. 79)

¹⁶ Também dito Ketu. Antigo reino da África Ocidental, cortado em dois pela atual fronteira Nigéria-Benin. Seu governante tem o título de Alaketu. // Povo desse reino, pertencente ao Egbá, divisão dos Ioruba. Veio em grande número, como escravo para a Bahia. A elementos seus se devem os candomblés mais tradicionais, como Engenho Velho (Casa Branca), Opô Afonjá, Gantois, Alaketo, Ogunjá F. – ior.: “kétu”. (CACCIATORE, 1977, p.163)

Para acompanhar o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras em São Paulo, seguiremos o esquema traçado por Silva (1995), e que distinguiremos resumidamente em quatro fases.

1ª fase – rito Angola

Na década de 50, chega a São Paulo, vindo do Rio de Janeiro e de Salvador, o candomblé angola. Entre os nomes mais lembrados pelo povo de santo está o de Joãozinho da Goméia. A morte de Joãozinho da Goméia em 1971 marcou o declínio desta nação.

2ª fase – rito Efã

As décadas de 50 e 60 delimitam o período em que houve maior contato com candomblés da Bahia e do Rio de Janeiro. Entre os terreiros cariocas mais conhecidos, temos o de Cristóvão de Ogum, iniciado no terreiro do Oloroquê em Salvador, considerada a casa matriz do rito efã, variante do tronco nagô (ou yorubá ou ketu), fundada por Maria da Paixão. Desta mesma corrente, saíram Waldomiro de Xangô que havia iniciado Diniz da Oxun, que no final da década de 60 foi para a cidade de Santos, levando consigo seu ogã Gilberto de Exu¹⁷. Irmão de Waldomiro de Xangô, Alvinho de Omulu muda-se para São Paulo, tornando-se o principal divulgador deste rito, principalmente na zona leste.

Com o crescimento do rito efã começou a haver uma disputa entre Alvinho de Omulu e Joãozinho da Goméia. Dessa disputa, os seguidores do rito efã retiraram algumas vantagens:

- a) A proximidade com o modelo ketu, até hoje posto como o mais “puro”; logo, mais tradicional.
- b) Seu distanciamento da umbanda, vista como sincrética, freqüentemente associada ao candomblé angola.

Esta disputa também representou, em outros termos, um redirecionamento no campo de influências das nações num momento em que o candomblé se expandia e se tentava criar algumas formas eletivas de participação e redistribuição do poder religioso. (SILVA, 1995; p. 86)

Com efeito, Joãozinho da Goméia era freqüentemente acusado de não ter sido feito no santo, e de cultuar entidades estranhas ao candomblé, como os caboclos, por exemplo. Percebe-se a importância que o pertencimento a uma genealogia religiosa começava a assumir. Foi em meio a essa disputa que o rito ketu, que já havia se estabelecido em São Paulo, encontrou condições para florescer.

3ª fase – rito Ketu.

¹⁷ Gilberto de Exu é casado com a yalorixá Wanda de Oxun que, atualmente, comanda o Ilê Iyá Mi Oxun Muiwa. (Entrevista concedida em abril de 2002)

O candomblé de rito ketu, a nação mais prestigiada, é responsável pela formação de várias linhagens, como a de Nezinho de Ogum do terreiro do Portão de Muritiba, localizado no Recôncavo Baiano, e é representado por terreiros famosos como a Casa Branca do Engenho Velho e o Gantois de mãe Menininha. Nezinho de Ogum vinha corriqueiramente, nos anos 60 e 70, a São Paulo, e ajudou a iniciar muitas pessoas como Pêrsio de Xangô, pai José Mendes de Oxossi e tia Rosinha de Xangô.

O modelo ketu teria desfrutado de tanto prestígio nas décadas de 70 e 80 que muitos pais e mães-de-santo procuraram diretamente as grandes casas da Bahia, chegando a ponto de muitos deles abandonarem suas nações de origem ou mesclarem as suas nações com a nação ketu.

4ª fase – rito Ketu (re)africanizado e outras nações

Além das nações mencionadas nas três fases anteriores, existem outras que ajudaram a ampliar o diálogo para a formação do candomblé paulista. Citaremos algumas, para exemplificar nossa afirmação.

Da nação jêje (e sua variante baiana chamada marrim) veio o pai de santo Vavá Negrinha. Da mesma nação (variante maranhense chamada mina) veio Francelino de Xapanã, que é filho de santo de Jorge de Iemanjá, do terreiro de Mina de Iemanjá em São Luís, no Maranhão. A nação jêje-mina cultua os Vodum¹⁸, os encantados, bem como caboclos, turcos e fidalgos, por isso pai Francelino, nos primeiros tempos de seu estabelecimento em São Paulo, foi acusado de inventar uma nação.

Outra nação que se instalou por aqui foi o Xangô pernambucano (variação do ketu) cuja maior representante é mãe Zefinha, filha de santo de Mãe das Dores. Das Dores mudou-se para São Paulo aos 78 anos de idade e trouxe consigo o assentamento de orixá de seu terreiro, como o de Orunmilá, divindade que preside o jogo de Ifá e é pouco conhecida no Brasil.

Conforme Silva (1995, p. 93), “A transformação mais recente no campo das disputas entre as nações e linhagens refere-se ao processo de reafrikanização”, processo inicialmente empreendido por pais e mães de santo da nação ketu em São Paulo, mas que agora parece ter se estendido também aos adeptos da nação angola-congo.

¹⁸ Também dito vodu. Nome genérico das divindades jeje, correspondendo a orixá do nagô. F.p. – ewe ou dialeto: “vodu”. (CACCIATORE, 1977, p. 261).

Capítulo 2: Angola *versus* ketu: aproximações, diferenças e a construção da ideologia nagô.

Introdução

Muito se fala, se lê e se estuda sobre o candomblé, embora sempre sob o prisma da nação ketu. Pouco se divulga ou se estuda sobre outras nações como a jêje, a efã, e mesmo a angola e sua co-irmã congo. Por que será que os estudiosos resolveram estudar apenas um tipo de candomblé, deixando os outros de fora? Poderíamos pensar que isto se deu (e tem se dado), principalmente, porque os estudiosos teriam encontrado maior facilidade de acesso às informações junto a estas comunidades que, segundo eles, apresentam-se mais receptivas? Talvez as coisas não tenham sido tão simples assim. Neste capítulo, vamos tentar explicar um pouco sobre o candomblé nação angola-congo e as suas diferenças com a nação ketu. Logo após, mostraremos como foi o processo de construção da chamada “ideologia nagô”.

2.1 Diáspora africana?

Os estudiosos concordam que quem trouxe os primeiros africanos para o Brasil foram os portugueses, mas discordam quanto à data exata e o número, mesmo porque a quantidade de documentos que se referem a essa época é escassa. Mas talvez não se equivoque muito quem se refira à chegada dos primeiros africanos entre 1516 e 1548¹⁹.

Estes primeiros africanos eram majoritariamente originários do sul²⁰ (Angola e Congo) e desembarcaram no nordeste brasileiro, nos atuais estados da Bahia e Pernambuco, para

¹⁹ Maurício Goulart em seu livro *A escravidão no Brasil*, de 1975, diz “[...] coincidir a entrada dos primeiros negros com a fabricação dos primeiros açúcares no Brasil, possivelmente com Pero Capico, entre 1516 e 1526”. (p. 95) Afonso de E. Taunay em sua obra *Subsídios para a História do tráfico no Brasil*, de 1941, afirma que Rinchon, missionário da época, datou a entrada dos primeiros africanos escravizados “[...] pelas vizinhanças de 1525 [...]” (p. 24). Ao passo que o pesquisador Brasil Gerson no seu *A escravidão no Império*, de 1975, relata que o Visconde de Paiva Manso ao escrever seu livro ‘A história do Congo’ “[...] daria a data de 1548 como a das primeiras, mas pequenas remessas de negros para as plantações [...]”. (p. 4).

²⁰ O etnólogo francês Pierre Verger, em suas pesquisa sobre o tráfico, o divide em quatro ciclos, sendo: “1° O ciclo da Guiné, durante a segunda metade do séc. XVI; 2° O ciclo de Angola e do Congo, no séc. XVII; 3° O ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do séc. XVIII; 4° O ciclo da baía de Benin, entre 1771 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino” (1987 p. 9). Porém, o pesquisador e sambista da cultura bantu, Nei Lopes, informa que “[...] muitos escravos aqui vendidos como sudaneses, como peças da

trabalharem nas lavouras de cana-de-açúcar. Em suas terras, estes africanos eram capturados, às vezes como prisioneiros de guerras intertribais, às vezes por caçadores especializados, como os portugueses, que já faziam o "comércio de carne humana" bem antes do descobrimento do Brasil²¹ e conheciam bem a região, principalmente Angola e Congo. Ao serem capturados esses homens, mulheres e também crianças, eram embarcados nos portos de Luanda, Mossâmedes, Benguela e no rio Ambriz. Entre os bantu, assim também denominados os negros desta região da África, vieram muitos povos que ajudaram a construir o Brasil, entre eles destacam-se: os angola, os cabinda, os benguela, os moçambique, os macúá, os congo. Os bantu foram maioria em terras brasileiras até meados do século XVII, época em que ocorrem as primeiras descobertas de mina de ouro no Brasil, dando início ao chamado ciclo do Ouro. Com isso ocorre um deslocamento (e não uma substituição) do tráfico para a região do golfo da Guiné, devido à crença errônea de que os sudaneses eram mais resistentes que os bantu, considerados mais afoitos à agricultura. Na realidade esse deslocamento teve conexão com a invasão holandesa de Luanda em 1648.

O golfo da Guiné é uma região que engloba os atuais países da Nigéria, Benin (ex-Daomé), Gana e Togo (ex-Costa do Ouro), o litoral dessa região também era chamado de Costa dos Escravos. Dessa região vieram povos como os das nações fanti, gás, ashanti, fon e outros. Esses negros ficaram conhecidos pela alcunha de "mina", devido ao nome da fortaleza de São Jorge da Mina²², local de embarque da grande maioria destes africanos para o Brasil. Do interior desses países vieram as etnias: nagô, ijexá, ijebu, ketu, (falantes da língua yorubá²³), haussá (negros islamizados), tapás, kanúris, bornús e outros. Os negros sudaneses que vieram para o Brasil eram conhecedores de algumas técnicas, o que possibilitou o desenvolvimento de esculturas em bronze por parte dos povos provenientes da região yorubá (na fronteira da Nigéria com o Benin). Eram também agricultores – como os bantu –,

Guiné, eram na realidade originários de Angola e do Congo. Isto porque, pelo menos no século XVIII, o nome 'Guiné' designava todo o território que vai hoje do Senegal ao Gabão, incluindo a Ilha de São Tomé (RIBEIRO, 1978 apud p. 16 LOPES, 1988, p. 3). É porque, durante certo tempo, os navios negreiros procedentes do Congo e Angola tinham todos que primeiro ir àquela ilha pagar impostos antes de rumarem para o Brasil (SALVADOR, 1981, p. 32 apud LOPES, 1988, p. 3) advindo daí a confusão nos livros de registro".

²¹ Segundo Nei Lopes "[...] o início do comércio escravista pelos portugueses é o ano de 1441, quando são feitas as primeiras capturas de negros na atual Mauritânia". (LOPES, 1988, P. 113)

²² Forte e ponto de embarque fundado em 1482 na costa da Mina, região do golfo da Guiné.

²³ "Povo sudanês que habita a região de Yorubá (Nigéria, África Ocidental, (que se estende, de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oya) e, do Daomei para leste, até a cidade de Benin. [...] Esse povo – que também habita algumas cidades do Daomei (atual república Popular do Benin) e Togo – veio em grande número para o Brasil, e na Bahia dominou social e religiosamente os outros povos escravizados, exceto os malês. **É mais comumente chamado povo nagô, no Brasil.** Compreende várias tribos e subtribos que têm seu próprio governante, subordinados todos ao Oni de Ifé e ao Alafin de Oyó. **São, entre outros, os Oyó, Egbá (que inclui o Ketu), Ijebu, Ijexá, Owó, Ekiti etc.** // Indivíduo desse povo. // **Língua (do grupo lingüístico Kwa das línguas sudanesas, na classificação de Westermann) falada pelo povo iorubá.** Há vários dialetos, sendo padrão o de Oyó. **No Brasil é chamada língua nagô**". (CACCIATORE, 1977, p. 154-155) (grifos nossos)

pescadores, criadores de animais e conheciam o cavalo, devido o contato com os árabes. Possuíam cidades com ruas planejadas e arborizadas e surpreenderam "[...] os viajantes europeus, a partir dos portugueses que ali aportaram em 1472". (CARNEIRO, 1964, p. 43)

O tráfico interno de escravos no Brasil aconteceu porque como a economia brasileira alterara ao longo dos séculos, tornou-se necessário o deslocamento destas pessoas de uma região para outra. Outros motivos como a seca no nordeste do país também foram determinantes. Com isso, até o século XVIII, devido à descoberta de ouro, a mão de obra escrava, em sua maioria, deslocou-se para o sudeste do Brasil, mais precisamente para o atual estado de Minas Gerais.

As culturas africanas em geral contribuíram muito para a formação da cultura brasileira. Sua influência se sente na língua, na culinária, na música, na maneira de andar e de se colocar no mundo. Contudo, excetuando-se a religião, acreditamos que poucas instituições (ou nenhuma outra) sobreviveram, e as que resistiram estão subjugadas ao universo religioso. Por isso, o negro brasileiro tem que saber "[...] como e por onde levantar o seu nível intelectual e moral". (CARNEIRO, 1936, p.18). Ou seja, se o negro brasileiro quiser buscar sua identidade, ele não poderá deixar de conhecer a história do candomblé, que se confunde com sua própria história. Não estamos, com isso, pretendendo que os negros e negras brasileiros tenham que se converter a essa religião, mas cremos que a construção da auto estima e da identidade passam pelo conhecimento de suas origens.

2.2 As diferenças entre as nações

Faz-se necessário, primeiramente, explicar que existem várias religiões de influência africana no Brasil como: o catimbó, a umbanda, o batuque, o xangô, o candomblé, entre outras, que são religiões espíritas. No interior do candomblé existem diferentes denominações de culto que são chamadas de nação²⁴. Cada grupo/etnia que aqui aportou pertencia a locais distintos na África, tendo, assim, costumes e culturas diferentes. Daí surgiram as nações, ou seja, a prática do candomblé conforme ritos específicos da origem do povo praticante, como a nação de ketu, a nação jêje, a nação angola e a nação congo (atualmente, estas duas últimas consideram-se fundidas dada a grande semelhança das práticas religiosas e a proximidade das línguas utilizadas, que são, respectivamente, o kimbundu e o kikongo).

²⁴“Denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. // Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de Candomblé.” (CACCIATORE, 1977, p. 86). Para uma discussão mais aprofundada sobre o assunto, ver: LIMA, V. da C. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, n. 12, 1977, pp. 65-90.

Tentar traçar um paralelo entre as nações seria, no mínimo, perigoso. Mas podemos dizer que cada uma delas possui características próprias, que a diferencia das demais. Estas diferenças se encontram na língua utilizada, nas divindades cultuadas, em determinadas práticas de caráter sigiloso – os chamados “fundamentos” –, no modo de ver determinadas questões, enfim, numa série de fatores distintivos/reflexivos. A nação mais divulgada hoje em dia é a ketu, também considerada a mais tradicional. Segundo antropólogos e historiadores, o primeiro candomblé aberto na Bahia foi a Casa Branca do Engenho Velho (Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká), originário dessa nação.

A grande maioria dos estudiosos das religiões afro-brasileiras – desde Nina Rodrigues (1935), passando por Lépine (1979) até os mais atuais como Prandi (1991) – concorda que a nação ketu serviu de modelo para as demais nações. Assim, conforme os estudiosos, a primeira (e primordial) diferença entre as nações de candomblé se encontra com relação às divindades, objeto do culto.

Os adeptos do candomblé de origem bantu (nação congo e nação angola) denominam seus deuses por Nkisi (no plural se diz Jinkisi), embora alguns terreiros da nação angola prefiram chamar seus deuses de Ankixi (o plural seria Mukixi). Os adeptos da nação ketu chamam seus deuses de Orixá e os da nação jêje cultuam os Vodun. Se existem diferenças entre essas divindades, essa é uma discussão que até hoje sacerdotes e estudiosos do assunto não conseguiram responder satisfatoriamente. As opiniões estão polarizadas entre aqueles que crêem que existem diferenças e aqueles que dizem não haver diferença alguma, e que só mudam os nomes conforme as nações.

Uma outra diferença encontrada é a variação do idioma/língua/dialeto utilizado por cada nação. Assim: os angoleiros e angoleiras – os adeptos do rito angola-congo – cantam numa mistura de kimbundu e kikongo, as únicas duas línguas do tronco bantu que sobreviveram no Brasil. Os adeptos da nação ketu cantam em yorubá, e os adeptos da nação jêje cantam na língua ewê. Entretanto, em muitos terreiros de candomblé e de umbanda é possível observar a utilização destas três línguas rituais. Hoje em dia, devido à (re)africanização, os terreiros que ainda mantêm essa mistura de língua em seus rituais são chamados de sincréticos em contraposição aos terreiros que adotam apenas uma língua ritual chamados de (re)africanizados.

As nações distinguem-se ainda pelo próprio ritmo dos atabaques, pelas denominações que cada nação dá a estes, ou mesmo pela maneira de tocá-los. Assim alguns pais e mães-de-santo da nação angola-congo dizem que existem três toques em seu rito: congo de ouro, barravento e cabula (também chamado de angola-munjola). Porém outros dizem que existem

quatro toques, que seriam: cabula, barravento, rebate e o arrebate; todos estes ritmos são tocados com as mãos. Das tradições sudanesas (jêje e ketu) tem-se o ijexá, igbin, aguere, bravum, opanijé, alujá, adahun e avamunha, entre outros. Uma característica das nações ketu e jêje é que cada orixá e/ou vodun têm um ritmo próprio, o que já não acontece nos candomblés de origem bantu.

As denominações dos atabaques para os jêjes são: rum, rumpi e lé, os atabaques nesta nação diferem-se das demais até mesmo no formato, pois são acomodados em suportes na posição horizontal, diferentemente das demais tradições; os adeptos do candomblé ketu mantiveram a denominação da nação jêje e os atabaques são tocados com a ajuda de varetas (exceto o ijexá, que se utiliza também do toque com as mãos). Já os angoleiros denominam seus atabaques genericamente de ngoma (tambor em kimbundu), mas cada um deles, assim como na nação jêje, tem um nome próprio: ngoma txina (o grande), ngoma mukundu (o médio) e ngoma kasumbi (o pequeno).

Segundo Barcellos (1998, pp.18-19), estudioso e sacerdote do culto angola-congo, é uma tradição dos candomblés ketu “[...] fazer o xirê (brincadeira) dos orixás, quando se canta para todos eles, numa ordem determinada; os angoleiros conhecem e praticam o jamberesu, que é o ritual de invocação do inquices (divindade) [...]”.

Porém, na opinião do autor a mais explícita diferença existente entre o candomblé de origem sudanesa e o de matriz bantu talvez esteja na questão étnica e na questão da origem religiosa. Em relação aos povos de língua yorubá o sacerdote diz que:

Os iorubanos, cujo império foi fundado por Oduduwa, na Nigéria, fronteira com o Daomé, hoje República do Benin, foram absorvendo aos poucos determinadas divindades uma da outra, como por exemplo, a incorporação do orixá Nanã pela cultura iorubana. Outro caso, os iorubanos vinculam o culto a um determinado orixá a uma região específica. Por exemplo, Oxogbó cultua Oxum; Oyó, Xangô; Ire e Hondo, Ogun; Irá, Iansã, etc. (BARCELLOS, 1998, pp. 19-20)

Sobre a mesma temática o autor diz o seguinte em relação aos povos de origem bantu:

Os angolanos originaram-se da migração dos negros africanos do norte e nordeste da África, vindos da região do Sudão. Foram mais de 150 milhões de emigrantes, que ao longo de sua jornada até o sul da África foram fundando impérios, reinos e países. Os bantos foram fundadores do Congo, de Angola, da Namíbia etc. (BARCELLOS, 1998. p. 20)

Fazendo uma última referência à religiosidade bantu, o autor vai dizer que “Ao contrário dos iorubanos, os bantos cultuavam seus inquices de acordo com a ocasião” (BARCELLOS, 1998, p.20).

2.3 A hierarquia no candomblé nação angola-congo

Os cargos máximos reconhecidos dentro dos candomblés de origem bantu são: mametu/tatetu nkisi (grafia africana) ou mameto/tata inquiciane ou ainda mameto/tata de inquice, respectivamente mãe/pai-de-santo ou zeladores de santo; Tata nganga ngombu ou tata ngana mesu (equivalente ao Babalaô do candomblé ketu), aquele que joga, que tem a incumbência de aconselhar os zeladores.

Os outros cargos são: tata kambundu (kambundu/kambanda), homens que não entram em estado de transe e que, escolhidos pela divindade, exercem funções superiores, são o equivalente ao ogã na nação ketu; tata utala, responsável pelos altares e outras funções; tata pokó é o sacrificador consagrado a Nkosi; tata kivonda ou quivonda, o sacrificador consagrado a outras divindades; tata kanzumbi/ tata nsalu/ tata nzo Vumbi é responsável pelos sacudimentos, carregos, ritos fúnebres (inzo ia Vumbi) e são os guardiões da casa; o tata kisaba ou quinsaba/insaba, que é o responsável pela colheita das folhas. Sobre este cargo, Santana (1984, p.37) diz: “Não sei, não conheço se nas outras “nações” tem este cargo. Sem querer desmerecê-las, absolutamente, se existe este posto eu não conheço. Essas são autoridades fundamentais para um terreiro.” Em algumas casas de candomblé ketu, disseram que esse cargo é chamado de Olossãe.

O Tata ngimbi é o pai dos cânticos; o tata kixika ia ngoma/ sika a ngoma (grafia africana) ou Xicarangomo, é aquele que toca o atabaque; tata mbaia, responsável pelo barracão; o tata lubitu/lumbitu é responsável pelos compartimentos sagrados da casa de santo, detentor das chaves; tata fufu/nfunfu prepara os pós (pemba em língua kimbundu) que são utilizados nos rituais sagrados; kota maganza/kiakaxi são as rodantes/médiuns com idade superior a 7 anos de iniciação; mam'etu ou tat'etu ndenge ou cota sororó é a mãe pequena ou pai pequeno; Mam'etu-Kusasa é a mãe criadeira; Mam'etu-Mulongi é a mãe dos cânticos e rezas (seria ela o equivalente masculino a tata ngimbi, o pai dos cânticos?); mam'etu-mutintá, responsável pelo preparo das tintas rituais; mam'etu/ tat'etu/kota-hongolo matona, a que fará a pintura colorida; mam'etu/tat'etu-luvembá, responsável pela pintura branca; mam'etu ou kota-mulambi, responsável pelo preparo das comidas ritualísticas; mam'etu ou kota-rinfula ou

quifumbera, é a superiora da cozinha; tat'etu/ mam'etu ou kota-dianda é responsável pela comunidade.

As dikota/kota são as mulheres que não entram em estado de transe e que, quando escolhidas pela divindade, exercem funções superiores. Neste grupo temos: a kota nbakisi, que é aquela que cuida das divindades (este cargo é comparado ao de ekéde da nação ketu); a kota ambelaí, que é responsável pelos iniciados; kota kididi, é aquela que mantém a paz e a harmonia na casa de santo; kota masoioio ou simplesmente cota é a superior mais antiga da casa. Após este grupo de mulheres temos a/o mukaxi, que é o médiun; a muzenza (feminino) ou o munanzenza (masculino), que são as/os iniciadas/os; e o ndumbe, assim chamadas as pessoas que ainda não se iniciaram. O ndumbe está na base da hierarquia do candomblé angola-congo, mas é tão respeitado quanto as outras pessoas do terreiro.

Na maioria dos terreiros muitos dos cargos citados acima, inclusive os pesquisados, são acumulados. Os cargos concedidos pelo sacerdote são exclusivos dos iniciados na tradição religiosa angola-congo. Como no candomblé ketu, o título de sacerdote só será reconhecido (se tiver cargo) mediante a comprovação de sua iniciação e se tiver idade acima de 7 anos de iniciação, bem como com suas obrigações em dia. E as obrigações de ano de feitura, se atrasadas, não serão reconhecidas se feitas de uma só vez, devendo-se manter um intervalo de uma para a outra. Os trabalhos feitos através de consultas, sakamene (sacudimentos), makesu (noz de kola) e kudia mutue (comida à cabeça), não criam vínculos de filiação com a casa.

2.4 Os jinkisi – divindades do candomblé angola-congo.

Muitos são os nomes pelos quais os povos bantu denominam Deus: Nzambi (bachicongos, baiacas, bassurongos, etc), Kalunga (bimbundas, nhanecas-humbes, etc), Nzambi-Mpungu (congos-bavílis), Mulungu, Mukuru, Muvangi, Suku, etc. Mas, geralmente, Ele é pouco acionado. Segundo Santos (1969, p. 325):

O Banto preocupa-se essencialmente com os espíritos, com a magia. Só a título de exceção reclama diretamente a ajuda de Deus. Deus está no céu, *ens in se*, que não se preocupa com as criaturas, sejam elas espíritos, homens, animais, vegetais ou minerais. A vida quotidiana do homem recebe sim, mas é a influência de uma força mística, dos espíritos.

Os povos bantu, assim como os yorubás, acreditam num Deus supremo. Para a maioria das etnias Ele é caracterizado como um grande rei (soba), que está muito acima de seus súditos, e, justamente por isso, encarrega alguns dos seus homens de confiança para tomar

conta do reino. O mesmo sucede-se com Deus, que criou o mundo e entregou o seu governo aos espíritos (nkisi, ankixi). Santos (1969, p. 323 apud Junod s/d), explica da seguinte maneira um mito do culto aos antepassados:

[...] um grande chefe banto tinha por hábito subir a montanha e lá fazer as suas preces a Deus. O seu filho, que lhe sucedeu, sentiu medo de se aproximar do Grande Deus que seu pai adorava, e então chamou o espírito de seu pai para que intercedesse por ele e por seu povo diante do criador de todos. Gradualmente, cada chefe de família teve os seus próprios espíritos ancestrais, primeiramente como mediadores, e depois como objeto de adoração. E, desta maneira, com o rodar dos tempos, Deus foi posto de lado para serem invocados os manes.

As divindades²⁵ cultuadas pelos angoleiros são: Pambu Njila ou Pambu Nzila – também conhecida como Aluvaiá – é a divindade protetora dos templos e dos caminhos, está associada ao orixá Exu. Todos o saúdam da seguinte maneira:

Kuia'Luvaiá ngana nzila-Kuia
Viva Aluvaiá, senhor dos caminhos Viva

Nkosi/Hosi, em alguns lugares também é chamado de Mukumbi, Ngangula, Xauê. Deus da Guerra é uma divindade ligada à agricultura e protetora dos ferreiros. Alguns sacerdotes associam esse nkisi a Ogum. No entanto, não se furtam de saudá-lo por:

Iuna Kubanga Mu Etu – Nkosi E
Aquele que briga por Nós Nkosi E

Katende/Mpanzu, divindade ligada aos encantos, segundo o sacerdote tata Katuvanjesi não se deve invocar Katende, na língua kimbundu, e Mpanzu, na língua kikongo, porque eles não atenderão. Este nkisi está associado a Ossain divindade das folhas no candomblé ketu, embora alguns estudiosos (BASTIDE, 1973, 216a; CARNEIRO, 1937, p.73) o aproxime de Irocô (outra divindade do candomblé ketu). Seja como for, os fiéis sempre o saúdam dessa maneira:

²⁵ Optamos por manter a escrita africana das divindades da nação angola-congo por motivo de coerência com a nossa discussão e porque nos terreiros pesquisados os sacerdotes assim se referem a eles. Todas as saudações aos Jinkisi foram retiradas do livro de BARCELLOS, Mario César. *Jamberesu: as cantigas de angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

Kisaba Kiasambuka – Katende!

Folha Sagrada – Katende!

Outro importante nkisi é Mutakalambô, que é o deus da caça. Na mesma família temos Kabila, que é a divindade protetora dos pastores e caçadores, e Nkongo Mbila, príncipe protetor dos pescadores e caçadores. Em muitos terreiros, inclusive da nação angola-congo, os adeptos tendem a associá-los a Oxossi. Conforme Tata Katuvanjesi estes dois jinkisi têm a função de auxiliar Mutakalambô. Sua saudação é:

Kabila Duilu – “Kabila”!

Caçador dos Céus – Kabila!

Nzazi-Loango ou Kambaranguanji é a divindade dos raios e dos trovões, está associada a Xangô. Sua saudação é:

A-ku-Menekene Usoba Nzaji – "Nzaze"!

Salve o Rei dos Raios – Grande Raio!

Conforme tata Katuvanjesi, Luango é auxiliar de Nzazi; porém, para outros sacerdotes, este mesmo nkisi é auxiliar de Vunji. Vunji, deus da Justiça, atua no nascimento das crianças. Por isso, a maioria dos sacerdotes e sacerdotisas aproximam-no aos Ibeji, que são divindades do panteão ketu. De qualquer maneira, sua saudação é:

Vunji Pafundi –Vunji’e!

Vunji feliz – Bem-Vindo!

Depois vem Hongolo, Hongolo Meia / Menha, deusa das águas doces e do arco-íris, popularmente conhecida como Angoro ou Angoroméa, associada a Oxunmaré, que é cultuada no candomblé ketu. Por conta dessa aproximação que as pessoas fazem, tata Nkassuté nos disse que muita gente pensa que Hongolo Meia é do sexo feminino.

Sua saudação é:

Ngana'Kalabasa – Angoro Lê!

Senhor do Arco Íris – Angoro Hoje!

Para Nzinga Lumbondo, divindade que atua também sobre os astros e o arco-íris, não encontramos equivalente em outra nação. Conforme os sacerdotes entrevistados, este nkisi foi trazido para o Brasil há somente 8 anos.

Kavungu, Kingongo, Insumbo/Nsumbo/Nsambo, deus protetor das pestes e doenças, e que também atua na sorte, está associado a Obaluaiê/Omulu da nação ketu. Seus filhos saúdam-no por:

Tatetu Mateba Sakula Oiza – “Dixibe”!

O Pai da Ráfia está chegando – Silêncio!

Para Ntoto, divindade ligada à terra, não encontramos equivalente em outras nações, mas talvez não nos equivoquemos se pensarmos nesta divindade como uma qualidade ou da família de Kavungu.

Kitembo/Tembu está associado ao orixá Irocô ou a Tempo²⁶, deus dos ventos, e atua na cura de doenças. Sua saudação é:

Nzara Kitembo – Kitembo Io!

Glória Kitembo – Kitembo do tempo!

Tere-Kompenso/Teleku Mpensu ou Ngongobila/Gongobira, divindade protetora dos pescadores e caçadores. Em alguns terreiros ele está associado a Logun Edé do ketu. Sua saudação é:

Mutoni kamona tere Kompenso – Muanza E!

Pescador menino Tere-Kompenso – Rio Ê!

²⁶ Há quem afirme que esta é a divindade mais reverenciada pelo povo de tradição de Angola Segundo uma das lendas (Nkisi), Mutakalambo, um caçador saiu à caça juntamente com outros caçadores e teve dificuldade para retornar. Enquanto isso, a aldeia estava numa situação crítica, com fome, necessitando daquela caça. Então Nzambi Mpungu mandou que o Nganga (adivinho) que é o responsável por consultar o oráculo sagrado fosse consultar o que havia sucedido para Mutakalambo não ter retornado. Após a consulta, este disse que Mutakalambo tinha feito o trabalho que Zambi havia determinado, mas estava perdido numa selva. Nzambi Mpungu chamou a caçadora Mutajinji e pediu-lhe que ela juntamente com outros Jinkisi levantasse uma bandeira de forma que as pessoas que estavam perdidas na mata pudessem ver e assim tivessem uma direção. Eles conseguiram achar o caminho e chegar até à "Sanzala Kasembe diá Nzambi" (aldeia sagrada de Deus). Tomando esse caminho para a senzala, Deus todo poderoso mandou que todos os bantos reverenciassem Tempo e no pé daquele mastro fizeram um ritual homenageando-o por ter dado a direção aos caçadores, o vento deu a direção para os caçadores retornarem. Por isso todos os angoleiros e angoleiras devem ter um grande respeito por essa entidade que é o deus da atmosfera. (Este mito foi contado por tata Katuvanjesi em entrevista concedida em 26/05/2007.)

A respeito dessa divindade, tata Katuvanjesi nos disse que:

Existe no RJ uma casa tradicionalista e ortodoxa, o BATICAN [do bairro] de Anchieta que conhece essas outras entidades que não são cultuadas por outras casas de candomblé. Isto porque o sacerdote falecido José... desta casa, fez uma viagem de pesquisa a Angola e ao Congo e conseguiu fazer com que alguns Nkisi atravessassem o Atlântico, por exemplo, um deles chama-se Teleku Mpensu (O pescador menino), que é pescador. Este sacerdote era muito estudioso e como trabalhava na Alfândega tinha facilidade para adquirir material e conhecimento. (Informação verbal)

Outro nkisi conhecido é Ndanda Lunda ou Dandalunda / Kissimbi, divindade da água potável e que atua no brotar das raízes. Esta divindade sempre causou uma polêmica, porque uma boa parte dos estudiosos (Bastide, p. 1973, p. 216a; Cacciatore, 1977; p. 101; Prandi, 1991, p. 131) a associa a Yemanjá do rito ketu, enquanto a maioria dos pais/mães-de-santo (Barcellos, 1998; Santana, 1984, p. 41; tata Katuvanjesi, 2007; tata Nkassuté, 2007) a aproxima de Oxum. Entretanto, cremos que Kissimbi seja uma divindade das águas doces, como a Oxum do candomblé ketu. De qualquer maneira, seus filhos a saúdam:

Mametu Maza Muzenza – “Kissimbi E”!

Oh, Mãe da água doce – Kissimbi Ê!

Divindade guerreira dona da paixão, Matamba é a rainha dos raios, dos ciclones, furacões, tufões, vendavais. Nkisi do fogo, guerreira e poderosa. Mãe dos vumbi (mortos), guia dos espíritos desencarnados, senhora do cemitério, esta divindade está associada a Yansã na nação ketu. Todos a saúdam dessa maneira:

Néngua'Mavanju – “Kíua Matamba”!

Senhora dos Ventos –Viva Matamba!

Bambulu Sena ou Mbulu Sena ou Mvula ou Bamburucema, divindade atuante nas tempestades e chuvas, pode ser considerada uma qualidade do nkisi Matamba. Já Kaiango ou Kaiong'u²⁷ é uma divindade ligada aos espíritos e à caça, também da mesma família de Matamba.

²⁷ No livro de Bastide (1973), encontramos esta divindade associada a Yansã.

Samba ni Nambuá, divindade protetora dos adivinhos e caçadores; Samba Nzundu, divindade protetora dos caçadores, foi uma das mulheres de Mutakalambô. Seriam estas duas divindades da família de Mutakalambô? Consultamos nossas fontes de informação de costume, mas eles não souberam responder.

Kayayá ou Ndandalunda (é conhecida por vários nomes como: Kaiala, Kaiaia, Kaitumbá), divindade que atua no encontro das águas do rio com o mar. O povo de santo associa este nkisi a Yemanjá. Da mesma família, temos ainda: Kuk'etu, deusa das águas salgadas, Kisanga, divindade das baías, que auxilia Vunji no nascimento das crianças, e Samba Kalunga, deusa do mar, da família de Kayayá. Muito provavelmente, estes outros nomes são qualidades de Ndandalunda/Kaitumbá. A saudação a esta divindade é:

Dandalunda Mam'etu – “Kaitumbá”!

Oh, Mãe Dandalunda – Kaitumbá!

Nzumba (Zumbaranda, ou ainda Ngangazumba), é a divindade que atua sobre o eclipse e as águas turvas dos pântanos, e está associada a Nanã Buruku. Os fiéis sempre a saúdam assim:

Mametu Ixi Onoká – Zumbarandá

Mãe da Terra Molhada – Zumbarandá

Talvez a mais importante divindade do panteão afro-bantu é Lembá ou Lembarenguenganga, que é ligada à fecundidade e é patrona do casamento. É uma divindade feminina e assemelha-se a Oxalá. Sua saudação é:

Kala Epii! Sakula Lemba-Dile – “Pémbele”!

Quietos! Aí vem o Senhor da Paz – Eu te saúdo!

Finalmente, temos Nzambi-Mpungu / Nzambi, ou simplesmente Zambi, que é o deus da criação e está associado a Olorun ou Olodumaré do candomblé ketu.

A respeito dessas divindades, cremos que nem todas sejam conhecidas e cultuadas em todos os terreiros de candomblé angola-congo. Como, por exemplo, Ndundu (deus dos albinos) e Ngonga (divindade da prosperidade e da sorte). Da mesma maneira não

encontramos equivalente às divindades Ewá e Obá (do rito ketu) no rito angola-congo.

2.5 Outros rituais

Devido ao sincretismo entre as várias etnias africanas, os rituais nas religiões afro-brasileiras se assemelham. Contudo, como cada pai/mãe-de-santo é a autoridade máxima em seu terreiro, esses mesmos rituais foram se diferenciando na medida em que os ensinamentos de cada nação foram sendo absorvidos pelos seus adeptos, e mesmo de região para região. Os sacerdotes devem cumprir os rituais de iniciação de acordo com as normas tradicionais exigidas pela sua nação, por isso, a partir de agora, selecionamos três pontos que são substanciais e, ao mesmo tempo, incomuns entre as nações ketu e angola-congo.

Na nação ketu, o correto é apresentar o xirê cantando sempre numa ordem predeterminada. Na nação angola-congo não existe o xirê. A sucessão de toques executados nesta nação chama-se Jamberesu.

O ritual fúnebre no candomblé ketu é conhecido por Axexê (CACCIATORE, 1988, pp.55-56). No candomblé angola-congo este ritual recebe o nome de Vumbi (CACCIATORE, 1988, p. 262). Alguns pais e mães-de-santo o conhecem por Sigum ou Sirrum (CACCIATORE, 1988, p. 244), e é representado por uma metade de cabaça emborcada em um alguidar onde se encontra uma mescla de substâncias sagradas líquidas. A respeito desses rituais, Barcellos (1998, p. 19) diz:

Obviamente, não iremos entrar em detalhes quanto aos rituais em si, por serem secretos, mas tenham certeza, são muito diferenciados, profundamente sérios e de raríssima beleza plástica, embora sejam lúgubres, pois a morte, muito temida pelos povos animistas, ou seja, por aqueles que crêem que a natureza tenha vida e vontade próprias, é encarada como a passagem para um mundo mais evoluído ou seja, o mundo dos iniques ou orixás.

Ainda a respeito desse ritual, o xicarangomo Santana (1984, p. 38) diz: “Eu não vou entrar em ‘fundamento’, mas é preciso que se diga. A única ‘nação’ que bota pote é o jeje”. Mais à frente, sobre este mesmo assunto ele continua: “Então, eu classifico a ‘nação’ que mais se aproxima de nós é o jeje. Com a diferença que nós, na obrigação de **sigum**, botamos dois potes, eles só botam um. O queto não bota pote” (SANTANA, 1984, p. 39) (grifo do autor). Botar pote é uma expressão utilizada pelo povo-de-santo para dizer que naquela nação os assentamentos são feitos com argila, e não com louça. Tata Nkassuté em entrevista

concedida também disse que a nação angola-congo só bota pote pra Vumbi, na obrigação de sigum ou sirrum.

O período de iniciação no candomblé ketu pode se dar de 15 dias a 1 mês. No entanto, no rito angola, a duração vai depender do iniciando. Se a pessoa estiver disponível, ela pode ficar até três meses no bakisi (camarinha). Para a iniciação, é predeterminado um período de reclusão e resguardo, onde deve ser respeitado, em no mínimo de 14 a 21 dias antes da iniciação do neófito.

Poderíamos continuar a discutir outros pontos que diferencia a nação ketu da nação angola, porém não é esse nosso intuito. Mas, uma pergunta nos incomoda: se as nações são tão parecidas e, ao mesmo tempo, tão diferentes, por que será que os pesquisadores estudaram apenas uma delas? Certamente não somos os primeiros a fazer esta pergunta, pois, já em 1981, Santana (1984, p. 35), na ocasião do I Encontro de Nações de Candomblé, realizado em Salvador, Bahia, pedia:

Temos tido pesquisadores de todas as “nações”, principalmente no queto, a **arca** já é pesquisada por demais. Temos muitas pessoas tratando do assunto, mas não me consta que nenhum pesquisador tenha feito o mesmo em angola. A gente acha algum livro, alguma coisa, mas tem pedaços daqui, pedaços dali. (grifo do autor)

A discussão sobre o “privilégio” dispensado ao candomblé ketu não é de hoje, e sempre quando este assunto vem à tona somos obrigados a pensar numa espécie de confraria que faria a defesa da nação ketu. Alguns estudiosos que criticam essa postura chamam essa defesa de “ideologia nagô”. Seria possível a construção da ideologia nagô?

2.6 Abandono do candomblé angola ou a construção da ideologia nagô.

Historicamente, podemos associar a valorização do candomblé de origem sudanesa no Brasil com a “invenção” de uma nação yorubá, pois, nesta época (final do século XIX), uma religião africana denominada “Culto dos Orixás” teria se estruturado e solidificado no que hoje é a fronteira da Nigéria com o Benin. Conforme Sansone (2002, pp. 259-260):

De acordo com Matory foi, precisamente por volta da virada do século XIX para o XX, que a grandeza do povo iorubá começou a ser celebrado internacionalmente. Como sendo um povo culto e orgulhoso, que resistiu às pressões do colonialismo e tinha uma sofisticada religião própria tal idéia de

grandeza logo reverberou em todo o mundo afro-latino e como, veremos depois, aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que afirmavam o valor da pureza nas culturas negras do Novo Mundo.

Desta forma, historiadores especializados em África, forneceram o *gérmen* para que estudiosos – brasileiros e estrangeiros – começassem a filtrar aspectos considerados “puros”, que expressassem uma contribuição africana mais nobre para a cultura brasileira. Para que os traços “puros” tivessem que ser realçados, aspectos supostamente “impuros” ou “menos nobres” também foram identificados. Se os yorubás eram considerados os representantes oficiais da mais pura cultura africana, assim a tradição histórico-antropológica brasileira elegeu a – também inventada – cultura bantu como a menos importante contribuição africana para o Brasil.

Nesta dicotomia de influências africanas, o lado bom era associado com o que era alternativamente definido como culturas “mina”, “nagô”, “sudanesa” e até mesmo “iorubá”, vindas dos escravos deportados da África Ocidental sub-saariana. De acordo com uma longa linhagem de intelectuais, começando no final do século XIX, os escravos desta “sofisticada” parte da África, acima do Equador” seriam a grande maioria dos africanos na Bahia e em outras partes do Brasil, onde as formas “mais puras” do candomblé emergiram, tais como o Maranhão. (SANSONE, 2002, p.261) (grifos do autor)

Na historiografia e na antropologia negro-brasileira – composta por estudiosos do peso de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Donald Pierson, Melville J. Herskovits, Pierre Verger, Roger Bastide, entre outros –, os bantu sempre foram considerados e descritos como rudes e sem nenhuma habilidade particular, quando comparados aos yorubás. Certamente a chamada Revolta dos Malês²⁸, ocorrida em 1835 e liderada por uma maioria de escravos islâmicos (também sudaneses), contribuiu muito para que essa idéia se fortalecesse. Por isso, concordamos com Sansone quando este diz que:

Essa preferência declarada pela cultura ioruba, identificada como representação do *vrais nègre* (verdadeiro negro), dentre tantas outras culturas africanas possíveis, como a mais vibrante de todas na África Ocidental, assim como nas culturas negras do Novo Mundo, contribuiu muito para que ela tenha um papel de destaque nos sistemas religiosos Afro-Americanos. (SANSONE, 2002, p. 262)

²⁸ Cf. REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil – a história do levante do malês 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

Apoiados, sobretudo nos escritos de Nina Rodrigues (1935), a maioria dos estudiosos do tema (ainda hoje) tendem a concordar que o sistema religioso yorubano de divindades “quase internacionais”, representa bem este papel no Brasil, uma vez que em terras africanas este povo já havia difundido sua religião entre outros povos de divindades “apenas nacionais” ou de “simples fetiches”.

Esta lei assim exemplificada e posta em evidencia por A. Ellis para os povos negros da Costa dos Escravos dá a razão psychologica da preponderância adquirida no Brasil pela mythologia e culto dos Gêges e Yorubanos, a ponto de absorver todos os outros, prevalecer este culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos Negros fetichistas. (NINA RODRIGUES, 1935, p. 320) (sic)

Talvez devêssemos atentar para o fato de que os assim chamados nagôs foram predominantemente numéricos em relação às outras etnias, tese sustentada por muitos estudiosos. Contudo esta argumentação não se sustenta, pela simples razão de que os integrantes das etnias bantu foram tão numerosos quanto os nagôs. Mesmo assim, o autor não se abala e diz:

A sugestão collectiva exemplificada na lei de Ellis, servida pela melhor organização do sacerdócio e pela diffusão da língua nagô entre os Negros africanos e creoullos, sem excluir a importância do factor numérico, explica de modo completo o phenomeno observado, attestando em todo o caso a ascendência espiritual e cultural deste povo. (NINA RODRIGUES, 1935, p. 320) (sic).

Seria esta a razão pela qual o modelo de culto ketu (já misturado ao jêje) teria suplantado os outros cultos de origem africana no Brasil. O fato de que os sudaneses estariam mais “evoluídos religiosamente”? Em que bases teóricas os estudiosos da época se apoiaram para chegar a esta conclusão? (Tudo indica que podemos apontar ecos do Evolucionismo²⁹ e do Difusionismo³⁰ nestas idéias.) Quais critérios foram adotados para hierarquizar as etnias africanas? Estaria a estrutura litúrgica judaico-cristã sendo utilizada como modelo? Cremos que sim, pois, desde os primeiros estudos sobre sobrevivências religioso-africanas no Brasil,

²⁹ Refere-se às teorias antropológicas de desenvolvimento social, segundo as quais as sociedades têm início num estado “primitivo” e gradualmente tornam-se mais civilizadas com o passar do tempo. Nesse contexto, o “primitivo” é associado com o comportamento animalesco; enquanto que civilização é associada com a cultura européia do século XIX. O Evolucionismo Social tem relação com o Social-Darwinismo, e representa a primeira teoria de Evolução Cultural.

³⁰ De acordo com o Difusionismo, presume-se que uma inovação maior foi criada num tempo e local particular para então ser passada para populações vizinhas através de imitação, negociação conquista militar ou outras maneiras. Esta teoria foi aplicada a temas artísticos, religiosos, culturais e outros.

que os pesquisadores detiveram-se na observação da religião jêje-nagô e no seu sincretismo com a mitologia judaico-cristã. (Embora não devamos esquecer o papel dos próprios africanos nessa aproximação de suas divindades com as divindades católicas.)

Logo, na hierarquização das etnias africanas no Brasil, os povos que vieram da região do Golfo da Guiné – os chamados yorubás – estariam em primeiro lugar no quesito civilização. (Neste caso, entendendo como civilizadas apenas aquelas etnias que tinham a estrutura religiosa mais próxima da do catolicismo).

Assim pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz aos da *mythologia gêge-yorubana*. Angolas, Guruncis, Minas, Haussas, etc., que conservam suas divindades africanas, da mesma sorte que os Negros creoulos, Mulatos e Caboclos fetichistas possuem todos, à moda dos Nagôs, terreiros e *candomblés* em que suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orichas yorubanos e dos santos catholicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs. (NINA RODRIGUES, 1935, p. 321) (sic)

Para o estudioso Édison Carneiro – pioneiro nos estudos sobre o candomblé de origem bantu –, Nina Rodrigues não teria dado atenção suficiente aos negros bantu, detendo-se, principalmente, no sistema religioso dos sudaneses – particularmente dos jêjes e dos nagôs. Isso não significa que Nina não tenha mantido contato com a cultura bantu. Provavelmente, ele deve ter se deparado com os cucumbis, os ranchos totêmicos dos reis e as várias revoltas quilombolas que aconteciam no Brasil naquela época, no entanto: “Negro na Bahia, para Nina Rodrigues, era, apesar de tudo, negro sudanês. Os demais não tinham existência legal no quadro ethnico, social e religioso da Bahia”. (CARNEIRO, 1937, p. 20) (sic)

Conforme o médico sanitarista que era Nina Rodrigues, os nagôs, por possuírem uma mitologia mais “complexa”, teriam a capacidade de ter uma abstração religiosa na divinização do céu, que o próprio autor interpreta como Olorun, o Céu-Deus, ainda que acreditando na capacidade inferior que a raça negra teria para conceber representações.

A divinização *mythica* do Firmamento, divindade abstracta, sem interferencia nas acções humanas, não exigindo culto nem possuindo adoradores, habilita sem duvida os Nagôs a encontrar nas suas crenças uma concepção similar a que referis a do Senhor Omnipresente e Omnipotente da catechese christã dos missionários. (RODRIGUES, 1935, p. 323) (sic)

A propósito dos rituais religiosos das etnias bantu, Nina Rodrigues argumenta que seus ritos estavam ainda em fase de estruturação, na adoração de elementos da natureza como o Sol, a Lua, e “outros fetiches”, que por serem atrasados não possuíam divindades nacionais e não tinham capacidade e força de generalização, de propagar-se ou de transplantar-se.

Para defender sua ojeriza frente aos negros africanos das etnias bantu, Nina Rodrigues foi capaz até de divergir com outro grande estudioso da época, Sylvio Romero. Quando este escrevera sobre a inferioridade religiosa dos negros e dos indígenas, Nina Rodrigues (1935, p. 329) disse:

Para confundir, pois Negros e Indios brasileiros na mesma inferioridade religiosa, como faz o Sr. Sylvio Romero, é preciso que se considere todos os Negros de procedência bantú, porquanto só estes dentre os Negros são de pobreza mythica reconhecida. (sic)

Contudo, mestre Nina não foi o único a ter a visão de que a cultura sudanesa era mais “pura” do que a das demais etnias. Manuel Raimundo Querino³¹, primeiro discípulo de Nina Rodrigues, não fazia distinção entre os negros de diferentes grupos étnicos, noticiando tudo como se aquelas manifestações, as quais observava, fossem originárias apenas de uma etnia.

“Foi seguindo o método genético inaugurado por Nina Rodrigues e procurando a África no Brasil que Édison Carneiro encontrou as sobrevivências bantas nos terreiros de Angola”.(DANTAS, 1988, p.187). Mas, apesar de seu pioneirismo, Édison Carneiro “[...] considerava os pais de santo do ‘candomblé banto’ (o rótulo é dele) praticantes de “baixo espiritismo” e da “feitiçaria” de que isentava os nagôs [...]” (SERRA, 1995, p. 49) (grifo ao autor). Após Carneiro, pode-se dizer que (quase) todos os estudiosos estrangeiros, Ruth Landes, Donald Pierson, Melville J. Herskovits, passando por Pierre Verger (culminando em quase todos os estudiosos das religiões afro-brasileiras da atualidade, Juana Elbein dos Santos é um caso exemplar) foram, cada um à sua maneira, defensores do candomblé nagô (ketu) por considerá-lo o mais próximo da África, configurando a estruturação da ideologia nagô.

Contudo, entre todos os citados acima, cremos que não há ninguém com a dedicação do etnógrafo Pierre Verger, que fez várias viagens à região dos povos falantes da língua yorubá, na Nigéria – chegando mesmo a se iniciar por lá –, mas que nunca foi além desta área

³¹ QUERINO, M. R. A raça africana e os seus costumes na Bahia. In: *Anais do V Congresso Brasileiro em Geografia*. Salvador, 1916.

para defender sua tese de que o candomblé é realmente originário dos sudaneses, esquecendo que outras etnias também contribuíram para a configuração desta religião³².

Embora sabendo e assumindo a enorme importância que Pierre Verger teve e tem no estudo das religiões afro-brasileiras, não poderíamos deixar de lembrar que o posicionamento desse pesquisador só contribuiu para condenar ao obscurantismo as demais nações de candomblé que nunca se sentiram representadas em suas pesquisas.

³² Para uma leitura desta crítica veja a pesquisa de FIGUEIREDO, Rodolfo Aquino. *Pierre Verger e o Culto aos Orixás*, 2005. Dissertação de mestrado, PPGCS - Unesp/Marília.

Capítulo 3: Da africanização à (re)africanização

3.1 Africanização: algumas sobrevivências religiosas

Podemos dizer que a africanização da América se deu primeiramente com a vinda de milhões de pessoas escravizadas para o continente, por isso, até este momento o interesse pelo estudo do africano na América não tinha despertado os estudiosos. Esse despertar surge no momento em que o negro – e não mais o africano – torna-se cidadão e os estudiosos passam a se perguntar se ele seria capaz de integrar-se à nova sociedade.

Seria o negro capaz de “ocidentalizar-se” ou iria ele “inventar” outras culturas com os resquícios que tinha trazido de África?

Eis porque Nina Rodrigues, no Brasil, um dos primeiros estudiosos do assunto, interessa-se pela religião dos negros de seu país, por esta presença, em plena civilização portuguesa, de um “animismo fetichista” extremamente vigoroso, sob um fundo aparente de catolicismo. [...] O mesmo se dá em Cuba onde Fernando Ortiz estuda a cultura africana como a de um *Lumpenproletariat*, vivendo à margem da sociedade; no Haiti também, onde a elite urbana (composta sobretudo de mulatos) denuncia no Vodou da massa rural (composta sobretudo de negros) o maior obstáculo ao desenvolvimento econômico e social da ilha. (BASTIDE, 1974, p. 5) (grifo do autor)

Fica claro então que o interesse principal dos estudiosos estava focado nas sobrevivências culturais africanas no novo continente, mais especificamente nas religiões. Pois os navios negreiros não trouxeram apenas homens, mulheres e crianças, mas também seus deuses, suas crenças, seu modo de se relacionar com o sagrado. Como também ressalta Bastide na afirmação acima, cremos que os principais pontos geográficos onde as religiões de matriz africana se mostram (se mostravam?) mais presente no continente americano são: o Brasil, com o candomblé; o Haiti, com o vodou; e Cuba com a santeria. Com isso, podemos também afirmar que a africanização, pelo menos na América Latina, se deu, principalmente, através da religião. Mas essa africanização bem que poderia também ser chamada, como disse Braga (1988), de nigerianização ou nagoização, pelo fato de os estudiosos acreditarem que todas as religiões afro-americanas foram um legado apenas dos povos falantes da língua yorubá, como se essas religiões tivessem uma única raiz cultural.

Em Cuba, como na Bahia, a religião predominante veio dos *Yorubas* ou Nagôs entradas lá sob a denominação de *lucumís*. E esta predominância se deveria, segundo Ortiz, a várias causas: a) ao considerável número de escravos nagôs introduzidos em Cuba; b) ao maior progresso de sua teologia comparado com os demais, na África; c) à intensa força expansiva dos *yorubas*; d) à grande densidade de sua população; e) à difusão de sua língua falada por mais de três milhões de negros... Creio que todas estas causas se podem resumir numa só: à grande importância da sua cultura, tendendo a englobar as demais. (RAMOS, 1946, pp. 131-132) (grifo do autor)

Em outras partes da América Latina, podemos encontrar também relatos de estudiosos que perceberam a africanização do continente através da nigerianização. Como exemplo, citamos os chamados *Bush Negroes*³³ (Negros da Selva) das Guianas e do Suriname que, conforme Arthur Ramos (1946), baseando-se nos estudos de Herskovits (1936), são predominantemente de origem fanti-ashanti – etnia africana de língua yorubá.

Ainda segundo estes dois autores:

As religiões e cultos dos Negros da Guiana Holandesa são inteiramente africanos. Vamos encontrar, entre eles, *Nyankompon* ou *Nyame*, O Grande Deus dos Fanti-Ashanti. Mas há outros *winti* (deuses ou espíritos), também chamados entre alguns negros *gado* e *vodu*, este último nome por influência daomeiana. (HERSKOVITS, 1936 apud RAMOS, 1946, p. 225) (grifo do autor)

Segundo Arthur Ramos (1946), neste mesmo estudo de Herskovits (1936), em todas as ilhas caribenhas, as sobrevivências religiosas africanas vieram da sub-área ocidental do Golfo da Guiné (que banha alguns países como: Nigéria, Benin e Togo). Entretanto, o mesmo autor explica que o legado religioso africano dos países hispânicos é em sua maioria de origem bantu. Ainda hoje podemos encontrar o *candombe*, no Uruguai e na Argentina, a brincadeira dos *diablitos*, na Colômbia, e os *cabildos* e as *confradías*, no Peru.

Já na América Anglo-Saxônica o africanismo tomou forma inteiramente diferente. Nesta área não se percebe (quase) nenhum aspecto das religiões de origem africana. Ramos (1946), baseando-se em estudo de Krehbiel (1914), diz que, até meados do século XIX, ainda se encontravam em alguns pontos do sul dos Estados Unidos formas religiosas de origem africana. “A migração dos Negros do Haiti para a Louisiana, nos primeiros tempos do tráfico

³³ “A história do negro nas Guianas, e especialmente na Guiana Holandesa, é das mais interessantes para o estudo das culturas de origem africana no Novo-Mundo. O isolamento cultural quase absoluto em que permaneceram as populações negras das selvas das Guianas, permitiu estabelecer um paralelo entre a sua vida e a das outras populações relativas da América, e daí, extraírem-se conclusões relativas ao processo da aculturação. Pôr esse motivo, os negros da Guiana Holandesa são considerados um “laboratório de experiência”, no cotejo entre as culturas negro-africanas e negro-americanas. (RAMOS, 1946, p.223 grifo do autor)

trouxe em seu bojo as práticas do culto *vodu* (chamado pelos norte-americanos *voodoo* ou *hoodoo*) [...]”. (RAMOS, 1946, p. 93) (grifo do autor)

A prática do vodu em terras americanas não sobreviveu como forma de culto organizado e desapareceu rapidamente, embora alguns pesquisadores americanos ainda falem em resquícios de culto vodu no sul do país (Nova Orleans, por exemplo). Outra possível forma de sobrevivência africana em solo americano seria a dos gullahs³⁴, comunidades de negros que habitam algumas áreas entre os Estados da Geórgia e da Carolina do Sul. Os gullahs são conhecidos por (tentarem) manter um estilo de vida igual ao dos primeiros africanos que pisaram nos Estados Unidos.

Mas, no geral, o negro estadunidense teria encontrado no protestantismo, ao invés do catolicismo, alguns textos que atingiriam a sua condição psicológica de escravo como: “[...] o relato da servidão de Israel no Egito e de sua libertação por Moisés, o do cativo da Babilônia com as profecias da salvação [...]”. (BASTIDE, 1974, p.151). Enfim, o negro norte americano abraçou os movimentos carismáticos e suas expressões, como o “falar em línguas”, mas parece que não conseguiu se distanciar da África, mesmo quando Roger Bastide (1974, p. 151) diz:

O sincretismo africano-protestante vai orientar-se, então, a partir dessas linhas de força, sobre outros caminhos, o angelismo, o messianismo, a reinterpretação do transe africano em termos de seitas da Renovação ou de descida do Espírito Santo.

O legado cultural e religioso africano no continente americano foi tão profundo que, atualmente, no contexto das idéias de globalização, identidades e etnicidades, percebe-se um movimento de volta (simbólica) à África, ou seja, um movimento de revalorização do legado africano em todo o mundo. Os estudiosos (Prandi, 1991; Silva, 1995; e outros) chamam esta volta de (Re)africanização e têm identificado este movimento em alguns países da América e da Europa.

3.2 A (re)africanização no continente americano

Discutir sobre o(s) processo(s) de (re)africanização das religiões no continente americano não tem sido fácil, pois se trata de uma recente vertente na área dos estudos afro-

³⁴ Para uma história dos Gullahs ver o livro de POLLITZER, Williams. *The Gullah People and their African Heritage*. Athens: University of Georgia Press, 1999.

americanos. Além disso, a produção acadêmica e a tradução de textos em outras línguas sobre o assunto no Brasil ainda são escassas. Contudo, acreditamos que o tema da (re)africanização na América esteja inserido no contexto da discussão da (re)construção das identidades étnicas e religiosas, mas deixaremos este assunto para outra oportunidade.

A construção que o senso comum faz da África, como um continente mítico – a Mãe África – onde se pode sempre renovar as “energias”, alimenta a imaginação de muita gente no mundo todo, principalmente no continente americano, que tem um legado africano significativo. Mas também há uma outra África, igualmente inventada pelos africanistas estadunidenses e europeus, tão mítica, quanto ilusória.

A África tem sido um ícone contestado, tem sido usada e abusada, tanto pela intelectualidade, quanto pela cultura de massas; tanto pelo discurso da elite quanto pelo discurso popular sobre a nação e os povos que supostamente criaram e misturaram no Novo Mundo. (SANSONE, 2002, p. 249)

Alguns estudiosos acreditam que a (re)africanização na América tem raízes nas idéias de Marcus M. Garvey. Outros dizem que foi uma gama de acontecimentos, tais como: o movimento de direitos civis nos Estados Unidos, a luta contra o *apartheid* na África do Sul, bem como a opulência do Egito dos faraós e a casa real da Etiópia motivaram a revalorização da África.

No entanto, verificamos ecos dessa (re)africanização em vários pontos do continente como por exemplo, a entrada das religiões afro-brasileiras em países como a Argentina e o Uruguai (Carozzi & Frigério 1992, 1997; Oro 1995, 2002), onde já existem confederações de umbanda, e o Brasil está para eles, assim como a África está para o Brasil. O processo de expansão das religiões afro-brasileiras nestes países começou a partir da década de 1960 do século passado, sobretudo através do Rio Grande do Sul.

O período áureo das relações religiosas internacionais platinas ocorreu na década de 80. Em relação à Argentina deu-se sobretudo após o retorno à vida democrática, em 1983 (Frigério & Carozzi, 1993), enquanto no Uruguai o crescimento do número de terreiros e o incremento das relações religiosas com o Brasil coincidiram com o período ditatorial, que se estendeu até 1985 (Hugarte, 1993). (ORO, 2002, pp. 363-364)

A expansão das religiões afro-brasileiras no Cone Sul constitui um claro exemplo de circulação de bens culturais que antecede em muitos anos a constituição do Mercosul. Este fluxo cultural, sem dúvida, foi por muito tempo ignorado, quando não desdenhado ou

combatido por diversos setores das sociedades regionais. Mas, apesar de tudo, o intercâmbio entre mães/pais-de-santo brasileiros e filhas/filhos-de-santo argentinos e uruguaios continua intenso, mantendo uma estreita rede de relações e parentescos simbólicos. Para além do sucesso das religiões afros nestes países, pode-se dizer que a (re)africanização se mantém a toda devido ao gosto que muitos turistas têm de ir à Bahia conhecer um pedaço “de la África”, como se apenas na Bahia a (re)africanização acontecesse. No capítulo seguinte discutiremos como, justamente, os terreiros baianos têm se mostrado reticentes com a (re)africanização.

Mas as religiões afro-brasileiras não se fazem presente apenas no Cone Sul do continente, pois também nos Estados Unidos e nas capitais européias é possível encontrar terreiros de candomblé. Durante o IXº Congresso Internacional de Tradição e Cultura de Orixá (Orisa World), ocorrido na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no período de 1 a 9 de agosto de 2005, reuniram-se representantes da Nigéria, Cuba, Trinidad & Tobago, México, Estados Unidos, Reino Unido, Porto Rico, Colômbia, Argentina, Uruguai, Canadá e, evidentemente, do Brasil, para discutirem vários temas relacionados com a cultura yorubá no mundo.

Muito mais do que o candomblé, os terreiros de *santeria*³⁵ são encontrados no México, em Porto Rico, mas são mais facilmente encontrados nos Estados Unidos³⁶, principalmente em Miami, no Estado da Flórida, onde a comunidade cubana é expressiva. A prova de que esta religião se faz tão presente é que, em 1993, a Suprema Corte americana teve que julgar uma apelação de ativistas dos direitos dos animais contra os adeptos da santeria. Estes ativistas fizeram exame da prática da santeria do sacrifício de animais, declarando que é cruel. Os santeros – seguidores da santeria – alegaram que as matanças eram conduzidas da mesma maneira como os animais são abatidos para consumo, e que isto não era necessariamente cruel, além disso, o animal é assado ou cozido e comido mais tarde. Por fim, a Suprema Corte

³⁵ Santeria (literalmente, caminhos dos santos - os termos preferidos entre praticantes incluem Lukumi e Regla de Ocha) é um conjunto de sistemas religiosos relacionados que funde crenças católicas com a religião tradicional yorubá, praticada por escravos e seus descendentes em Cuba, em Porto Rico, na República Dominicana, no Panamá e em centros de população latino-americana nos Estados Unidos, como Florida, Nova York, e Califórnia.

³⁶ Para um estudo do percurso da santeria até os Estados Unidos, ver o capítulo intitulado **De Havana a Los Angeles**, conforme, DANTEILL, Erwan. *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris: Édition de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2000, 381 pp.

estabeleceu que leis de crueldade com animais dirigidas especificamente contra a santeria eram inconstitucionais, e a prática não viu nenhum desafio legal significativo desde então.

A questão da (re)aficanização tem trazido difíceis desafios para os adeptos da santeria nos Estados Unidos, não devido à ação do governo americano, mas devido à ação de uma rede de chefes religiosos em Cuba. Um comentário traduzido do inglês por Amaral (2007) diz que há alguns anos tem chamado a atenção que alguns “santeros” de Cuba estejam consagrando um suposto Babaluaiyé arará³⁷ para devotos suspeitos, que pagam altas somas por esta entidade. A comunidade religiosa, tanto em Cuba como fora dela, tem se referido a esta consagração como “diplo-santeria”, uma prática que vende e inventa divindades e rituais para os estrangeiros que visitam o país em busca das “raízes religiosas” da santeria. Segundo este mesmo comentário:

O termo ‘diplo-santeria’, refere-se à versão da religião correntemente praticada por um grupo particular de Olorixás em Cuba, destinada a satisfazer os extranjeros-estrangeiros. Em muitos casos, aqueles indivíduos inventam cerimônias e orixás que são consagrados àqueles que viajam até Cuba, acreditando terem viajado à Meca da religião lukumi, onde nada poderá dar errado, já que se trata da única fonte! Então, retornam às suas terras de origem, acreditando que o que lhes foi feito, por esses deploráveis Olorixás, foi legítimo e começam a divulgar as mesmas cerimônias e orixás para os omorixás de suas comunidades ou iles. Deixem-me esclarecer que esta tendência, não se aplica a todos os Olorixás cubanos, e que esse grupo parece não constituir a vasta maioria. Não obstante, isto nos afeta a todos, em Cuba e à Diáspora cubana, pois cria um cisma com um impacto negativo através do tempo. (AMARAL, 2007)³⁸

O que podemos perceber, pelo menos no caso cubano, é que a busca pelas raízes ou pelo modelo ideal da santeria está fazendo com que ela sofra algumas deturpações. Entretanto, nos perguntamos: qual é a finalidade destas alterações? Uma possível resposta é que talvez estas alterações tenham sido feitas para que se adeqüe as religiões ao chamado “mercado de bens simbólicos” americano, uma vez que o ritual da consagração da nação arará a Babaluaiyé, em Cuba, é minucioso e totalmente diferente da consagração da nação lukumi, predominante nos Estados Unidos.

Outra religião que é praticada ainda hoje nos Estados Unidos é o vodu³⁹, principalmente, nos Estados de Louisiana e Mississipi, mas também encontrado em outras

³⁷ Divindade da santeria cubana, que só pode ser consagrada em solo cubano, devido à falta de sacerdotes da nação arará fora do país.

³⁸ Disponível em < <http://www.ilarioba.com/articlesmine/araraport.htm>.> Acesso em 27 mai. 2007.

³⁹ Culto de origem jêje-daomeana, praticado nas Antilhas, principalmente no Haiti, e que combina elementos de possessão e magia com influências cristãs, apresentando semelhanças com o candomblé.

idades. O vodu foi levado para solo estadunidense por africanos escravizados, vindos do Haiti há mais de cem anos. Esta religião cresceu nos Estados Unidos de forma significativa, a partir do final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, com as levas de imigrantes haitianos fugindo do regime opressivo de Duvalier⁴⁰, estabelecendo-se também em Miami, Nova Iorque e Chicago.

Em relação às terminações, a palavra *Voodoo* é a mais conhecida. Comum na cultura popular americana ela é vista como ofensiva pelas comunidades praticantes da afro-diáspora. Entretanto, as soletrações diferentes deste termo podem ser explicadas da seguinte maneira: *Voodoo* é usada para descrever a tradição *creole* de New Orleans, já o termo *Vodou* é usado para descrever a tradição Vodou Haitiana nos Estados Unidos. Fora da América, o vodu também pode ser encontrado em Cuba e na Jamaica.

Uma das principais demonstrações da valorização do voduísmo no Haiti foi a do ex-presidente haitiano, Jean Bertrand Aristides, ex-padre católico, que declarou, em abril de 2003, o vodu como religião oficial do país. Com essa posição do governo, os casamentos realizados nessa religião passaram a ser aceitos e considerados oficiais, tendo valor religioso, como ocorre com as demais religiões ao redor do mundo. Existem muitos estudos sobre o vodu. Entre os principais estudiosos do assunto, indicamos Alfred Métraux e Wade Davis⁴¹.

O kwanzaa não é uma religião, mas serve de exemplo para mostrar como a África é constantemente invocada, numa tentativa de fazer uma aproximação entre os africanos fora da África, os negros – e sua busca por uma “identidade” –, e os não negros, que de alguma maneira se identificam com a África. A celebração do kwanzaa foi inventada pelo professor Maulana Karenga (nascido Ron Everett, na cidade de Parsonsburgh, Maryland, EUA), ativista negro e atual diretor do Departamento de Estudos Negros da Universidade da Califórnia. Na abertura do site oficial, que o professor Karenga criou para divulgar o ritual do kwanzaa, ele diz:

As an African American and Pan-African holiday celebrated by millions throughout the world African community, Kwanzaa brings a cultural message, which speaks to the best of what it means to be African and human in the fullest sense. Given the profound significance Kwanzaa has for African Americans and indeed, the world African community, it is imperative that an authoritative source and site be made available to give an accurate and expansive account of its origins, concepts, values, symbols and practice. (KARENGA, 2007)⁴²

⁴⁰ Jean-Claude Duvalier (1951-), mais conhecido como *Baby Doc*, foi ditador do Haiti de 1971 a 1985.

⁴¹ MÉTRAUX, A. *Le vaudou haitien*. Paris: Gallimar, Collection L'espèce humaine, 1958; DAVIS, W. A. *Serpente e o Arco-Íris*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

⁴² Disponível em <<http://www.officialkwanzaawebsite.org>> . Acesso em 28 mai. 2007.

O ritual do kwanzaa foi concebido após a Revolta de Watts⁴³, na década de 1960. Karenga buscou em remotas tradições africanas valores que fossem cultivados pelos negros americanos naqueles dias de lutas pelos direitos civis, de assassinatos de seus principais líderes e que, não sendo religiosos, pudessem atrair – como atraíram – as igrejas de todas as comunidades negras em todo o país e, no futuro, pelo mundo afora. A palavra kwanzaa⁴⁴ significa “o primeiro”, “no início” ou ainda “os primeiros frutos”, as festividades iniciam-se no dia 26 de dezembro e termina no dia 1º de janeiro, por isso, muita gente a confunde com as festas do Natal e do Ano Novo cristãos. Mas o kwanzaa está ligado à antiga tradição dos povos falantes da língua swahili, de celebração das colheitas.

Karenga organizou a celebração do kwanzaa em torno de cinco atividades fundamentais, comuns às celebrações africanas da colheita das primeiras frutas: 1º) a reunião da família, de amigos e da comunidade; 2º) a reverência ao criador e à criação, destacando a ação de graças e a reafirmação dos compromissos de respeitar o ambiente e "curar" o mundo; 3º) a comemoração do passado, honrando os antepassados pelo aprendizado de suas lições e seguindo os exemplos das realizações da história; 4º) a renovação dos compromissos com os ideais culturais mais altos da comunidade como a verdade, justiça, o respeito às pessoas e à natureza, o cuidado com os vulneráveis e o respeito aos anciãos ; e por último, 5º) a celebração do "Bem da Vida", que é um conjunto de lutas, realizações, família, comunidade e cultura.

Conforme as idéias de Karenga, o Kwanzaa é celebrado através de rituais, diálogos, narrativas, poesia, dança, canto, batucada e outras festividades. Estas atividades devem ser feitas em torno dos sete princípios denominado *Nguzo Saba*: umoja (unidade); kujichagulia (auto determinação); ujima (trabalho coletivo e responsabilidade); ujamaa (economia cooperativa); nia (propósito); kuumba (criatividade); imani (fé).

A cada dia uma vela de cor diferente deve ser acesa num altar onde são colocadas frutas frescas e uma espiga de milho por cada criança que houver na casa. Depois de acesa a vela, todos bebem de uma taça comum em reverência aos antepassados, e saúdam com a exclamação “Harambee”, que tanto pode significar “reúnam todas as coisas”, como “vamos fazer juntos”. A grande festa é a de 1 de janeiro, quando há muita comida, muita alegria e

⁴³ A Revolta de Watts foi um acontecimento ocorrido em agosto de 1965, em Watts, bairro negro da periferia de Los Angeles, por conta da detenção de 03 jovens negros e que resultou na morte de 34 pessoas, dentre elas 28 negros. Cf. HORNE, G. *Fire This Time: The Watts Uprising and the 1960s*. Charlottesville, University of Virginia Press, 1995.

⁴⁴ A palavra **Kwanza** (com apenas uma letra “a” no final) é o nome da moeda oficial da República de Angola, desde o ano 2000.

onde cada criança deve ganhar três presentes que devem ser modestos: um livro, um objeto simbólico ou um brinquedo.

Entretanto nos perguntamos: a celebração do kwanzaa⁴⁵, por ser uma invenção essencialmente estadunidense, pode ser pensada como um legítimo produto da (re)africanização por qual passa o continente americano? Mas, se no seu início esta celebração era feita apenas nos Estados Unidos, hoje encontramos-la também no Canadá, na Inglaterra, em algumas ilhas do Caribe e até no Brasil, onde é festejada há cinco anos, sempre no dia 20 de novembro – dia da Consciência Negra.

Mas, como diria o ditado popular, “nem tudo são flores”, pois, fora dos seus países de origem as religiões afro-latinas não são muito bem aceitas e muitas vezes sofrem violência, tanto física quanto simbólica. Mas a violência que recai sobre essas religiões – especificamente em seus praticantes, que são geralmente imigrantes – pode-se dizer que é gerada devido ao medo provocado pelo completo desconhecimento destes sistemas culturais. Este outro lado da (re)africanização das religiões, que as obrigam a se reorganizarem no interior de uma nova sociedade, pode ser percebido nos estudos de Oro (1998)⁴⁶, sobre o candomblé na Argentina, e Schmidt (2003)⁴⁷, sobre o vodu nos Estados Unidos.

No final das contas, a celebração do kwanzaa, o surgimento da diplo-santeria e até mesmo a expansão das religiões afro-brasileiras no Cone Sul, nos faz pensar que a questão da (re)africanização no continente, no sentido de resgate de uma africanidade perdida ou até mesmo da construção de uma “identidade afro”, parece que não mais precisa necessariamente passar pela África. Esta sensação de descentralização da africanidade é reforçada pela idéia de que “No interior dos sistemas de trocas de símbolos, idéias e imagens, há vários centros emanadores de ‘negritude’, além da própria África e dos hegemônicos Estados Unidos”. (PINHO, 2005, p. 41) Outros exemplos podem ser lembrados, como a crescente vinda de angolanos ao Brasil, especificamente à Bahia, na procura de ensinamentos bantu que foram perdidas na África; e o chamado “turismo de raízes”, que são viagens empreendidas à Bahia por turistas negros do Estados Unidos desde a década de 1970.

⁴⁵ Para saber mais sobre o ritual do Kwanzaa, ver KARENGA, M. *Kwanzaa: Origin, Concepts, Practice*. Kawaida Groundwork Commitee, 1977; *A Celebration of Family, Community and Culture*. Los Angeles: The University of Sankore Press, 1998, 143pp. SCHOLER, L. *The Story of Kwanzaa*. The Dartmouth Review, January 15, 2001.

⁴⁶ ORO, A. P. “*Sectas satânicas*” en *el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los médios de comunicación de Argentina y Brasil*. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, ano 4, n.8, pp. 114-150, 1998.

⁴⁷ SCHMIDT, B.E. *La imagen violenta de Vodú: La xenofobia en la recepción de la religión haitiana en Nueva York*. Espanha: Sphera Pública, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia, Publicación anual, nº.3 pp. 85-104.

Os “turistas de raízes” afro-americanos buscam conhecer culturas negras diaspóricas e estabelecer uma conexão com povos afrodescendentes de outras partes da diáspora. Eles visitam a Bahia a fim de conhecer de perto o que afirmam ser suas “tradições perdidas”. É comum encontrá-los, com suas roupas africanizadas, tranças e turbantes, nos ensaios dos blocos afro, nos terreiros de candomblé e nos locais onde as expressões culturais afro-baianas acontecem. (PINHO, 2005, p. 43)

Capítulo 4: A construção da (re)africanização no Brasil

4.1 Introdução

A questão acerca da dessincretização do candomblé reacendeu o debate no meio acadêmico e entre o povo-de-santo. Este movimento sobre a (re)africanização dos terreiros aconteceu por ocasião da II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás na cidade de Salvador, na Bahia, entre os dias 17 e 23 de julho de 1983.

Mas a busca, na África, de fragmentos perdidos e/ou esquecidos durante a travessia do Atlântico, ou, simplesmente, uma volta (simbólica?, física?) ao continente africano não é recente, pois “O processo de reafrikanização adquire, contudo, significados e nuances diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre principalmente se considerarmos a noção de tradição nele envolvida”. (SILVA, 1995, p. 276)

Assim buscaremos mostrar neste capítulo como foi “construída” a noção de (re)africanização durante a história do negro no Brasil, e sua relação com a noção de tradição. Mostraremos também como cada nação de candomblé tem feito uso desse termo para resgatar (ou inventar) suas tradições.

Pode-se dizer que o processo de (re)africanização começa com as revoltas dos africanos praticantes do islamismo no Brasil, no século XIX. Através destas rebeliões, iniciadas em 1807, e culminando com a mais conhecida delas, a Revolta do Malês em 1835⁴⁸, esses africanos não aceitavam a condição de escravos e, mais do que isso recusavam-se a fazer parte da sociedade brasileira.

Durante o período que marcou o que chamaremos de **primeira fase** do movimento de (re)africanização, havia duas maneiras de voltar à África: a) ser expulso, como ocorreu com boa parte dos revoltosos e com aqueles que professavam outras religiões que não fosse o Catolicismo; b) alugar um navio, fato que começou a ocorrer mesmo antes da libertação definitiva dos escravos.

A volta dos africanos ao seu local de origem era o resultado de dupla influência: uma voluntária e espontânea, feita de fidelidade à terra de onde tinham sido arrancados contra a sua vontade; a outra, passivamente sofrida e involuntária, era provocada pelas medidas tomadas pela polícia em consequência das revoltas e sublevações dos africanos, escravos e emancipados. (VERGER, 1987; p. 599)

⁴⁸ Para uma discussão mais aprofundada sobre este acontecimento verifique o livro de: REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil, A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

A partir da segunda metade do século XIX, com as constantes viagens desses homens e mulheres que vão às suas terras de origem e voltam ao Brasil trazendo conhecimentos profanos e sagrados, a (re)africanização passa a regular-se a partir da religião. Caracterizando, assim, a **segunda fase** desse processo – que consideramos o período mais longo e áureo do candomblé –, e vai até 1980. Com isso, podemos afirmar que a (re)africanização, nesse momento, acontece paralelamente ao surgimento dos terreiros, na Bahia, na primeira metade do século XIX.

Para Jensen (2001, p. 2)

Desde o começo os pais-de-santo buscavam re-africanizar a religião. Isto foi possível em parte, porque a rota dos navios entre Nigéria e Bahia, conservou viva a conexão com a África. Isso continuou mesmo depois da abolição da escravidão em 1888. Escravos libertos que puderam viajar para áreas dos Yorubás foram iniciados no culto dos Orixás e então, ao retornar ao Brasil, puderam fundar terreiros e revitalizar a prática religiosa. Quando as religiões afro-brasileiras começaram a aparecer, o conceito de *nação* ganhou nova força e significado, em parte como um símbolo de transmissão de tradições religiosas locais, em parte como uma marca da identidade étnica. (grifo da autora)

O Atlântico mais uma vez é utilizado como meio de transporte pelos negros emancipados e/ou seus descendentes, trazendo africanos para o Brasil. Nos primeiros anos do século XX pai Adão⁴⁹, filho de africanos provenientes da região de Lagos, também na Nigéria, foi outro sacerdote do candomblé ketu que devido a uma temporada que passou neste país, aprendeu vários rituais tornando-se um dos sacerdotes mais requisitados da cidade do Recife. No século XX este trânsito entre a Bahia e a Nigéria aumentará consideravelmente. Como exemplo podemos citar o babalaô Martiniano do Bonfim⁵⁰, que foi responsável pela implantação dos Obás de Xangô⁵¹ no terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, na época, sob liderança

⁴⁹ Felipe Sabino da Costa – Pai Adão – (1877-1936), foi a maior personalidade da história do Xangô do Recife, por seus poderes rituais, seus conhecimentos profundos dos rituais, estéticos e mitológicos e do seu domínio do idioma yorubá.

⁵⁰ Martiniano Eliseu do Bonfim, também conhecido como Ojé-L'adê, foi o grande precursor do retorno às raízes africanas e da busca de elementos capazes de fortificar as práticas religiosas dos negros ex-escravos. Ver o livro de BRAGA, J. S. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: CEAQ/Edufba, 1995.

⁵¹ Os Obás de Xangô são: Até, Kakanfô, Aressá, Arolú, Telá. Abiodun, Oni Kou, Olugbon, Onaxokun, Erim, Odofim e Xorum. Entre os “ministros” do Opô Afonjá encontramos: os escritores Antonio Olinto e Jorge Amado, os músicos Dorival Caymmi e Gilberto Gil, os intelectuais Muniz Sodré, Marco Aurélio Luz e Vivaldo da Costa Lima, e os desenhistas Carybé e Mario Cravo.

de Mãe Aninha. Os Obás de Xangô são títulos honoríficos dos reis/ministros da região de Oyó, na Nigéria, que são concedidos aos amigos e protetores do terreiro.

Na virada da década de 1950 para 1960, com a vinda do candomblé para o sudeste, mais precisamente, São Paulo e Rio de Janeiro, e na esteira dos movimentos culturais e das revoltas políticas, principalmente na Europa e Estados Unidos, começa-se a desenhar uma outra característica desta fase da (re)africanização. A classe média descobre a África, ou melhor, descobre um "pedaço" da África no Brasil, por meio do candomblé. São os anos da contracultura, da valorização da cultura do outro, do exótico. Muitos estudantes, intelectuais e artistas de renome se voltam para o nordeste (Bahia?), pois nesta época:

Ir a Salvador para se ter o destino lido nos búzios pelas mãos de santo tomou-se um *must* para muitos, uma necessidade que preenchia o vazio aberto por um estilo de vida moderno e secularizado [...]. (PRANDI, 1998; p. 159) (grifo do autor)

Na música surge o Tropicalismo, que tem como seus principais expoentes, não por acaso, dois baianos, que passavam a maior parte de seu tempo transitando entre São Paulo e Rio de Janeiro, mas que cantavam as belezas da Bahia e da África e estavam, de alguma maneira, ligados à religiosidade baiana. Na literatura houve a valorização dos escritos de Jorge Amado e no desenho surgiu Carybé, cartunista argentino radicado na Bahia e que tem como tema principal o cotidiano da gente da Bahia e a vida nas comunidades-terreiro. Carybé trabalhou muito tempo como ilustrador dos livros de Jorge Amado.

Em 1962 o jovem Glauber Rocha, também baiano, estréia no cinema com o filme “Barravento” – película que mostra a vida de pessoas numa aldeia de pescadores, que são adeptos do candomblé. No mesmo período, começa-se a ter um maior interesse, no meio acadêmico, em estudar as religiões afro-brasileiras, mais particularmente o candomblé.

Nesta fase da (re)africanização a noção de "tradição" ganha ainda mais força do que de costume, pois os principais terreiros da Bahia (Ilê Axé Iyá Nassô Oká [Casa Branca do Engenho Velho], Ilê Axé Opô Afonjá, Axé Ilê Iyá Omin Iyemassé [Gantois], Ilê Maroia Lage) que serviram (e servem ainda hoje) de modelo para os demais terreiros, pertencem à nação ketu e falam o yorubá, são considerados até hoje os mais “próximos” da África.

Mas a (re)africanização ganha um novo impulso, como já dissemos, a partir da década de 1980, com a divulgação da “Carta-Manifesto”⁵² de Salvador assinada, justamente, pelas líderes dos terreiros citados acima, incluindo nesta lista o terreiro jêje Zogodô Bogum Malê

⁵² Para uma análise mais aprofundada deste manifesto, ver: Consorte (1999).

Rundó, liderado, na época, por Mãe Nicinha. Na nossa opinião, esta carta é um marco na recente história do candomblé, por dois motivos: 1º) marca declaradamente o início da dessincretização do candomblé (baiano?) com o catolicismo, pois em relação aos elementos indígenas, mais precisamente os caboclos, as “grandes” casas baianas já haviam feito essa “limpeza”; 2º) inaugura uma espécie de distanciamento de alguns terreiros paulistas, frente ao candomblé baiano, o qual consideramos como a principal característica da **terceira e atual fase** da (re)africanização como um todo, seja ela ketu, angola-congo ou jêje.

Em relação à questão do rompimento com o sincretismo católico, tem se aí um marco porque esta questão sempre fora discutida por membros da igreja católica e pela academia, mas como disse Josildeth Gomes Consorte (1999, p. 78):

O manifesto, conseqüentemente, começava por representar uma grande novidade, à medida que não só partia da comunidade do candomblé, aquela costumeiramente identificada com a prática do sincretismo, como sobre ele estavam se manifestando cinco das suas mais expressivas lideranças, muito embora entre elas se encontrassem apenas representantes de casas jêje-nagô ou jeje-iorubá.

Contudo, mesmo os candomblés baianos apontando o sincretismo como um instrumento de dominação, que teria sido imposto pela igreja católica no período colonial, a questão entre (re)africanização e sincretismo parece ainda não estar muito bem resolvida. Pois, das cinco líderes religiosas que assinaram a Carta-Manifesto de Salvador apenas mãe Stella de Oxossi, do terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, tem levado adiante a (re)africanização. Iyalorixás importantes como mãe Olga do Alaketo⁵³ e mãe Nicinha do Bogum⁵⁴ invocam a tradição ao argumentarem que elas receberam os ensinamentos dessa maneira, e não serão elas que farão diferente. Pai Abdias, sacerdote baiano radicado em São Paulo, não consegue entender por que outros babalorixás sentem a necessidade de modificar as práticas tradicionais do candomblé. No entanto, acreditamos que a noção de tradição fica comprometida, pois cada sacerdotisa utiliza o termo à sua maneira. Sobre este assunto, Consorte (1999, p. 88) diz:

Segundo as ialorixás Olga do Alaketo e Nicinha do Bogum e, pelo que pude observar nos Terreiros da Casa Branca e do Gantois, é na manutenção da

⁵³ Olga Francisca Régis, mãe Olga do Alaketo, nasceu em 1925 e faleceu em 2005. Atualmente o terreiro do Alaketo está fechado em processo de escolha da/do nova/novo líder espiritual da casa.

⁵⁴ Mãe Nicinha do Bogum, nome civil Evangelista dos Anjos Costa, nasceu em 1978 e veio a falecer, precocemente, no ano de 1994. Sobre a sucessora de Mãe Nicinha não conseguimos informação segura, mas hoje o Terreiro do Bogum é liderado por uma dessas duas mulheres: Zaildes Iracema de Mello (Mãe Índia) ou Emiliana Piedade dos Reis.

tradição, como algo que se reproduz sempre igual, que reside a força do candomblé, é essa tradição que funda e legitima sua autoridade. Já para Mãe Stella, manter a tradição não significa reproduzir-se sempre da mesma forma. Assim, no seu entender, é rompendo com a tradição que ela se mantém fiel à tradição do seu terreiro. Na medida em que divergem, tais posições revelam uma compreensão diversa da natureza da formação das religiões afro-brasileiras, com repercussões significativas para o debate e o encaminhamento da (re)construção da identidade do negro no Brasil.

De certa maneira, as posições de mãe Olga, mãe Nicinha e pai Abdias, em relação ao significado do termo tradição, refletem a posição da maioria das sacerdotisas e sacerdotes, senão da Bahia, pelo menos de Salvador. Pois dos cinco terreiros que assinaram a Carta-Manifesto de Salvador, quatro ainda continuam fiéis ao costumeiro sincretismo de rituais entre o catolicismo e o candomblé.

No caso da interpretação do termo tradição, podemos dizer, com Pereira & Gomes (2001), que as cinco sacerdotisas que assinaram a Carta de Salvador utilizam o termo no sentido de uma *tradição-nostálgica*. Porém mãe Stella de Oxossi nos parece ser a única sacerdotisa a utilizar o termo com duplo sentido: o de *tradição-nostálgica*, como as outras líderes, e o de *tradição-princípio*.

A idéia de tradição-princípio e tradição-nostálgica é discutida por Pereira & Gomes (2001) quando analisam a festa da Capina ou de João do Mato na comunidade do Arturos, na cidade de Contagem, em Minas Gerais. Para os autores:

O sujeito da tradição nostálgica não aceita a mudança dos rituais ou do discurso que os fundamenta, censura os jovens porque julga que eles nem chegam a aprender o passado. A tradição, nesse caso, exibe a face da permanência e pode significar para o grupo uma opção segura. Por isso tende a prevalecer a opinião dos mais antigos, em alguns casos, acompanhada da volta aos esquemas primordiais de reza, dança, canto, vestimenta, iniciação. (PEREIRA & GOMES, 2001, p. 52)

Por outro lado, o sujeito da tradição-princípio:

[...] prevê a ocorrência das mudanças como risco sem que tenha mecanismos para controlá-las. Por isso estimula situações, em geral, abertas e polêmicas, que apontam para uma diversidade diante da qual os sujeitos terão de se mobilizar. (PEREIRA & GOMES, 2001, p. 53)

Na Bahia, e no Brasil, de um modo geral, parece que essa busca dos conhecimentos perdidos se deu e se dá complementando-se a tradição (nostálgica) sem fazer uma "reforma" mais profunda. A (re)africanização e o sincretismo convivem sem maiores problemas. Não se

rejeitam de maneira clara os elementos do cristianismo, o que já não acontece com as religiões indígenas, como no caso do culto aos caboclos.

Talvez poderíamos dizer que na Bahia o que ocorre é que muitos pais/mães-de-santo estão mais propensos a uma tradição-nostálgica e a uma dessincretização no plano político, na esteira das discussões sobre as etnicidades (ver Sansone, 2000) no Brasil, na década de 1970, do que assumir a eminência da tradição-princípio e uma real (re)africanização no plano religioso. Assim é que pai Adão, famoso babalorixá do Recife, construiu em seu terreiro uma capela para as imagens dos santos católicos, mostrando, com isso, que a fé nos deuses africanos pode muito bem conviver ao lado da fé nos santos católicos. Pode-se dizer que o movimento de (re)africanização não tem uma posição de destaque no candomblé baiano, pois “[...] o movimento de busca das ‘raízes’ estão aqui representados por eles mesmos [...]” (SILVA: 1991; p. 278).

4.2 O modelo da nação ketu.

Mas se o candomblé baiano não seguiu as deliberações da Carta-Manifesto de Salvador, algumas lideranças religiosas do candomblé paulista, como pai Aulo de Oxossi, ogã Gilberto de Exu⁵⁵, pai Armando de Ogum, mãe Sandra Epega, mãe Wanda de Oxum entre outras/outros sacerdotisas/sacerdotes utilizaram, justamente, este documento, e estão empenhados a colocar em prática a (re)africanização, assumindo tanto a tradição-nostálgica, como a tradição-princípio, afastando-se da Bahia, inaugurando com isso, a **terceira e atual fase** da (re)africanização.

Conforme Reginaldo Prandi (1991) o candomblé instala-se em São Paulo, não como uma religião de negros, mas agora voltada para todas as pessoas, independente de raça e classe. Outra característica do candomblé paulista (sudeste em geral) é a sua intelectualização, isto é, o fato de muitas pessoas ligadas ao universo acadêmico começarem a frequentar essa religião, não apenas como pesquisadores ou simpatizantes, mas também como fiéis. Com isso, voltamos à velha discussão, que é sobre a influência da escrita na liturgia do candomblé. Outro ponto de destaque é o alto número de não-negros que professam a religião na atualidade, uma vez que os negros, em sua maioria, estão migrando para as denominadas religiões “evangélicas”.

⁵⁵ Atual vice-presidente da IX-Orisa World (Conferência Mundial de Tradição dos Orixás), realizada no Rio de Janeiro, em 2005.

Alejandro Frigério (2005), a fim de tentar entender o panorama complexo das religiões afro-americanas e suas diásporas, vai dividi-las em diáspora *primária* e *secundária*. Assim, no Brasil, a Bahia seria uma das localidades que faz parte da diáspora primária, pois ali teria sido o primeiro lugar onde surgiu o culto do candomblé. Por outro lado, a cidade de São Paulo está classificada como diáspora secundária, pois foi uma das cidades para onde migrou o candomblé baiano. Frigério (2005, p. 144) ainda faz uma distinção entre africanização e reafricanização (sem os parênteses). Assim diz ele:

A transição de uma variante mais sincrética para uma variante mais africana pode ser considerada um processo de *africanização*. É por meio dessa passagem que a pessoa começa a participar dos rituais religiosos nos quais é minimizado ou desaparece o simbolismo católico, os cantos são cantados em línguas “africanas” e não em português ou espanhol, as pessoas são possuídas por orixás e não por espíritos de índios, de negros ou de outros mortos. *Mas esse processo deve ser diferenciado da reafricanização – pelas quais muitas pessoas passarão (ou não) mais tarde – pois suas conseqüências diferem em três níveis importantes: individual, meso e macro.* (grifo do autor)

Parece que para Frigério (2005) a (re)africanização é mais possível em cenários da diáspora religiosa secundária – São Paulo, Rio de Janeiro, Miami, por exemplo –, do que da diáspora primária – Bahia e Pernambuco, Havana –, pois estas cidades, geralmente, são grandes centros mundiais, onde as possibilidades de contatos são maiores.

De nossa parte, não concordamos com a distinção proposta por Frigério entre africanização e reafricanização (sem os parênteses). Acreditamos que o candomblé seja uma expressão religiosa brasileira – embora tenha uma africanidade – e, por isso, seus adeptos não poderiam reafricanizá-lo, como propõe o autor. Porque daria a impressão de que o candomblé é uma religião africana que teria perdido suas raízes, e que agora querem resgatá-la, ou seja, reafricanizá-la. Por isso, preferimos utilizar os parênteses sempre que fizermos menção a tal palavra. Assim, marcamos bem a nossa posição em relação a este termo.

A (re)africanização adquire vários significados, tudo depende da abordagem de quem se propõe discuti-la. Jensen (2001), por exemplo, percebe que há diferenças de comprometimento com a (re)africanização, quando se trata de negros e brancos. Brown (1994) associa o assunto à consciência étnica e política na luta contra a discriminação dos negros brasileiros. Mas em geral os autores (Capone, 1999; Lépine, 2005 e 2007 [no prelo]; Melo, 2004; Prandi 1991, 1996, 1998, 1999; Silva, 1995) concordam com a definição de Prandi, para o autor:

[...] africanizar não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote, na sociedade metropolitana, como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado. (PRANDI, 1991, p.118)

O processo de (re)africanização parece ser amplo, pois cada sacerdote/sacerdotisa está bem livre para buscar e implantar os elementos que for conveniente para seu terreiro e destacar-se no concorrido “mercado” das religiões.

Nesse sentido, africanização é bricolagem. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço, e, como serviço se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência.” (PRANDI, 1991 p. 119)

Ao mesmo tempo, cremos que o processo de (re)africanização não seja para todos, pois para (re)africanizar um terreiro o sacerdote precisa de três coisas básicas: dinheiro, tempo e paciência. Dinheiro porque as viagens empreendidas à África (Nigéria? Benin?), não são baratas. É necessário saber inglês ou francês para se comunicar com os africanos, e os produtos usados no "candomblé africanizado" são importados. Demanda tempo, porque os ensinamentos não são assimilados de uma vez, a língua litúrgica – no caso o yorubá, para a nação ketu – exige dedicação quase integral para se aprender, pois é uma língua tonal, diferente das línguas ocidentais. E finalmente, é preciso paciência, porque depois de aprender todos os ensinamentos e a língua, o sacerdote/sacerdotisa terá de repassá-los aos seus filhos e filhas. Por estas razões é que poucos terreiros tem conseguido manter a sua (re)africanização.

Mas qual será o propósito dos líderes religiosos do candomblé paulista?

Sobre este assunto Lépine (2007 no prelo), ao fazer um balanço desse movimento em São Paulo, diz que:

[...] a questão da “africanização” do candomblé, com efeito, já foi muito discutida, e pode até parecer hoje, suficientemente esclarecida, ou desprovida de implicações mais sérias. Na verdade ela está associada a problemas não resolvidos de nossa época: o crescimento do pensamento mágico; a concepção da identidade pessoal, o pluralismo e o nomadismo religioso; a globalização e o sincretismo, e ela não pode ser satisfatoriamente explicada sem estar situada no contexto global de transformações por que passam as sociedades atuais.

Contudo, alguns desses pais e mães-de-santo argumentam que foi preciso recorrer à (re)africanização porque as “tias velhas” da Bahia já não estavam ensinando tudo o que sabem, passando a seus filhos apenas uma parte dos segredos. Armando de Ogum, babalorixá do terreiro Ilê Axé Orokoné Ogum, parece relativizar a discussão dizendo:

De fato, não existe uma verdade única, o culto aos orixás na modernidade é fruto dessa caminhada. Cabe ao sacerdote ter a consciência relativa sobre a celebração do culto, dentro de uma dinâmica moderna, em que se possa contar com a possibilidade do resgate e da sua conseqüente adaptação ao *modus vivendis* atual. (VALLADO, 1999; pp. 142-143) (sic)

Talvez pai Armando esteja querendo dizer que o sacerdote do século XXI não pode ficar preso somente aos ensinamentos anteriores. Não que isso signifique uma negação dos preceitos dos primeiros templos e da oralidade, mas que é preciso ficar atento às transformações que a sociedade e a cultura sofrem e adaptar a religião a essas transformações.

Segundo Sandra Medeiros Epega⁵⁶, yalorixá do Ilê Leuywato, o sincretismo e os problemas do candomblé paulista têm sua origem na ausência de mestres no Brasil, mais especificamente de babalaôs, que são sacerdotes detentores dos conhecimentos sagrados, mestres que eram responsáveis pelo culto a Orunmilá⁵⁷ na região yorubá. Esta ausência fez com que os babalorixás (CACCIATORE, 1977, p. 61) assumissem as responsabilidades dos babalaôs (CACCIATORE, 1977, p. 60), sem possuir o conhecimento do sistema dos Odus (búzios) de Ifá. Na opinião da yalorixá, o sacerdote brasileiro ganhou poder, mas a religião perdeu conhecimentos importantes. Mãe Sandra aponta, com isso, para um conflito entre os sacerdotes mais velhos e os mais novos, acostumados agora a buscar conhecimentos em livros, cursos e outros recursos. Ou seja:

A princípio buscando livros de autores populares nas lojas de artigos para o culto, depois lendo uma tese sobre *afro-brasilidade* religiosa, daí se aproximando da Universidade para estudar rudimentos do ioruba, e a seguir, tendo a idéia de procurar conhecimento na fonte, estender a trajetória de busca à própria África (EPEGA: 1999; p. 163) (grifo da autora).

⁵⁶ Sandra, que foi iniciada no Brasil e era filha de Xangô, trocou de nome quando foi à Nigéria e lá foi adotada/reiniciada pelo sacerdote nigeriano Onadele Epega.

⁵⁷ “É um dos nomes do Deus Supremo, criador, ligado ao destino do mundo, pouco conhecido no Brasil. Ifá é sua palavra e mensageiro da luz (enquanto Exu é seu mensageiro das trevas) e ao mesmo tempo é Ele próprio. F. – ior.: ‘Orunmila’ – contr. De ‘Orun’mon eni ti yióò lá’ – Somente os Céus sabem quem será salvo.” (CACCIATORE, 1977, p.208)

A nova geração de pais/mães-de-santo estaria cobrando dos antigos outra forma de transmissão do saber religioso, que não apenas através da transmissão oral.

Por outro lado, o discurso da (re)africanização, se para alguns parece estar totalmente assimilado, para outros a discussão está ainda confusa. Perguntamos a mãe Wanda de Oxum⁵⁸ o que ela entendia por (re)africanização, e a yalorixá nos disse:

[...] eu não sei, inventaram essa palavra aí, eu tô vendo tanta gente fazendo essas perguntas, que já me fizeram e que eu acho assim, eu sempre vivi dentro da coisa da reafrikanização, eu sempre vivi isso, então pra mim é meio complicado ver desta forma [...]

Mais adiante mãe Wanda acrescenta que:

[...] quem foi à África e trouxe alguma coisa de lá, naquela época ou mesmo depois daquela época, são pessoas que... pra se legitimar. Não são feitas de santo e que foram lá pra se fortalecer...

Gilberto de Exu, que parece estar de acordo com a yalorixá, nos disse que: “[...] 90% das pessoas que tem títulos dados na Nigéria especificamente são párias do candomblé... na verdade são espúrias dentro do candomblé e vão buscar o reconhecimento fora do Brasil [...]”.

Em outro momento pai Armando de Ogum diz que:

[...] muitas vezes o pai de santo não ensina tudo o que ele sabe, ele guarda uma parte para si e transmite apenas fragmentos: é o chamado conhecimento de pé quebrado [...], por isso, acredita que a reafrikanização foi a solução encontrada, porque ela nivela o conhecimento, pois os pais de santo visitam os mesmos lugares da África e aprendem todos a mesma coisa.

Percebe-se que no candomblé paulista – assim como no baiano – há divergências internas quanto aos procedimentos adotados em relação à (re)africanização. Alguns ainda têm dúvidas em relação ao próprio movimento, outros fazem pesadas críticas àqueles pais/mães de santo que buscam títulos, e outros ainda dizem que a (re)africanização foi uma maneira de manter a tradição, porém renovada, que os mais velhos não querem passar. Mas parece que todos estão de acordo de que ir à África dá mais legitimidade para o terreiro do que ir à Bahia, logo estes sacerdotes e sacerdotisas também evocam a tradição-nostálgica e a tradição-princípio como recurso para (re)africanizarem seus ilês.

⁵⁸ Entrevista com a yalorixá, e com o ogã Gilberto de Exu, realizada em abril de 2002, em seu terreiro no bairro da Casa Verde, zona norte da capital paulistana.

Contudo, o movimento de (re)africanização, por mais que seja revolucionário para muitos, para nossa discussão ele pouco avança. Pois quando se pensa em (re)africanização aqui no Brasil, nos Estados Unidos ou em Cuba, o que vêm à mente é, ainda, a Nigéria ou o Benin.

Mas esta postura parece que vem mudando desde os anos 1990, pois tem se verificado uma maior mobilização dos sacerdotes da nação angola-congo do estado de São Paulo (e de outros estados) em buscar as suas “raízes”, suas tradições. Ou seja, verifica-se hoje que um número ainda que pequeno de angoleiros e angoleiras também estão buscando a sua (re)africanização. Essa (re)africanização recebe o nome de “Tradicionalismo Bantu”.

4.3 O modelo da nação angola-congo ou Tradicionalismo bantu.

Embora a preocupação com a questão do resgate das tradições bantu não seja atual, temos informações que podem situar o recente advento desta busca (*revival bantu?*), entre a segunda metade dos anos 80, e a primeira metade da década de 1990.

Conforme tata Katuvanjesi⁵⁹, somente em 2003 foi possível fazer o primeiro encontro dos líderes religiosos da nação angola-congo. O encontro foi organizado pelo próprio pai-de-santo, e recebeu o nome de ECOBANTO (Encontro de Cultura e Tradição Bantu). Na ocasião foram reunidos alguns sacerdotes em apenas um dia de discussão, para pensarem um encontro maior que se realizou em 2004 nos dias 03, 04, 05 de setembro, na cidade de São Paulo, no qual participamos e verificamos um intenso debate sobre a tradição e a cultura bantu.

Este segundo encontro contou com convidados (gente de santo, professores e pesquisadores) nacionais e internacionais. Lá estavam Nei Lopes, músico e pesquisador da cultura bantu, os professores Yeda Pessoa de Castro, Hélio Santos, Henrique Cunha Junior, Júlio Morales, de Cuba, Edwin Pitri Vásquez, do Panamá, dos angolanos Victor Narciso, adido cultural da embaixada de Angola no Brasil; Jorge Gumbe, professor em Portugal e Almerindo Jaka Jamba, na época, presidente da Assembléia Nacional de Angola, além de representantes dos principais terreiros da nação angola-congo da Bahia e de outros estados da federação.

Quando perguntamos a tata Katuvanjesi qual foi o salto que as discussões tiveram do primeiro para o segundo encontro, ele nos disse que:

⁵⁹ Tata Katuvanjesi é líder do Inzo IaTumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu, localizado na Estrada de Itapeçerica, km 27,5 – Itapeçerica da Serra – SP. Entrevista concedida em 26/05/2007, em seu terreiro.

Foi positivo, do ponto de vista do adormecimento⁶⁰ foi positivo. Porque hoje as casas de angola se preocupam mais com a questão da língua, estão insistindo na fala do kimbundu e do kikongo, que é muito importante. Então, isso já foi um ponto significativo. O ECOBANTO contribuiu muito para esta questão porque o ECOBANTO bate justamente na questão da língua.

Segundo tata Nkassuté⁶¹, que também esteve no segundo encontro, ele próprio teria sido o primeiro sacerdote a se preocupar com a questão da busca da tradição do candomblé angola-congo no Brasil, e seu início teria sido por volta da segunda metade dos anos 1980. Em entrevista concedida, o religioso diz:

[...] há 20 anos você ouvia falar em tradição bantu?”, “[...] porque esse negócio de tradição, se você trouxe os grandes tradicionalistas que estão lá [na Bahia], você não houve... Quando você ouvir falar em tradição, vai ouvir falar assim: tata Nkassuté, que sou eu mesmo.

A (re)africanização empreendida pelos adeptos da nação angola-congo, ao mesmo tempo em que se aproxima, ela também se distancia, em alguns aspectos, da (re)africanização pretendida pelos seguidores da nação ketu, embora, acreditemos que ambos os movimentos evoquem uma identidade étnico-religiosa⁶² própria.

Além de empreender o resgate das tradições religiosas bantu, os participantes deste movimento preocupam-se também em demarcar claramente a diferença entre o seu culto e os outros cultos de matriz africana, principalmente a nação ketu. Em relação a este assunto os dois pais-de-santo entrevistados parecem concordar com a prerrogativa de que a nação angola-congo foi renegada como culto secundário em relação à nação ketu. Para tata Katuvanjesi:

[...] o candomblé de angola usa muita coisa dos outros, e nós não temos essa necessidade, [...] há [uma] preocupação de se mostrar que o candomblé de angola tem reza própria, saudação própria, cântico próprio e entidades próprias, tem seus próprios deuses, sem necessitar de estar buscando nesta ou naquela nação.

Embora o próprio pai-de-santo pareça ter cuidado em suas palavras, ele acredita que houve uma confusão quando diz:

⁶⁰ Tivemos a oportunidade de verificar que vários sacerdotes e sacerdotisas da nação angola-congo utilizam esta palavra no sentido de expressar que somente há poucos anos começou-se a discutir o resgate das tradições bantu.

⁶¹ Sacerdote do Abaçá Nkassuté Lemba Nzambi Keamazi, localizado nas Terras de São José, zona rural do distrito de Padre Nóbrega, região de Marília - SP. Entrevista concedida em 31/07/2007, na casa de sua mãe carnal que reside em Marília.

⁶² Termo que emprestamos de SERRA, 1995, p. 65.

Então o que eu acho que... Não estou criando com isso um divisor de águas. Até porque estaria criando um processo de desconstrução que foi, que a duras penas está aí: [que é] a construção da identidade afro-religiosa em todo o seu sentido, independente de grupos étnicos que para aqui vieram. Mas eu acho que angola é angola, ketu é ketu e jêje é jêje, e cada qual no seu. Não pode, não pode fazer a mistura das coisas. (TATA KATUVANJESI)

Perguntamos a Tata Nkassuté sobre a identificação entre nkisi e orixá, e o sacerdote nos disse:

O nkisi é um antepassado divinizado, é um Nkosi. O Ogum, do yorubá, uns dizem que é divindade, outros dizem que é antepassado divinizado. Mas então, a gente vai em Zaze. Zaze quer dizer, para nós é o Raio. Zaze, divindade, Raio, ele não teve vida. Xangô, antepassado divinizado, ele tem parente na África hoje vivo ainda, tem o castelo que ele montou. Quando ele se matou, ele se divinizou. Então ele é um antepassado divinizado. Veja que nós temos a divindade, eles têm um antepassado divinizado, a história jamais poderia ser a mesma. É aí que eu digo que mora a diferença. [Porém, algumas pessoas podem contestar] “Ah, mas Xangô é o trovão.” Então já tem uma diferença, o nosso Zaze quer dizer Raio. [Mas também podem perguntar] “Ah, mas raio não é de Yansã?” Problema dela, nós temos Bamburucema, o “Ronco do Trovão”, olha a diferença. Então, quer dizer, a diferença é gigante. [Mas nós] só conseguimos descobrir isso depois que aprendemos o dialeto.⁶³

A questão do resgate das tradições bantu tem sido objeto de um intenso debate entre os próprios adeptos do rito angola-congo, que atualmente parecem estar divididos entre aqueles que preferem manter a tradição (tradição-nostálgica), ou seja, “deixar as coisas como estão”, e os adeptos do Tradicionalismo Bantu, isto é, evocar a tradição-nostálgica e a tradição-princípio.

Mas o que significa estas duas posições? Manter a tradição, neste sentido, significa seguir o modelo de culto das casas matrizes angoleiras da Bahia – Inzo Tumbensi, Tumba Junçara e Bate Folha. Sobre a influência desses terreiros no movimento de resgate da tradição, tata Katuvanjesi, embora creia que temos que manter o respeito, por outro lado diz que:

[...] a maioria dos terreiros de angola aqui de São Paulo, eles seguem, eles rezam uma cartilha dos terreiros, das casas matriz de Salvador. Eles chegam até um determinado processo, depois esse processo é interrompido. Esse

⁶³ A questão do resgate das línguas bantu vem se tornando um objeto de preocupação de órgãos nacionais e internacionais. Um exemplo desse interesse é o programa “Reabilitação do Patrimônio Inteligível Afro-Iberoamericano: os bantuísmos em espanhol e português da América”, que prevê pesquisa na área de Linguística e Antropologia nos continentes africano e americano, sob coordenação de Jean-Pierre Angenot, (Universidade Federal de Rondônia) no Brasil; e Luís Beltrán, (Universidad de Alcalá), na Espanha. Um evento de mesmo nome está previsto para acontecer entre os dias 31/10 a 02/11 de 2007, na Universidade Federal de Rondônia, onde se encontrarão os pesquisadores desse projeto.

processo é interrompido porque eles seguem da seguinte forma: “Se o meu avô diz sim, não sou eu que vou dizer não”. Mas precisa ter coragem pra ensinar, porque a obediência, o respeito é uma coisa, a coragem, sem criar nenhuma celeuma, nenhuma animosidade, é outra!

Talvez os pais e mães-de-santo da Bahia não vejam como um problema repassar os ensinamentos como aprenderam, mesmo que estes contenham uma mistura de línguas e rituais de outras nações (fato que parece acontecer também com a maioria dos terreiros da nação ketu), “pois foi assim que nos foi passado”, dizem os sacerdotes e sacerdotisas. Neste sentido, manter a tradição também significa não fomentar “purismos” de separação entre as nações, não vendo problema em chamar nkisi de orixá – como, por exemplo, Nzaze, de Xangô; Kavungu, de Omulu –, em tocar os atabaques com varinhas – chamadas de aguidavis ou aquidavis –, ao invés de tocar com as mãos, em botar pote, entre outras assimilações.

Por outro lado, ser tradicionalista é procurar justamente demarcar esta “fronteira” – no sentido barthiano do termo *ethnic boundary*⁶⁴ –, na tentativa de mostrar que cada nação tem sua língua, seus ritos, seus deuses, e sua saudação, colocando “cada qual no seu cada qual”.

A (re)africanização prevê também o resgate e o conhecimento da filosofia e da cultura bantu. Sendo que para isso não mais será necessário recorrer apenas aos mais velhos dentro da religião, mesmo porque estes, geralmente, têm se posicionado ceticamente em relação ao movimento, principalmente os terreiros baianos⁶⁵. Sobre a resistência dessas casas, tata Nkassuté, que é ligado ao terreiro do Tumba Junçara liderado por mametu Messoegi, diz:

Aí o que é que eu fiz, dei andamento a tudo isso e fui mudar a minha casa matriz. Por que eu fui mudar a minha casa matriz? Porque eu tinha que fazer uma política lá. Porque se uma casa de angola é a primeira do Brasil e [as pessoas que estão lá] falam que é filho de Ogum, ela não é de angola. E se você for lá hoje, tem aula de kimbundu lá dentro.

Ainda sobre este assunto, tata Katuvanjesi, ligado ao Inzo Tumbensi, que atualmente é liderado por mametu Lembamuxi, não exita em dizer que: “[...] embora se tenha feito várias investidas para que o povo de santo de angola pudesse estar se desligando e buscando sua própria identidade, ainda essa busca lá nas casas matrizes ainda é tímida”.

⁶⁴ Embora Barth (1998) utilize este termo para referir-se aos *grupos étnicos*, cremos que podemos emprestá-lo para definir os adeptos dos candomblés (re)africanizados das nações ketu e angola-congo, que parecem buscar uma *identidade étnico-religiosa*, uma vez que fazem referência a lugares e a grupos étnicos e lingüísticos do continente africano, para poderem demarcar suas diferenças.

⁶⁵ Em 2006, tivemos oportunidade de conversar com Kátia, makota do terreiro do Bate Folha, em que fez sérias críticas à (re)africanização. Infelizmente Kátia não nos autorizou a gravar a conversa.

A discussão acerca da utilização da escrita (obras literárias e etnográficas) no movimento de (re)africanização do candomblé paulista já foi abordada por alguns autores (Melo, 2004; Silva, 2005). E, assim como os adeptos da nação ketu, angoleiros e angoleiras, também se valem de textos escritos, como um recurso importante, para o resgate de suas tradições, mesmo porque essa é uma prática antiga entre o povo-de-santo. Sobre a intelectualização do candomblé (re)africanizado de São Paulo, Lépine (2007, no prelo) diz:

Com esta intelectualização as tradições vão sendo sistematizadas e adquirem novos contornos. Certas práticas e conceitos que se verificam hoje nos candomblés de São Paulo parecem ter se formado em virtude do acesso dos religiosos à literatura científica, acadêmica, aos relatos de viajantes ou missionários da África, aos de etnógrafos, pesquisadores [...]

De fato, a relação entre escrita e oralidade, e sua importância no interior do sub-campo religioso dos adeptos do candomblé (re)africanizado angola-congo, não parece ser um problema. Pelo contrário, nossos entrevistados se mostram bem à vontade para falar desse assunto.

Tata Nkassuté nos falou da biblioteca que mantém em seu barracão com muito orgulho. “Aqui na região eu não conheço ninguém que tem uma igual. Tanto é que eu mando material pra Casa de Angola em Salvador”. O sacerdote diz que busca a tradição nos livros que adquire na Europa para poder ter acesso aos rituais e ensinamentos dos povos bantu:

Mas é isso que eu falo. O que é que a gente depende, nos nossos cultos, desses livros. Onde se fala em tradição, se fala em Mário Fontinha, José Redinha e outros... Eu tenho uma biblioteca grande lá no barracão. Tanto yorubá, quanto bantu. Yorubá eu guardo tudo num cantinho lá, porque não serve, e normalmente, eu mando pro pessoal de Salvador. Eu levei pro pessoal do Engenho Velho, agora, dessa última vez que fui, umas apostilas de 1990. (TATA NKASSUTÉ)

Quando perguntamos a tata Katuvanjesi da relação entre oralidade e escrita para o resgate das tradições bantu, o sacerdote disse que as casas matrizes não negam a escrita, mas fazem ressalvas. O sacerdote diz ainda que a oralidade é importante, mas que não se pode prescindir da literatura.

Sim, o candomblé foi moldado nos pilares de que tudo é repassado. Então o repasse dessas informações, essas informações já me foram repassadas pelos meus avoengos⁶⁶ nas discussões, nas casas de candomblé, nas

⁶⁶ Antepassados; ancestrais.

conversas, nos eventos, nos inúmeros eventos realizados. A gente também faz um proveito da literatura, né? Principalmente a literatura fundamentada dentro daquilo que a gente tá preocupado, não essa subliteratura. Por exemplo, tiveram grandes pesquisadores das tradições bantu – não no candomblé de angola – como Oscar Ribas, José Redinha, Luís Kandjimbo, Pepetela e tantos outros que tiveram a coragem de estudar essa cultura, ainda um pouco adormecida. (TATA KATUVANJESI)

Neste sentido, os sacerdotes do candomblé angola-congo parecem estar diante de um paradoxo. Pois, ao mesmo tempo em que buscam resgatar (ou inventar?) as tradições orais, para que o rito angola não desapareça, estão sendo obrigados a servirem-se da escrita, e, com isso, correndo o risco de cair em outras interpretações.

Lépine (2007, no prelo), parece preocupada com a relação entre oralidade e escrita no candomblé. Segundo a autora, a escrita faz com que desenvolvamos “[...] novos hábitos e quadros mentais que inevitavelmente acabam modificando sua interpretação da teologia do candomblé”. Em outra parte de seu texto, quando o assunto gira em torno da competição entre estas casas de culto e as religiões “evangélicas”, a autora levanta a seguinte hipótese sobre o assunto:

Um fator que parece levar os religiosos a se posicionarem em favor da transmissão escrita do saber é a competição com os evangélicos no mercado de bens religiosos e a guerra travada pela Igreja Universal do Reino de Deus contra os terreiros. (LÉPINE, 2007)

Outro ponto que se discute, quando se pensa a (re)africanização do candomblé de origem bantu, é a possibilidade de viagens aos países africanos (Angola?, Congo?, Moçambique?), onde os povos bantu se fixaram, para conhecer as religiões locais e seus adeptos, na tentativa de estabelecer algum tipo de conexão e partilha de conhecimento. Em nossa entrevista verificamos que os dois sacerdotes ainda não foram para a África bantu. Sobre este assunto tata Katuvanjesi nos disse ter ganhado uma viagem de uma autoridade angolana, que está prevista para o mês de julho ou agosto de 2007. Enquanto que tata Nkassuté também nos disse que pretende ir a Angola ainda este ano⁶⁷.

Com relação à questão do contato entre os sacerdotes brasileiros e os sacerdotes dos cultos locais em Angola, principalmente a região norte/nordeste deste país, percebemos que os nossos entrevistados têm experiências diferentes. Tata Nkassuté nos disse, em conversa informal, que tem contato com alguns sacerdotes angolanos, mas apenas via internet. E que

⁶⁷ Assim que possível, entraremos em contato com os dois pais-de-santo, para colhermos informações sobre suas estadias no continente africano.

geralmente essas conversas giram em torno de assuntos relacionados aos fundamentos das religiões locais, questões como: iniciação, produtos utilizados nas oferendas, locais das oferendas, etc. Ele disse que não poderia aprofundar estas questões conosco, porque não somos iniciados, “são coisas do bakisi”. No que diz respeito aos cultos angolanos, tata Nkassuté nos disse apenas que “O culto em Angola lá, ele é bem livre, ele é comunitário. Ele não tem aqui no Brasil”.

Já tata Katuvanjesi disse que tem contato com vários sacerdotes angolanos, e que estes são procurados para dar orientações sobre o pensamento africano.

A casa aqui, ela recebe com frequência diversos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé de Angola, devido aos laços de amizade que temos. Em se tratando de África já recebemos, nesta casa aqui, mas quando ela funcionava em Ferraz de Vasconcelos, o kimbanda Mokumoloji, que é kimbanda do Malanje (província do norte/nordeste de Angola), que veio, inclusive, [devido] a um laço de amizade muito grande com a nossa casa, comigo e ele, e também ele nos orienta, em se tratando do pensamento africano. Então há essa ligação, existe essa orientação, né. Não desrespeitando as coisas brasileiras tal qual como é praticado aqui, mas há essa conciliação, há uma tentativa de conciliar o pensamento afro-bantu brasileiro e o pensamento bantu africano, então existe estas duas coisas caminham junto aqui nesta casa.⁶⁸ (TATA KATUVANJESI)

Então, perguntamos a tata Katuvanjesi como estava o culto em Angola, e ele disse:

O culto continua preservado, só que é muito distante dos grandes centros. Porque o candomblé bantu, ele não é urbano, ele é rural, então se você for, por exemplo, se você desembarcar em Luanda você não vai encontrar nenhuma kimbanda e nenhum kimbanda. Você tem que ir lá pro nordeste de Angola pra poder você encontrar alguma coisa, que eles chamam de Crença do Povo Nativo ou Kimbandeira. Que não tem nada que se pareça. Tudo que tem em África nada se parece com o candomblé do Brasil, quer seja candomblé de ketu, candomblé de Angola ou jêje; não existe nada de semelhança.

Por fim, quando observamos o que foi efetivamente resgatado nos dois terreiros, percebemos que há um ponto em comum e outro divergente. O ponto em comum é com referência às divindades. Pois os dois sacerdotes disseram que resgataram alguns jinkisi que

⁶⁸ Sobre a relação do terreiro liderado por tata Katuvanjesi com sacerdotes angolanos, extraímos a seguinte notícia da revista eletrônica **Irohín**, noticiada em 09/06/07, às 09:47min45s. “No dia 30 de maio foi a vez do Inzo Ia Tumbansi receber a visita do Kimbanda Vúa Nludi acompanhado do Kimbanda (sacerdote angolano) Mokumoloji, procedente do Kuanza Sul, Angola (África), que conduziu no Tumbansi, o Luvembu (culto, na língua ritual) e “kuxikama” assentamento dos Ankixi (plural de mukixi – santo) Kitembu, Ngamba, Katende e Nvumbi. Ao chegar no Inzo Ia Tumbansi, em Itapeçerica da Serra, o kimbanda Mokumoloji pronunciou as seguintes palavras: ‘vim até aqui porque Xisuri Uanga permitiu e porque fiquei muito impressionado com as informações de que esta Inzo se preocupa em manter viva as tradições do culto fora da África, por isto estou aqui neste espaço sagrado abençoado por Nzambi’, disse”. Fonte <http://www.org.br/onl/new>, em 13 set. 2007.

não eram conhecidos aqui no Brasil e que, justamente por serem novos, não têm equivalência com as divindades do panteão ketu, como Karamusseco e Nganga. O ponto divergente é a questão do sistema oracular bantu, que se chama ngombu. Para se ter uma idéia, o ngombu é o similar bantu do jogo de Ifá dos yorubás.

Segundo tata Katuvanjesi, não é possível ter este tipo de sistema de adivinhação no Brasil porque nenhuma pessoa preparada para exercer esta função atravessou o Atlântico para trazê-lo. Contudo o mesmo sacerdote disse que alguns pais-de-santo da nação angola resgataram o ngombu. Tata Nkassuté é um destes religiosos. Ele nos disse que está tentando montar o ngombu, disse que este sistema oracular tem 210 peças e que ainda falta muito para conseguir montar.⁶⁹

No entanto, quando nos referimos ao termo “(re)africanização” nossos entrevistados divergiram de opinião. Mas ao mesmo tempo parecem estar afinados, pois os dois sacerdotes preferem usar o termo “tradicionalista bantu”, quando se trata de definir suas casas.

Para tata Nkassuté não é possível (re)africanizar um terreiro de candomblé e nem é essa a sua intenção.

A minha casa é um candomblé, porque é uma reunião de pessoas. É uma casa tradicionalista bantu, porque eu procuro cultivar as tradições bantu. Não vou reafricanizá-la, porque jamais alguém vai reafricanizar alguma coisa. Primeiro, porque a África [de hoje], não é a África ancestral. [...] não quero mudar a casa de ninguém, cada um vai sofrer as coisas pra mudar. Eu não quero mudar a casa de ninguém. Mudo a minha, que é a minha divindade que está contente. Tá me dando o que ela tá me dando.

No entanto, tata Katuvanjesi parece não se incomodar com a aproximação dos termos “(re)africanização” e “tradicionalista”, embora se utilize mais deste último para definir seu terreiro.

Eu chamo de Casa de Candomblé de Tradição Kimbundu-Kikongo. Nem angola, nem nada, porque aqui se fala a língua kimbundu e o kikongo, [que] foram as duas línguas [bantu] principais que vieram e ficaram pra você identificar os Ankixi e os Jinkisi, a definição da nossa casa é essa.

Ainda segundo este sacerdote, a denominação de que seu terreiro é (re)africanizado foi dada por uma “academicista”, como ele mesmo disse.

⁶⁹ Abordaremos a questão do resgate dos jinkisi e do ngombu e sua polêmica no capítulo seguinte.

Então, num trabalho de uma acadêmica da USP, Patrícia Marinho⁷⁰, hoje antropóloga, ela qualificou essa casa como um candomblé, a primeira casa de candomblé reafrikanizado bantu em São Paulo, e talvez do Brasil. Porque aqui têm muitas coisas que entram em choque com a Bahia. (TATA KATUVANJESI)

Diante de todas essas informações – tão novas para nós –, o que mais nos chamou a atenção, no que diz respeito à questão do resgate das tradições bantu, é que parece estar se delineando um novo tipo de relação entre a Bahia e São Paulo. Se antes os pais-de-santo paulistas (de todas as nações) tinham que ir à Bahia se iniciar, agora parece que, com a retomada da identidade étnico-religiosa bantu – iniciada, segundo os próprios entrevistados, aqui no sudeste –, estes mesmos religiosos estão indo à Bahia para levar as tradições às casas matrizes da nação angola, como expressado nas afirmações de tata Nkassuté e, em alguns momentos, por tata Katuvanjesi.

Neste sentido, essa “volta” à Bahia, para levar as tradições perdidas e resgatadas através dos livros, imprime-se como a principal característica e diferença da (re)afrikanização do candomblé nação angola-congo paulista (e do sudeste). Seguindo esta linha de raciocínio, concordamos com Frigério (2005), quando este diz que a (re)afrikanização é mais propícia em cenários da diáspora secundária – São Paulo, Rio de Janeiro, por exemplo – do que em cenários da diáspora primária – Bahia e Pernambuco.

Resta-nos agora discutirmos questões como: identidade (étnica?, religiosa?, ou étnico-religiosa?), tradições, sincretismo e o campo religioso, para ver como estes conceitos se articulam com as informações que temos sobre os adeptos da (re)afrikanização do candomblé angola-congo que entrevistamos.

⁷⁰ Tentamos entrar em contato com a antropóloga, mas até agora não foi possível.

Capítulo 5: identidades, tradições, sincretismos e o sub-campo religioso afro-bantu.

5.1 Construindo uma identidade.

A discussão acerca da busca da identidade religiosa do candomblé nação angola-congo sempre foi um ponto importante discutido entre seus adeptos. Já em 1981, no I Encontro de Nações de Candomblé, realizado na Bahia, o Sr. Esmeraldo Emetério de Santana, integrante de um dos terreiros angola mais antigos de Salvador, pedia que os pesquisadores “olhassem” com mais atenção para esta nação. Entretanto, atualmente, parece que essa preocupação tem se intensificado – pelo menos entre os angoleiros –, sobretudo, a partir da segunda metade dos anos 80 – segundo tata Nkassuté – ou da primeira metade da década de 1990 – conforme tata Katuvanjesi –, principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Acreditamos que esse “despertar” para uma “identidade bantu”, tenha se dado, em grande medida, por causa da mobilização de pais e mães-de-santo da nação ketu de São Paulo, ao empreender o seu processo de (re)africanização iniciado nas décadas de 1970/1980, o que fez com que essa nação, que já era (é?) a mais divulgada, aumentasse ainda mais o seu prestígio, tanto entre o povo-de-santo, como no meio acadêmico e entre os representantes do poder público.

Entretanto, muito mais do que uma identidade religiosa, os adeptos da (re)africanização da nação angola-congo (e talvez possamos incluir também os candomblecistas da nação ketu) buscam, na realidade, uma identidade étnico-religiosa termo que, como já dissemos no capítulo anterior, emprestamos de Ordep Serra (1995, p. 65).

Resolvemos utilizar essa expressão porque em nossas observações de campo, verificamos que os sacerdotes dos terreiros pesquisados definem a si próprios, seus rituais, e as suas divindades se reportando sempre a áreas geográficas e a grupos étnicos e lingüísticos ligados ao continente africano, como se fizessem parte de alguma etnia africana – no caso o grupo étnico bantu⁷¹.

⁷¹ Em última instância, pode-se dizer que a etnia *bantu* não existe como categoria para classificar um grupo como étnico. Pois este termo foi construído para poder dar conta da diversidade lingüística dos vários grupos étnicos que se fixaram na região Centro-Sul da África. Com o tempo, a palavra *bantu* foi utilizada como categoria étnica para designar todo aquele/aquela que provinha da região mencionada. E é com este sentido que a utilizamos em nossa discussão.

Daí que tata Katuvanjesi diz em uma passagem quando perguntamos a ele sobre a sua iniciação: “Eu fui iniciado no angola, e no angola estou até hoje”. Tata Nkassuté, parece ser mais objetivo em assumir uma “identidade étnico-religiosa”, pois em várias passagens de nossa conversa ele se posiciona como pertencente ao grupo étnico bantu, principalmente quando se refere à diferença entre as nações ketu e angola-congo, com frases do tipo:

[...] nós somos bantu cara! É diferente. Por isso é que eu tô falando pra você que eu tenho orgulho de ser bantu. [...] Por isso que eu falo pra você que jamais somos iguais ao povo yorubá. Não tirando nem o mérito deles, nem do povo jêje. Mas nós somos bantu, tenho orgulho de ser bantu. Deu pra perceber que [comigo] não tem esse negócio.

Outro motivo que nos leva a adotar essa expressão é que estes mesmos líderes se referem aos adeptos do candomblé nação ketu, às vezes como “os yorubás”, outras vezes como “os ketu”, nomes referentes a grupos étnicos e lingüísticos da África Ocidental.

Mas ao assumir uma identidade étnico-religiosa não significa que essas pessoas querem voltar ao estilo de vida das etnias as quais se reportam. Será que elas estão dispostas a viverem sem luz elétrica, água encanada, veículos motorizados e outras benesses da vida moderna, que ainda não chegaram em muitas das aldeias do norte/nordeste de Angola? Neste sentido podemos dizer que os sacerdotes entrevistados buscam uma identidade étnico-religiosa sem querer ser étnico.

O termo identidade é um dos mais polissêmicos e controvertidos dentro das Ciências Sociais, e foi considerado por Lévi-Strauss como “[...] o novo mal do século, uma miragem que não corresponde na realidade a nenhuma experiência”. (BARBU, 1980)⁷² Mas a identidade está aí, e há quem diga que ela constitui a marca dos nossos tempos. Ruben (1988), estudando os conceitos clássicos e contemporâneos de identidade, diz que, apesar de toda contradição, existe pelo menos um fator que permanece em todos os conceitos de identidade, que é a noção de “outro”. Neste sentido, pode-se dizer que o estudo da identidade é também o estudo da alteridade, da diferença e também da relação. É perante o outro que a identidade se afirma, é quando nos defrontamos com o diferente que tomamos consciência de nossa própria identidade.

Esta necessidade do “outro” para se identificar, nos leva à idéia de grupo étnico pensada por Barth (1998), e que tem na noção de fronteira étnica (*ethnic boundary*) sua principal argumentação para a definição do conceito.

⁷² Frase proferida por Lévi-Strauss, na abertura do Seminário Interdisciplinar *L'identité*. Citado por BARBU, Zevedei In: O conceito de identidade na encruzilhada. Anuário Antropológico, n. 78, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1980.

A noção de *ethnic boundary*, elaborada por Barth, marcou uma virada importante na conceptualização dos grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade. Num primeiro nível, ela volta a sublinhar que a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os atores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em um outro sistema social. (POUTIGNAT. P.; STREIFF-FENART, J., 1998, p. 152)

A manutenção das fronteiras não depende da permanência de suas culturas, elas são produzidas e reproduzidas pelos atores no decorrer das interações sociais. Logo, podemos pensar que as fronteiras étnicas são manipuláveis.

No Brasil colonial e imperial, a fronteira entre as diversas etnias africanas era mais claramente observável. Com o tempo os símbolos culturais de identificação foram perdendo progressivamente sua pertinência, e estas etnias (os bantu, os ijexá, os mina, os cabinda, entre outros grupos) “sumiram”. Surgiu então um novo grupo étnico, o dos “negros”. A partir dessa reconfiguração uma nova identidade surgiu, a “identidade negra” ou “afro-brasileira”, que está em discussão até hoje.

No entanto, com a (re)africanização dos terreiros estas fronteiras parecem estar reaparecendo novamente com mais força, pelo menos no que diz respeito ao legado religioso africano. Pode-se perceber a idéia de fronteira étnica entre os angoleiros e os adeptos da nação ketu, quando estes fazem uso de simbologias religiosas como: nomes de divindades, maneiras de tocar os atabaques, mitos referentes às divindades, língua ritual, procedência do grupo que, supostamente, teria trazido o culto ao Brasil, etc. Ao demarcar a fronteira entre quem é bantu e quem não é, estes religiosos parecem concordar com Bastide (1971, pp.46-47), quando o autor diz que “em geral, cada seita conservou a tradição étnica de seus fundadores”.

Muitos autores pensam os conceitos de etnicidade e etnia, partindo de diferentes bases teóricas⁷³. O conceito de etnia foi pensado por Vacher de Lapouge no século XIX, mas o termo etnicidade é relativamente novo. No entanto, devido às suas pretensões universais, concordamos com Hofbauer (1997, p. 180), quando ele diz:

De modo semelhante ao uso feito dos outros dois grandes conceitos históricos – “raça” e “cultura” –, a antropologia parece incorrer nos mesmos “vícios” em relação à “identidade” [etnia e etnicidade]: quase todos os

⁷³ Ver: Poutignat & Streiff-Fenart, 1998.

pesquisadores usam o conceito, mas poucos se preocupam em defini-lo de maneira precisa [...]

Aceitando-se a premissa de que os adeptos dos terreiros (re)africanizados da nação angola-congo buscam não apenas uma identidade religiosa, mas uma identidade étnico-religiosa, podemos então nos perguntar com qual idéia de identidade pretendemos pensar esta nação.

A noção de “identidade contrastiva”, que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) desenvolve, ao tentar dar conta do processo de “identificação étnica” entre algumas etnias indígenas do Mato Grosso, talvez seja a mais apropriada para podermos analisar a (re)africanização empreendida pelos adeptos do candomblé angola-congo. Apoiando-se em Barth (1998), o autor assinala que:

A identidade contrastiva parece se constituir na essência da identidade étnica, i.e., à base da qual esta se define. Implica a afirmação do *nós* diante dos *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ela se afirma “negando” a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada. (OLIVEIRA, 1976, pp.5-6) (grifo do autor)

Todo grupo humano tem o seu ponto referencial que o diferencia de outros grupos. Considere-se aqui que se pode ultrapassar o âmbito da identidade étnica e pensar com Barth (1998) que, rompendo com a idéia de identidade vinculada à cultura e, principalmente, ao fator biológico, pensa os grupos étnicos como um tipo de organização social (*organization type*), cujo traço fundamental é a atribuição étnica.

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 1998, pp.193-194)

A idéia de auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria étnica é uma das mais importantes características da moderna teoria da identidade social, ou seja, a definição de si mesmo como pertencente ou não a um grupo. Se agora o sentimento de pertença a um grupo passa pela auto-atribuição, fatores subjetivos devem fazer parte deste

contexto. Isso significa que a identidade é uma interação entre o eu e a sociedade – o subjetivo e o objetivo –, do interior da pessoa, de seus valores, idéias, crenças e também de suas ideologias.

A posição ideológica e política – uma vez que a busca por uma identidade pode ser pensada como uma ideologia e um posicionamento político do grupo – fica clara quando nossos entrevistados se referem à questão do legado cultural bantu no Brasil para fundamentarem seus argumentos de que o candomblé nação angola-congo é tão tradicional quanto o ketu. Tata Katuvanjesi disse em entrevista que:

[...] o brasileiro nem se apercebe o kimbundu e o kicongo tão presentes no português vernacular brasileiro. Que o brasileiro nem se apercebe que a maioria dos falares brasileiros é de origem bantu. Por exemplo, as palavras: nega é banto, quitanda, muleque, que quer dizer grito. Ginga, samba, Zumbi.

Seguindo a mesma linha de argumentação, tata Nkassuté lança mão de outros argumentos para provar a importância da cultura bantu para o Brasil. Segundo este pai-de-santo, até mesmo gestos com a boca, com os olhos, são um legado da cultura bantu.

Nós somos homens da floresta. A gente sente cheiro das coisas. A gente faz assim (o sacerdote faz uma virada de cabeça, como quem quer escutar algo, mas não consegue), não é? Não é um costume... De repente você quer escutar as coisas e você faz assim (novamente a postura de quem quer escutar algo). Você sabia que os gestos são bantu? Quando você faz assim (fazendo estalos com a boca ao mesmo tempo em que balança a cabeça negativamente), isso é bantu. Quando faz assim (pigarreando como se não estivesse gostando do que está vendo ou ouvindo). Quando você entorta a boca, você não gostou de um negócio, tudo isso é bantu. Você sabia ou não? [...] Nós somos bantu e ao mesmo tempo nós somos índios. (TATA NKASSUTÉ)

A idéia de pensar a identidade social como uma ideologia nos permite entender melhor não só as identidades étnicas, mas toda e qualquer identidade social (religiosa, política, cultural). A noção de identidade nos remete à idéia de que ela é uma construção, e como tal, se faz em função de objetivos, expectativas, anseios, que são partilhados pelo grupo.

Outro aspecto da identidade social é que ela parece se configurar também na idéia de grupos inclusivos. Se olharmos “de fora” os adeptos das religiões afro-brasileiras, perceberemos que eles ao reivindicarem seus direitos – como, por exemplo, o direito de fazer suas oferendas, fazer sacrifícios animais, de bater os atabaques, etc –, aparecem de uma maneira unificada, como um grupo homogêneo, embora saibamos que por trás dessa

unificação existe o candomblé, a umbanda, o xangô, o batuque, o tambor de mina e outras religiões, que tem sua própria identidade como sub-grupo. Mas há um interesse comum que os liga e que os faz se unirem para a formação de um novo grupo com uma identidade religiosa comum, a dos adeptos das religiões de origem africana.

Relacionando com mais propriedade identidade e religião, Cohen (1978 apud Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p. 162) dirá que o que diferencia a identidade étnica das outras identidades sociais (religiosas ou políticas) é que aquela “[...] tem uma orientação para o passado e tem sempre uma ‘aura de filiação’”. Entretanto, não percebemos esta diferença, apontada por Cohen (1978), entre os adeptos da (re)africanização da nação angola-congo, uma vez que uma das marcas desse grupo religioso é a sua constante referência ao passado mítico bantu e não aos bantu na atualidade, por isso, podemos falar de identidade étnica-religiosa.

Segundo muitos estudiosos da identidade (Barth, 1998; Cohen, 1978; Oliveira, 1976), existem algumas dimensões simbólicas que podem ser utilizadas para identificar um grupo como étnico: a língua, a religião, o território, etc.

[...] não justamente para nelas buscar critérios de definição, mas como recursos que podem ser mobilizados para manter ou criar o mito da origem comum. Embora determinados atributos culturais (como a língua) estejam em melhor posição para serem nisso utilizados, nenhum pode merecer o crédito de uma validade universal e essencial para a identificação étnica. (BARTH, 1998, p. 163)

A respeito da dimensão dos símbolos como identificação de um grupo, nossos entrevistados fazem uso da língua para poder se identificar enquanto um grupo étnico-religioso. Neste sentido tata Katuvanjesi é incisivo ao utilizar a língua como principal símbolo agrupador para estruturar a identidade dos adeptos da nação angola-congo. Inclusive o próprio sacerdote nos disse, e pudemos verificar na ocasião do evento, que o principal objetivo do ECOBANTO (Encontro Internacional de Cultura de Tradição Bantu) era discutir a questão das línguas de origem bantu.

[...] eram cânticos e rezas que falavam uma outra língua, né? E tudo o que se tem na Bahia você só se reporta à questão orixá, e se você se reportar à questão orixá, você está se reportando à tradição yorubá-nagô. Mas a língua não batia, né? E um povo você identifica ele pela língua. A língua é a identidade de um povo. E isso começou a nos (pais/mães-de-santo do candomblé angola) preocupar já lá no meu estado de origem. (TATA KATUVANJESI)

Para ilustrar a importância da língua como grande símbolo da identidade étnico-religiosa de seu grupo, tata Nkassuté nos apresentou a seguinte reza:

Kelele, kelele, kelele
Relampejou
Pelo cálice, pela hóstia
Relampejou

Em seguida, o mesmo pai-de-santo dá a seguinte explicação:

Pô não é... isso eu não precisava ter feito santo pra aprender. Isso não é tradição dos meus antepassados. Porque eu vou cantar turimba⁷⁴? Então..., mas você fala assim: Ah, fulano vai... “O que é que você vai cantar?” Vou cantar no meu dialeto (na língua da minha nação) bantu, e só vamos conversar lá dentro [do barracão] no meu dialeto bantu. [E aí você me pergunta] “Como é que você vai fazer isso, você sabe?” [E eu te respondo] “Não. Porque eu não sei tudo”. Aí tivemos que estudar o dialeto. (TATA NKASSUTÉ)

5.2 Tradição e sincretismo na construção da identidade afro-bantu.

A tradição é um tema constantemente vinculado à questão das identidades sociais, sobretudo as religiosas. Pois, conforme os sacerdotes entrevistados, a opção pela (re)afrikanização (ou Tradicionalismo bantu) é um dos pilares da nação angola-congo para reaver seus conhecimentos. Para os pensadores da identidade, muitas vezes os grupos “inventam” tradições para poderem sobreviver culturalmente.

O fato de que numerosos grupos, que se consideram atualmente como grupos étnicos, não tinham nenhuma consciência da sua identidade comum há apenas um século atesta que a continuidade com o passado é sempre estabelecida por processos criativos, como Hobsbawm & Ranger (1983) mostraram-no a propósito da “invenção das tradições”. Que uma identidade étnica seja sempre de um certo modo criada ou inventada, não implica por isso que seja inautêntica ou que os atores que a reivindicam possam ser taxados de má-fé. (BARTH, 1998, p.165)

O termo tradição já foi discutido por muitos autores. Entre eles, Borheim (1987) pensa a tradição juntamente com a noção de ruptura, numa esfera mais filosófica. Se para Giddens (2000) este termo está relacionado com o contexto da globalização e da modernidade, para

⁷⁴ Segundo tata Nkassuté a expressão “turimba” é utilizada para identificar quando alguém canta numa mistura de português com alguma língua africana ritual (yorubá ou bantu).

Hobsbawm & Ranger (1997) a tradição está no âmbito das invenções. A idéia de invenção das tradições é aplicada por Teixeira (1999), ao analisar os terreiros de candomblé fluminenses. Entretanto, Pereira & Gomes (2001), apoiados nas idéias de dois autores africanos⁷⁵, esclarecem-nos que tradição e evento (os conhecimentos, os rituais, os ensinamentos, etc.) são termos diferentes e que muitas vezes são apresentados como sinônimos. Para nossa discussão utilizaremos este termo na acepção de Hobsbawm & Ranger (1997). Isso não significa que os demais autores eventualmente não possam ser chamados a participar desse debate.

Segundo Giddens (2000, p. 49) “As raízes lingüísticas da palavra ‘tradição’ são antigas. A palavra inglesa *tradition* tem origem no termo latino *tradere*, que significa “transmitir”, ou “confiar algo à guarda de alguém”. Logo, a utilização do termo tradição no sentido de transmissão de algo de uma pessoa para outra não está equivocado. A questão da tradição, como na acepção acima, é um dos pontos centrais e determinantes – nas conversas entre o povo-de-santo – para designar se uma nação de candomblé (ou um terreiro) é mais ou menos prestigiada do que a outra.

Em nossas idas a campo, percebemos que os sacerdotes da nação angola-congo de São Paulo, embora façam algumas críticas aos terreiros mais antigos de Salvador, ao mesmo tempo fazem referências a essas casas como “tradicionalis”. Eles se preocupam em vincular-se a estas casas, como se a filiação aos terreiros da Bahia também tornasse as casas paulistas tradicionais. Este tipo de postura – a questão da legitimidade – parece acontecer também, como mostramos no capítulo anterior, com alguns terreiros paulistas (re)africanizados da nação ketu. Para ilustrar nossa argumentação, extraímos um trecho da entrevista concedida por tata Katuvanjesi, em que o sacerdote discute a relação entre a busca da identidade e a manutenção dos conhecimentos:

Mas agora o que [os pais/mães-de-santo de] São Paulo ainda sofre, é que tem que pedir a benção à Bahia, em virtude de lá ser o papado do candomblé, o Vaticano do candomblé, a Roma Negra do candomblé. Se, por um lado a Bahia conserva uma tradição, por outro a Bahia cria uma impossibilidade de um avanço da busca da identidade do povo de candomblé de nação angola-congo.

Tata Nkassuté também parece preocupado com a questão da filiação aos terreiros baianos quando diz que conheceu um senhor que tinha sido iniciado no terreiro do Tumba Junçara. “Ele era filho legítimo de Ciriaco, o homem que fundou o Tumba Junçara, e me

⁷⁵ ACHEBE, Chinua (1979); AGUESSY, Honorat (1980).

ensinou as tradições do Tumba Junçara. Foi quando eu tomei a segunda obrigação numa casa de angola”. Em outro momento o sacerdote cita o nome de algumas sacerdotisas que comandam os terreiros angola-congo mais antigos do Brasil, que obviamente estão na Bahia.

Tenho amizade com todas as casas de angola, as primeiras (Tumba Junçara, Bate Folha, Inzo Tumbensi) de Salvador, com Tatas, com Nenguas [...] Inzo Tumbensi, mametu Lembamuxi; Bate Folha, mametu Guanguacessi; Tumba Junçara, mametu Messoegi.

Se aceitarmos a idéia de tradição como sinônimo de antigo, de algo que vai nos dar respaldo ao evocar o seu nome, nada parece mais apropriado do que ser filiado a um terreiro de candomblé baiano, que as pessoas não sabem nem a data da sua fundação, como nos disse tata Katuvanjesi, a respeito do terreiro Inzo Tumbensi, local onde se iniciou.

Porém, nem tudo o que é considerado tradicional está associado a um passado longínquo, pois como diz Giddens (2000, p. 48) “Muito do que supomos tradicional, e imerso nas brumas do tempo, é na verdade um produto no máximo dos últimos dois séculos, e com freqüência é ainda mais recente”. Logo, pode-se pensar a tradição como um produto da modernidade.

Seguindo as idéias de Borheim (1987), podemos dizer que os conceitos opostos costumam atrair-se. Toda realidade seria entendida a partir da oposição dos contrários: continuidade e descontinuidade, estaticidade e dinamicidade, tradição e ruptura. Um não pode viver sem o outro. Neste sentido, quando pensamos a tradição, implicitamente, evocamos a ruptura.

Esta idéia de transformação contínua, que também está na base do significado de tradição discutido por Pereira & Gomes (2001), leva-nos a pensar este conceito como algo inventado ou construído. Segundo Hobsbawm & Ranger (1997, p. 9), entende-se tradições inventadas como:

[...] 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.

Creemos que a noção de invenção das tradições seja um outro termo importante para analisarmos a questão da (re)africanização empreendida pelos angoleiros e angoleiras, pois os elementos que estão sendo introduzidos nos terreiros pesquisados não existiam há menos de

30 anos no Brasil. São símbolos culturais bantu característicos dos povos do norte/nordeste de Angola, os cultos aos jinkisi, que são chamados de Crença do Povo Nativo ou Kimbandeira.

Como exemplo, citamos a polêmica questão do método de adivinhação, que nas religiões afro-brasileiras é representado pelo jogo de búzios, mas que tata Nkassuté e outros sacerdotes da nação angola-congo estão tentando substituir pelo ngombu, que é o método de adivinhação dos povos bantu que habitam o norte/nordeste de Angola. Eduardo Santos (1969, p. 430) dissertando a respeito do adivinho (nganga) e do ngombu diz:

De um modo geral, no Noroeste de Angola, o adivinho, no desempenho da sua função, utiliza o chamado *ngombu*, uma pequena quinda com objetos, dos mais variados e excêntricos que a mente africana é fértil de engendrar: o *bom* adivinho, lá em África, não faz questão nem da qualidade nem do número das peças divinatórias. (grifos do autor)

A implantação e a utilização do ngombu é um dos muitos pontos de conflito entre os pais e mães-de-santo da nação angola que são adeptos do que chamamos de (re)africanização.

Tata Katuvanjesi não concorda com a substituição do jogo de búzios pelo ngombu, porque, para ele, não é possível (ainda) tê-lo no Brasil. “O ngombu na realidade não atravessou o Atlântico [...] hoje está todo mundo cheio de ngombu aí [...]”.

Ainda a respeito deste sistema oracular, perguntamos a tata Katuvanjesi se ele não achava possível trazer este método de adivinhação para o Brasil, e o sacerdote disse: “Seria possível trazer, agora quem vai atravessar o Atlântico com esse jogo? E quem vai ser preparado? Pode sim, eu acho possível”. Então perguntamos sobre a possibilidade de alguém ir até a África bantu para ser preparado, e ele disse: “Não. Tem que ser preparado aqui, atravessar pra cá, pra quem detêm o conhecimento plantar aqui”.

Resolvemos ouvir nosso outro entrevistado (tata Nkassuté) sobre a questão dos métodos de adivinhação, e o sacerdote disse:

Não pensa que o nosso método de adivinhação são os caurís, os búzios do povo yorubá não. Chama-se ngombu. Você sabe onde é que tá as nossas coisas que a gente conseguiu. A gente não, eu! É como eu falo pra você, eu falo de boca cheia em qualquer lugar do Brasil que você chegar, eu resgatei os ngombu, que são brinquedos de criança.

Diante dessa afirmativa, perguntamos a tata Nkassuté como ele fez para resgatar o ngombu, e o sacerdote disse que copiou as peças deste método de adivinhação das fotografias dos livros que encomenda da Europa. Em visita ao seu terreiro tata Nkassuté nos mostrou as

peças que compõe o ngombu, mas não deixou fotografar. Por isso, resolvemos colocar no final de nossa discussão três fotos (reproduzidas de um livro) deste sistema oracular.(VER ANEXO)

Tata Nkssuté explica o ngombu da seguinte maneira:

Não tem aquele brinquedinho que você enrola pra lá, e depois enrola pra cá. Aquilo é um ngombu, aquilo é um método de adivinhação. Se a gente tivesse no barracão eu ia te mostrar Você segura ele aqui, a única diferença é que ele tem uma bolinha aqui assim, e aqui eles fizeram um negocinho gozado, você leva na pessoa e vai fazendo coisa e ele vai fazendo assim. Aí ele enrola pra cá, aí ele lê a adivinhação por aquele instrumento. Não tem aquele que você aperta e que vai lá na frente assim? Aquela coisinha? Aquilo é um ngombu, é um método de adivinhação. Peteca, que as pessoas falam que é portuguesa, é um ngombu, é um método de adivinhação. O cesto de ngombu tem 210 peças, eu consegui reproduzir algumas. Então, quer dizer, essa é a nossa adivinhação.

Para fazer uma comparação e tentar esclarecer melhor a dinâmica deste método de adivinhação, citamos uma passagem – um pouco longa, mas importante – em que Eduardo dos Santos (1960, p.158) descreve as peças de adivinhação do ngombu:

Sentado no chão, começa o táhi (adivinho) por engolir uma beberagem, água agitada num copo, o ‘musenge uá sopo’ (copo do remédio), que tem dentro ‘pemba’ (pó branco), uns pedaços de ‘muehe’ (Hymenocardia acida Taul [planta utilizada para tratar diarreia e disenteria]) e de ‘mutete’ (Swartzia madagascariensis Desv.[planta utilizada no tratamento de malária]). Em seguida, tira ‘mukúndu’ (pó vermelho) do ‘mulêmbu’ (pequena cabaça cortada em forma de copo) e põe dele um pouco no bordo do ‘ngômbu’, à frente e atrás e na base dum chifre de ‘kai’ (Sylvicapra grimmia [espécie de antílope africano]), que é o ‘kapele’ (peça de adivinhação) por excelência; pega dum pouco de ‘pemba’ (pó branco), entre os dedos da mão direita, e esfrega o ‘mukátchi ká pemba’ (meio da pemba), entre o ‘rísu riá ngômbu – kúnji’ (olho do ngômbu – macho) e o ‘rísu riá ngômbu – tchiuhó’ (olho do ngômbu – fêmea) e a parte oposta do chifre de ‘kai’ (antílope africano), onde colocou ‘mukúndu’ (pó vermelho); toma o ‘lusângu’ (singular de sângu = guizos feitos quase sempre de uma ou mais pequenas cabaças, ou do mesocarpo seco do fruto do muanzenze e um pequeno cabo de madeira) e abana-o ao mesmo tempo que numa arenga quase sem fim pede dos ‘táhi’ (adivinho) antigos, do Muachiânvua, do Tchingúri, etc; tira do ‘sáku riá mukúndu’ (um pedaço de pele de myionax sanguineus [árvore de caule vermelho]) um pouco desse caulino e pulveriza todos os ‘tupele’ (plural de kapele [peças de adivinhação]). Depois, ‘peneira’ o ‘ngômbu’ até apontar ao ‘ulôngu’ (?) aquele dos ‘tupele’ (peças de adivinhação) que desejar... De vários ngômbu conseguimos a explicação dos seguintes ‘tupele’.⁷⁶

⁷⁶ A partir da página 158 até a página 174 de sua obra Eduardo dos Santos vai descrever 84 dessas peças de adivinhação.

Outro símbolo religioso introduzido pelos sacerdotes é o culto às divindades dos povos bantu do norte/nordeste de Angola. Perguntamos a tata Nkassuté quantas divindades existem no panteão bantu, se eram 16 ou mais, e ele nos disse que são centenas e não dá para cultuar todas.

Não, não dá. Você não consegue cultuar todas. No Brasil chegaram algumas conhecidas né. Bantu chegou... Chegaram algumas conhecidas também e chegaram, por exemplo, outras que tão chegando agora, por exemplo, Nkukualunga. Você já viu “O Pensador”, aquela que tá abaixadinho em pose de pensador, aquele lá é Nkukualunga. Aquele é a terceira pessoa de Nzambi Mpongu, ele não é o Pensador, ele é a Sabedoria. Nkukualunga. Então, é a terceira pessoa de Nzambi. Este culto eu resgatei. Hoje aparece pai da matéria em todos os lugares, mas há 20 anos você ouvia falar em tradição bantu?

Fizemos a mesma pergunta a tata Katuvanjesi, e o sacerdote nos disse que até o próprio povo-de-santo da nação angola desconhece as divindades do panteão bantu, porque são entidades recentes em terras brasileiras.

[...] Nzinga Lumbondo e existe também muitos santos, muitas entidades do panteão afro-religioso bantu que nem o próprio angoleiro conhece. Por exemplo, o povo não conhece Kianda, o povo não conhece! Nzinga Lumbondo, até bem pouco tempo não se conhecia Nzinga Lumbondo [...] Mutajinji, que é uma caçadora, e existe uma infinidade, que no momento eu não me lembro.

Ainda segundo o líder do Inzo Tumbansi, existem muitas divindades bantu que não têm comparação no panteão ketu. Assim como tata Nkassuté, tata Katuvanjesi disse que estas entidades são cultuadas, mas as pessoas não são possuídas por elas.

Elas são cultuadas, porém sem entrar no estado de possessão. Nem transe, nem possessão. Karamusseco, Nganga, também são entidades que não têm semelhança. Fazem algumas comparações, mas são comparações, meramente absurdas. (TATA KATUVANJESI)

Em conversa informal com tata Katuvanjesi, perguntamos a ele como estas divindades vêm para o Brasil para serem cultuadas em seu terreiro, e o sacerdote disse que tem um amigo dele, kimbanda (sacerdote na língua kimbundu) na região do Kuanza Sul, em Angola, chamado Mokumoloji, que traz a representação – nkisi, orixá e vodun, segundo o povo-de-

santo não tem imagem – e faz o assentamento dos jinkisi, somente então estas divindades estão prontas para serem cultuadas em solo brasileiro.

Um ponto importante nesta questão do resgate dos ensinamentos é que a noção de sincretismo sofrerá aí uma reformulação. Ferretti (1995), em estudo realizado na Casa das Minas, no Maranhão, vai trabalhar com várias noções de sincretismo: paralelismo, justaposição, adição, alternância, fusão, convergência. Canevacci (1996) trabalhará a noção de sincretismo como sinônimo de justaposição, mas numa perspectiva mais cultural.

De nossa parte assumiremos o termo fusão para poder pensar a aproximação entre o candomblé e a umbanda. Porque entendemos que a umbanda teria fundido os elementos do candomblé com o catolicismo. Assim, na umbanda se cultuam entidades brasileiras – os caboclos, os preto-velhos, linha de cigano – divindades africanas – Yemanjá, Ogun –, e reza-se para os santos católicos São Miguel Arcanjo, São Benedito, sem nenhum problema.

A respeito do culto aos caboclos⁷⁷, os dois sacerdotes entrevistados dizem que os cultuam e fazem festa para estas entidades uma vez por ano. Outro fator relevante a ser destacado, é que a maioria dos pais e mães de santo paulistas passaram pela umbanda.

Tata Katuvanjesi fala da importância dos caboclos e preto-velhos e denuncia que os próprios adeptos do candomblé angola discriminam as entidades da umbanda.

O que acontece é que a festa do nkisi é uma e a festa do caboclo é outra. Porque caboclo o que eu considero da importância do caboclo, é que eles são os nossos verdadeiros ancestrais brasileiros, eles não são espíritos malignos, espíritos que possa você despachar. E o caboclo é de fundamental importância, o caboclo na casa de candomblé é como se fosse o mensageiro, ele tem essa função também, de mensageiro, e tem função também de guardião. (TATA KATUVANJESI)

Mais à frente, o mesmo sacerdote fala sobre a discriminação:

As pessoas têm aquele preconceito, aquela discriminação de forma camuflada. Na realidade ele discrimina e cria um preconceito contra o caboclo, quando na realidade ele (o caboclo) está no fundo da casa. Uma aldeia, uma palhoça, onde ele cultua um Sultão das Matas, um Ubirajara, um Gentilero, um Boiadeiro, e assim por adiante. É igual a questão do preto velho. Há uma discriminação, um preconceito contra o preto velho, quando na realidade o cara tá lá. Ele é de candomblé, mas toda sexta-feira ele tá dando o preto velho dele, dando Tranca Rua dele, dando um Tiriri, um

⁷⁷ O culto ao caboclo tem a ver com a questão de se cultuar a entidade da terra onde se está instalado. Em África, devido aos constantes deslocamentos, as etnias, sobretudo os bantu, se preocupam em cultuar a entidade que toma conta da localidade em que estão, porque acreditam que sem essa permissão nada pode ser feito no local. Para os adeptos do candomblé angola-congo, os caboclos são os antepassados dos indígenas brasileiros, por isso devem ser cultuados.

Marabô, isso acontece, isso comumente se vivencia isso por aí. (TATA KATUVANJESI)

A questão do sincretismo fica clara quando tata Katuvanjesi diz que em seu terreiro não há problema em cultuar entidades da umbanda, porque a pessoa já veio da umbanda com essas entidades e porque é bom para o “respirar espiritualizado do ancestral”. Entretanto o sacerdote ressalta que não se pode misturar entidades com nkisi.

Aqui nesta casa, por exemplo, têm pessoas que vieram, que são oriundas da umbanda e que vieram com essas entidades. E quem sou eu para mandar essas entidades embora, se ela já veio com o próprio médium dele, o próprio cavalo? Como é que eu posso dizer a um Preto Velho, a uma Pomba Gira, a um Tranca Rua, um Caveirinha, pra ele nunca mais incorporar no cavalo dele, no médium dele? Pode terminar prejudicando aquela pessoa. Então eu tenho que respeitar essas coisas. Eu concilio o pensamento africano com o pensamento afro-brasileiro e respeito todas as manifestações. (TATA KATUVANJESI)

A fala de tata Nkassuté vai ao encontro do que disse tata Katuvanjesi. O sacerdote também diz que respeita e cultua os caboclos, e que eles são importantes para a nação angola-congo. “Eu ainda cultuo uma divindade, que eu trouxe ela da umbanda, que é um índio. Ele chega lá no barracão uma vez por ano e recebe uma festa muito grande, porque pra mim é um prazer de ser brasileiro”, diz tata Nkassuté

A fala de nossos entrevistados expressa bem a questão da invenção da tradição, do resgate de conhecimentos para estruturar o culto angola no Brasil e torná-lo tão tradicional quanto os outros cultos. Mas também expressa uma posição ideológica de poder escolher o que vai ser resgatado – o ngombu, os novos jinkisi –, o que vai ser abandonado – a língua portuguesa e os santos católicos –, e o que vai ser preservado –, o culto ao caboclo.

Mas acreditamos com Hobsbawm & Ranger (1997), que não é porque uma tradição foi inventada, que ela é menor ou menos valiosa do que as tradições desenvolvidas em grupos fechados. Mesmo porque em algum momento todas as tradições já foram inventadas.

Mas porque as pessoas, os grupos humanos, inventam tradições? Segundo os autores citados acima, estas transformações ocorrem:

“[...] quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade [...] Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta”. (HOBSBAWM & RANGER, 1997, pp.12-13)

Seria este o motivo pelo qual os adeptos da (re)africanização do candomblé angola-congo buscam suas “raízes”? Em nossa discussão, as falas de nossos interlocutores parecem apontar para razões como: legitimidade frente às outras nações, prestígio, visibilidade e, principalmente, manutenção dos conhecimentos e do legado cultural bantu na atualidade. Como diz Teixeira (1999, p. 131)

Assim, tradições (sejam elas religiosas ou não) devem ser consideradas como algo inventado, isto é, como um conjunto de práticas atualizadas em função de uma continuidade do passado [...] comportando também adaptações no intuito de conservar alguns costumes ou complexos simbólicos em condições novas.

Sobre a questão do resgate dos ensinamentos, os dois sacerdotes dizem que muitas vezes foram (e ainda são) desacreditados pelo que fazem. Tata Katuvanjesi nos disse:

Aí, nesses meus intentos, em busca da identidade bantu, eu sou taxado de maluco, louco, invencionice. Como é que eu vou inventar coisa pro ancestral? O ancestral me mata! Eu fui feito sim no candomblé de angola orixalizado, mas procuro na medida do possível adequar ele a uma questão real.

Tata Katuvanjesi também nos disse que já foi chamado de charlatão e acusado de inventar outro culto. “Então, antigamente eu falava sozinho. Eu fui tachado de louco, [disseram] que a minha casa ia esvaziar, que não ia ficar ninguém certo”.

Contudo os pais-de-santo entrevistados parecem bem seguros ao evocar estes eventos (os resgates) como uma verdade que colocará o candomblé nação angola-congo “em seu lugar de direito”, onde outras alternativas – a não ser o Tradicionalismo – estão fora de cogitação. Estes religiosos parecem se posicionar como guardiães (feiticeiros, sacerdotes, sábios) de uma religião/cultura que está se perdendo. Conforme Giddens (2000 p. 52):

Guardião não é o mesmo que especialista. Eles conquistam sua posição e poder graças ao fato de serem os únicos capazes de integrar a verdade ritual da tradição. Somente eles são capazes de decifrar os verdadeiros significados dos textos sagrados ou dos outros símbolos envolvidos nos rituais comunais.

Esta postura de guardião fica expressa quando tata Nkassuté se coloca como o iniciador do resgate das tradições bantu. Ou mesmo quando tata Katuvanjesi diz que seu terreiro é o primeiro (re)africanizado do Brasil.

Por outro lado, a idéia de que possa existir um guardião das tradições, um zelador dos conhecimentos, bem como a luta por visibilidade e legitimidade, leva-nos a pensar em Bourdieu (1992) e a sua teoria do campo religioso. Será que podemos dizer que existe um campo (ou sub-campo) religioso bantu (re)africanizado brasileiro? Se existe, qual a sua configuração, como ele se expressa em relação aos demais campos religiosos?

5.3 O campo religioso brasileiro e o sub-campo (re)africanizado bantu.

O conceito de campo cunhado por Bourdieu (1992) nos ajudará a pensar este sistema de relações de oposição, aliança e concorrência que se travam entre os terreiros (re)africanizados e sua jornada de resgate dos ensinamentos. Seguindo a linha de pensamento de Bourdieu (1992), podemos dizer que um campo religioso seria um “espaço” onde algumas forças/idéias se atraem e se retraem formando relações de concorrência, aliança, oposição e conflito entre os religiosos do grupo; e relações entre os especialistas e os leigos que consomem os produtos religiosos.

No modelo proposto por Bourdieu (1992) – apresentado por Lépine (2005) –, cabe à igreja a administração e o monopólio dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens e serviços religiosos, impedindo, portanto, o acesso do leigo aos textos sagrados, aos instrumentos de culto e, principalmente, aos sacramentos. Na era colonial brasileira a agência religiosa que ocupava este posto era a igreja católica, o saber e exercício religiosos eram privilégios exclusivos desta instituição, preparada especialmente para essa atividade, possuidora de um conhecimento refinado, de alta qualificação. A igreja católica como detentora do capital religioso:

Negou, sistematicamente, a existência de outras religiões no território brasileiro, as quais foram rotuladas de heresias ou de práticas de feitiçaria, como foi o caso das primeiras religiões afro-brasileiras, os calundus. Naquele tempo, pois, apenas duas posições no campo religioso estavam preenchidas. (LÉPINE, 2005, p. 122)

No contexto brasileiro a figura do profeta foi interpretada pela vinda das primeiras denominações protestantes já no século XX, e a figura do feiticeiro ficou relegada às religiões afro-brasileiras, marginalizadas desde o começo.

O profeta e o feiticeiro se aproximam em suas atividades, na medida em que exercem o ofício do sagrado fora das instituições religiosas para garantir o sucesso de seu

empreendimento. Precisam, então, adquirir capital religioso – corpo de conhecimentos sobre determinada religião – pela conquista, através de sucessivas demonstrações de competência mágica e religiosa.

Pode-se dizer que este era o modelo do campo religioso brasileiro que vigorava até 1950, quando, a partir desta década, as religiões afro-brasileiras começaram a “incomodar” a igreja católica que passou a persegui-las com mais afinco e a classificá-las como religiões do demônio. A rusga entre as religiões afro-brasileiras e a igreja católica durará até os chamados “anos 80”, quando as religiões protestantes (pentecostais e neopentecostais) começam a crescer e a ganhar adeptos – tanto do catolicismo, quanto das religiões afro –, reorganizando o campo religioso brasileiro. Isso nos leva a crer que o modelo teórico de campo, pensado por Bourdieu (1992), pode ser bem amplo e sofrer alterações dependendo da época e do contexto em que se aplica.

Atualmente, a igreja católica ainda detém a maioria dos fiéis, mas se mostra preocupada com o “fenômeno evangélico”. Segundo Prandi⁷⁸, em 2000, a igreja católica tinha cerca de 73,7% de fiéis, os protestantes 15,4% (crescimento de 16% nos últimos dez anos), os sem religião 7,3% e as religiões afro-brasileiras 0,3%. Neste sentido, podemos nos perguntar, juntamente com o sociólogo Antonio Flavio Pierucci, em palestra ministrada na TV Cultura, em agosto de 2007, onde está o pluralismo religioso brasileiro, uma vez que, somando-se católicos e protestantes obtêm-se 89,1% de cristãos. Por outro lado, podemos perguntar também se é viável considerar como participantes do mesmo *ethos* religioso adeptos de denominações tão díspares como, por exemplo, as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), com pensamento e ações totalmente diferentes.

No entanto, apesar da diminuição no número de fiéis entre as religiões afro-brasileiras:

O candomblé – pelo menos as vertentes tradicionalistas e africanizadas – estão escapando do lugar que o modelo de Bourdieu (1992) atribui ao feiticeiro, e, liderado por uma elite de sacerdotes intelectualizados, está tentando conquistar o status de legítima religião brasileira. (LÉPINE, 2007 no prelo)

Conforme estudo de Mello (2004)⁷⁹, o sub-campo religioso dos candomblés (re)africanizados da nação ketu é formado por algo em torno de 12 terreiros. Já o sub-campo

⁷⁸ PRANDI, Reginaldo. *As religiões afro-brasileiras e seus seguidores*. Porto Alegre, PUC, Civitas, Revista de Ciências Sociais, 2003, v.3, n.1, pp.15-34.

⁷⁹ MELO, Aislan Vieira de. *A voz dos fiéis no candomblé “reafricanizado” de São Paulo*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2004.

da nação angola-congo (re)africanizada, segundo prévio levantamento, não comporta mais do que 09 ou 10 templos, embora acreditemos que este número possa ser maior.

Para nosso propósito estamos chamando de sub-campo um conjunto de terreiros que têm empreendido ações conjuntas, no intuito de apresentar alguns símbolos que os legitimem como um grupo com uma identidade em comum, mas que ao mesmo mantêm um vínculo com as demais correntes religiosas afro-brasileiras.

Será que podemos pensar um sub-campo bantu em São Paulo já na década de 1960, quando o candomblé nação angola-congo era o mais difundido na cidade, quiçá também no Estado, muito por conta da aproximação entre esta nação e a umbanda? Com Joãozinho da Goméia e outros sacerdotes vindo de Salvador e do Rio de Janeiro para iniciar filhos/filhas-de-santo como mãe Manodê, que foi a primeira religiosa a registrar um terreiro na cidade como “de Candomblé”? Talvez não. Pois, neste momento, o candomblé paulista, como um todo, ainda estava formando seu campo religioso em relação à umbanda e ao catolicismo.

Acreditamos que a nação angola-congo só constituirá um sub-campo, no interior do campo religioso do candomblé, quando seus líderes começaram a pensar um caminho para essa nação “sair da sombra” da nação ketu. Segundo tata Katuvanjesi, apesar da preocupação com o resgate estar presente desde a década de 1990, somente em 2003 foi possível reunir os sacerdotes da nação angola-congo para uma discussão sob o tema-pergunta: “o que somos, o que queremos e para onde vamos”. Tata Katuvanjesi e tata Nkassuté nos disseram que existem muitos sacerdotes buscando a “bantuização” dos seus terreiros, tanto em São Paulo, como em outros estados.

Mas se existe um sub-campo afro-bantu, percebemos que este é fragmentado e comporta terreiros de outros estados, apesar do “centro” ser na cidade de São Paulo. Verificamos que a (re)africanização (ou Tradicionalismo bantu) pensada pelos angoleiros/angoleiras está geograficamente dispersa. Temos notícias de terreiros (re)africanizados situados nas cidades de São Paulo e região metropolitana (tata Katuvanjesi, em Itapecerica da Serra; tata Sessekaodê, na cidade de Embu; tata Taleuá, na capital), região de Marília (tata Nkassuté, em Padre Nóbrega), região de Campinas (mametu Endangoromea, em Sumaré), além de outros estados da federação. No Rio de Janeiro temos notícias de mametu Luangi – em processo de “bantuização” de seu terreiro –, com casa situada na cidade de Duque de Caxias. No Distrito Federal há pelo menos um terreiro, o de tata Kavinajé. Por nossa própria conta e risco incluímos também as casas matrizes em Salvador como participantes da (re)africanização afro-bantu.

Capítulo 6: Entre os jinkisi e os caboclos: descrição dos terreiros e das festas.

6.1 Introdução

Nosso trabalho de campo foi realizado em dois terreiros de candomblé angola-congo, que se autodenominam tradicionalistas, ou seja, seguidores do “Tradicionalismo Bantu” que, teoricamente, chamamos de (re)africanizados, muito embora um dos nossos entrevistados (Tata Nkassuté) não aceite que classifiquem seu terreiro como tal. Para ele, há uma diferença entre (re)africanizar um terreiro e buscar a tradição. Nosso outro interlocutor (Tata Katuvanjesi) já não se preocupou muito com os termos, pois, segundo o religioso, outra “academicista”, já havia dito que o seu terreiro é o primeiro de São Paulo e, talvez do Brasil, da nação angola-congo a buscar a (re)africanização.

Mesmo um de nossos entrevistados não concordando com a classificação, resolvemos mantê-la porque, assim como os adeptos da nação ketu, os angoleiros e angoleiras, mantêm ações parecidas com as da nação ketu como: buscar uma língua ritual própria, cultuar divindades africanas de áreas geográficas específicas, ir a estas áreas para travar contato com sacerdotes africanos, importar rituais e produtos utilizados no culto, assumir uma identidade étnica sem pretender ser étnico, etc. Estas ações permitiram que os primeiros autores (Prandi, 1991; Silva, 1995) definissem o termo que ora utilizamos: (re)africanização.

A decisão de estudar as duas casas escolhidas – e somente estas – tem a ver com a posição de destaque em que se encontram os sacerdotes destes terreiros no interior do sub-campo da nação angola-congo (re)africanizada, e, com menor destaque, no campo maior do candomblé em geral. Em relação à questão do resgate dos conhecimentos bantu na atualidade, verifica-se que suas ações têm influência tanto nas casas matrizes à qual são vinculados, como nos terreiros abertos por seus filhos e filhas-de-santo.

Como exemplo, podemos citar o caso de tata Katuvanjesi que adotou a mãe-de-santo Fátima de Oxunmaré, que foi feita em um terreiro angola “orixalizado”, isto é, de influência da nação ketu. Atualmente, esta sacerdotisa, que tem terreiro em Duque de Caxias-RJ, vem “bantuizando” seu inzo (casa) através dos ensinamentos de tata Katuvanjesi, começando pela adoção de um novo nome sagrado, mametu Luangi.

Sobre a influência de tata Nkassuté, podemos adiantar que este sacerdote tem filhos e filhas-de-santo espalhados por Brasília, São Paulo e Rio de Janeiro, que também vêm empreendendo a (re)africanização de seus terreiros. Inclusive este seu filho de Brasília (tata

Kavinajé) mantêm uma página na Internet⁸⁰ sobre os ensinamentos dos povos bantu com fóruns de discussão, divulgação de eventos, enquetes, etc.

Neste capítulo procederemos a uma apresentação da trajetória religiosa de cada um dos sacerdotes. Descreveremos também as casas pesquisadas, onde pudemos verificar no Inzo Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu, liderado por tata Katuvanjesi, uma festa de Kavungu e uma saída de muzenza, ambas no dia 26 de setembro de 2007. No terreiro de tata Nkassuté, Abassá Nkassuté Lemba Nzambi Keamazi, acompanhamos uma festa dedicada aos caboclos no dia 12 de outubro 2007.

Mostraremos o que foi possível (re)africanizar em cada terreiro, quais foram os critérios utilizados para substituir (ou não) um ritual, uma vestimenta, etc. por último destacamos a fala de um filho-de-santo do Inzo Tunbamsi sobre a (re)africanização empreendida por seu pai.

6.2 Inzo Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu

Este inzo é liderado por tata Katuvanjesi, nome civil, Walmir Damasceno, 44 anos, jornalista formado pela Universidade Federal da Bahia (Ufba), baiano de Ipiaú, baixo sul da Bahia, região cacauieira. O sacerdote nos conta que foi iniciado no dia 22 de setembro de 1974, aos 11 anos de idade.

[...] minha entrada no candomblé foi pela dor, não fiz santo por amor. Eu era... Arrastava pelo chão [e], segundo o diagnóstico da medicina convencional [eu estava com] paralisia infantil, até aos 11 anos de idade e tinha também o corpo cheio de ferida.

Segundo tata Katuvanjesi, seus pais, pequenos lavradores, não aceitavam que ele fosse se consultar com “curandeiros”, porque eles eram católicos fervorosos. Então ele foi levado por uma tia a uma mãe-de-santo, de Salvador, que atendia na região; esta mãe-de-santo disse que ele teria que ser iniciado em Salvador. Tata Katuvanjesi passou 06 meses se iniciando no Inzo Tumbensi “[...] fui enclausurado por 03 meses – processo de reclusão – e passei mais 03 meses após a iniciação, passei mais 03 meses num terreiro de candomblé sem ter acesso a rua ou coisa parecida”. Após a iniciação tata Katuvanjesi abandonou a religião, foi estudar e se formou no curso de jornalismo. “E lá mesmo [em Salvador] começou a me preocupar essa questão da busca da identidade yorubá-nagô, como são conhecidos os africanos que vêm daquela parte da África, ou seja, da Nigéria”.

⁸⁰ Para quem quiser verificar a página o endereço é <http://www.ritosdeangola.com.br>

Após as obrigações de 1, 3 e 7 anos, ele foi autorizado a abrir seu próprio terreiro, fato que ocorreu em 1985, e que foi “abençoado” por uma outra mãe-de-santo, pois a que o tinha iniciado havia falecido. O sacerdote ficou com terreiro aberto até 1987, em Salvador, quando após esta data, migrou para o Estado de Goiás e, logo depois, para São Paulo, mas deixou família e terreiro na Bahia. “[...] e aí eu comecei a trabalhar aqui e não tinha condições de manter o terreiro aberto em Salvador”. Foi quando houve todo um processo de transferência do terreiro para São Paulo.

Primeiramente, tata Katuvanjesi instalou seu inzo no bairro da Vila Brasilândia, zona norte da capital paulista. Em seguida ele vai para a Casa Verde, também na zona norte, volta para a Vila Brasilândia, para depois migrar para a cidade de Ferraz de Vasconcelos, localizada na região leste da grande São Paulo, como ele mesmo diz: “[...] sempre [em] casas de aluguel, o que eu chamo de candomblé artificial”. Atualmente tata Katuvanjesi está com seu terreiro instalado em Itapecerica da Serra.

Hoje tem 01 ano e meio que este terreiro está estabelecido aqui em Itapecerica da Serra, cidade da região metropolitana sul da Grande São Paulo, em sede própria, reconhecida pela Prefeitura Municipal de Itapecerica como patrimônio cultural do município [...]

Conforme o sacerdote, seu terreiro, que fica na parte rural de Itapecerica da Serra e faz divisa com a zona sul da cidade São Paulo, foi doado por uma mãe-de-santo que tinha se iniciado na nação ketu, mas que estava em processo de migração para o angola. Pelas nossas contas, o local tem mais ou menos 30m x 50 m de área total. Com um jardim de plantas sagradas na frente, onde ficam os assentamentos de Kitembu, simbolizado por uma bandeira branca, e de Pambu Nzila. A frente do terreno ainda comporta um galinheiro. Antes de chegar à porta do barracão, vê-se ainda mais dois assentamentos, o de Kavungu, patrono da casa, e o de Lembá. Os outros assentamentos ficam na parte de trás do barracão e não fomos autorizados a entrar.

A área construída é uma casa composta de uma cozinha grande (runfila), o roncó ou quartinho-de-santo (bakisi), três quartos pequenos, a assistência, que é dividida em duas áreas, a masculina e a feminina, com mais ou menos 30 a 40 cadeiras de plástico, um sofá e algumas mesas, dois banheiros e o salão de culto (que toma quase metade da área construída), onde as pessoas que não são da casa só podem entrar com autorização. Uma mureta separa a assistência do salão de culto. Não se pode esquecer de mencionar que o terreno tem uma grande área verde nos fundos que faz divisa com uma mata fechada.

6.2.1 A saída muzenza e a festa de Kavungu.

Tínhamos marcado a entrevista com tata Katuvanjesi às 14:00, mas, devido ao trânsito de São Paulo chegamos no local entre 15:00 e 15:30 aproximadamente e fomos recebidos por duas mulheres de branco que estavam fazendo uma oferenda no assentamento de Pambu Nzila. Uma delas, rapidamente, pediu para saudarmos Pambu Nzila e descermos para o interior do barracão, onde uma outra senhora nos aguardava com um pouco d'água, devido ao calor, e nos instalou no sofá da assistência.

Havia muito movimento na casa, com pessoas (todas devidamente trajadas de branco) indo e vindo de um lado para outro, arrumando o terreiro. Em dado momento, duas mulheres brancas, de cabeça raspada, passaram por nós de cabeça baixa, com bacias cheias de louça lavada. Elas estavam cheias de colares e tinham pequenas cordas de palha amarradas no tornozelo e no braço (algumas pessoas denominam estas cordinhas de kelê). Imediatamente meu amigo disse que elas duas eram as muzenzas⁸¹. Da cozinha (runfila) sentíamos o cheiro de comida que estava sendo preparada por mametu Lembamuxi, sacerdotisa do Inzo Tumbensi, de Salvador, e mãe-de-santo de tata Katuvanjesi.

Após 15 minutos, chegou um rapaz negro que estava de camisa social rosa e usava óculos. Ele se apresentou como Marcelo Novaes e seu nome ritual é Kanjila diá Nzambi. Marcelo nos disse que é um dos tata kambundu (ogãs) da casa, e será o presidente da associação cultural que os membros do terreiro estão tentando fundar para dar cursos para a comunidade e aulas de línguas estrangeiras. Ele perguntou onde estudamos, se somos iniciados no santo, como conhecemos pai Walmir (tata Katuvanjesi) e nos falou um pouco da festa. Ele nos explicou que a festa daquele dia significava o encontro da casa matriz com a sua “filha” de São Paulo e que, por isso, mametu Lembamuxi não poderia faltar. Segundo Marcelo “Kanjila” e o próprio tata Katuvanjesi disse na entrevista, que essa festa é importante porque era a primeira vez, depois de mais de 5 anos, que os filhos e filhas-de-santo de tata Katuvanjesi veriam o sacerdote incorporado com Kavungu. Pois, até então, sempre que ele era “tomado” por esta divindade, seus filhos e filhas também eram incorporados por seus respectivos jinkisi. Então a comunidade resolveu fazer uma festa especial para que todos os filhos, netos, bisnetos de tata Katuvanjesi, pudessem ver e conversar com Kavungu.

⁸¹ O termo muzenza é utilizado para fazer referência à pessoa que vai fazer a sua primeira aparição pública no terreiro. No candomblé ketu esta pessoa recebe o nome de yaô.

Depois de meia hora de conversa com Marcelo, ofereceram-nos alguma coisa pra comer. No cardápio tinha arroz, feijão, lingüiça frita e carne seca. Em meio ao almoço, tata Katuvanjesi chegou um pouco nervoso e disse que havia vindo do hotel, onde deixara um representante do embaixador de Angola que veio participar da festa. Nos apresentamos e ele disse para comermos tranquilamente, porque tínhamos muito tempo para conversar. E realmente, tata Katuvanjesi nos concedeu uma entrevista de 2 horas e meia, e não se negou a responder nenhuma das perguntas que fizemos.

Na hora que chegamos, estavam na casa umas 15 pessoas, mas durante a entrevista muitos foram chegando (entre filhos-de-santo de tata Katuvanjesi e seus netos, além de pais-de-santo convidados) e tomando a bênção do sacerdote, até que no final da conversa, que foi até às 18:30 no quintal da casa, em meio a galinhas e conversas paralelas, já éramos umas 50 a 60 pessoas no local.

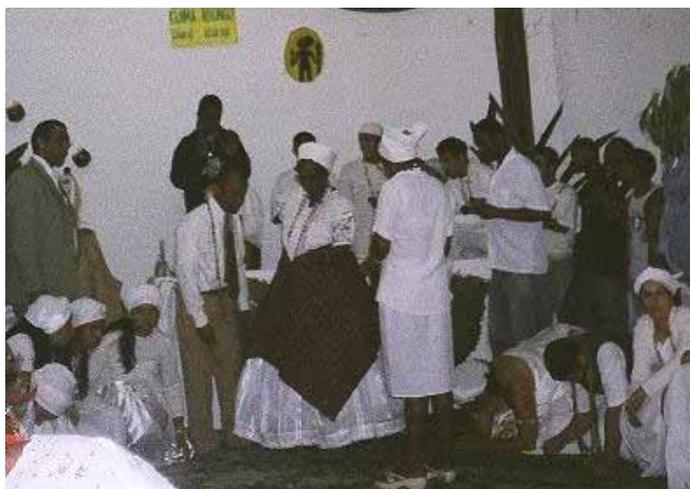
No intervalo entre a entrevista e a festa, que estava prevista para começar às 20h00, ficamos sentados na assistência descansando e vendo as pessoas darem os últimos retoques no salão: os kambundu (alabês) afinavam os atabaques (ngoma), a makota Iara jogava folhas de eucalipto no chão, e depois, defumou o ambiente, outras pessoas amarravam fitas nos postes, colocavam cadeiras para os convidados, e outras faziam umas das atividades mais importantes: limpar o assentamento interior de Kavungu, que fica pendurado no alto do salão, como que olhando e tomando conta de todos que entram.

Às 20h30 Marcelo “Kanjila” deu início à cerimônia de entrega de diplomas a algumas autoridades que compareceram para prestigiar a festa: Perly Cipriano, secretário de Direitos Humanos da Presidência da República; Roberto Bicelli, coordenador da Funarte; representante do ministro da Cultura, Gilberto Gil e do secretário-executivo, Juca Ferreira; Edgard Amaral, coordenador do gabinete do líder do PT na Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo e diretor do Centro Cultural Afro Brasileiro “Solano Trindade”; Kátia Trindade e Airton, representantes do prefeito de Itapeverica da Serra, Jorge Costa, e da secretária de Cultura da cidade, Tatiana Lopes Nascimento Silva; o diplomata Gabriel Guimarães, ministro-secretário da embaixada da República de Angola, representando o embaixador Leovigildo Costa e Silva. Todos os representantes foram breves em suas intervenções, e a festa, propriamente dita, começou.

Os tambores começaram a rufar exatamente às 21:30 com muitas pessoas vestidas elegantemente de rendas, colares coloridos, e dançando em roda. Os cânticos para o jamberesu (xirê) eram puxados pelo nganga diama (sacerdote supremo) do terreiro tata Katuvanjesi e por um coro de xicarongomos, devidamente trajados de ternos de cor clara sem

gravata, que respondiam às canções. O primeiro a ser incorporado foi um pai-de-santo novo que parecia ter uns 30 anos de idade, e que foi “tomado” por Katende. Segundo os adeptos do rito angola-congo Katende é o deus dos encantamentos e não deve ser confundido com Ossain (divindade cultuada no candomblé nação ketu), que é responsável pelas folhas. Imediatamente makota Iara e mameu Lembamuxi fizeram conduzir Katende até ao bakisi, a fim de ser preparado para dançar. A divindade dançou junto com as duas sacerdotisas por quase 1 hora.

À medida que tata Katuvanjesi e os xicarongomos iam cantando/apresentando o jamberesu, outras entidades vinham e “tomavam” seus filhos e filhas. A esta altura da festa, a assistência estava lotada de gente em pé e sentada nas cadeiras, e que vez por outra também era incorporada por suas respectivas divindades. Nessas ocasiões, as pessoas incorporadas deveriam ser conduzidas para dentro do salão. Assim foram chegando Bamburucema, Nzaze, Kissimbi, Kosi, Kayayá, entre outras – e todos dançaram acompanhados de mameu Lembamuxi e da makota Iara. Até que em dado momento começou-se a cantar pra Kavungu que, imediatamente, incorporou em tata Katuvanjesi. Ao mesmo tempo todos os filhos e filhas-de-santo também foram “tomados” por seus jinkisi. Daí então, os tambores silenciaram para que Kavungu fosse levado ao quatinho, a fim de se trocar e se apresentar aos seus filhos e filhas.



Fotografia 1- Tata Katuvanjesi incorporado com Kavungu. (Inzo Tunbamsi)

No intervalo aconteceu uma das cenas mais bonitas que já presenciamos dentro de um terreiro de candomblé. Instalou-se um silêncio em que os únicos sons que se ouvia eram os cânticos das divindades: Bamburucema dava seus gritos altos e agudos, Katende soltava uma

espécie de assobio, Kayayá cantava como uma mãe d'água, e Nzaji andava de um lado para outro parecendo fiscalizar a festa. Mas essa cena durou apenas uns 5 minutos, pois, logo em seguida os médiuns incorporados foram levados, um a um, para dentro do bakisi e lá suas divindades subiram. Felizmente tivemos a oportunidade de gravar estes sons maravilhosos.

Depois de quase meia hora de espera Kavungu nos foi apresentado em seu traje habitual feito de ráfia – que é uma palha originária de países africanos. Na cabeça ele vestia uma espécie de boné com fios de palha caindo nas costas, além de uma camisa e uma calça também feitas de palha⁸². Vinha com o rosto descoberto e, embora sério como é o seu estado, parecia contente de estar ali em sua casa. Quando Kavungu entrou, todos os presentes ajoelharam-se no chão, saudando-o, e os tambores começaram a tocar. Mometu Lembamuxi e makota Iara conduziram Kavungu até o centro do salão e acompanharam a entidade em sua dança lenta com o corpo curvado para o chão durante meia hora.



Fotografia 2- Kavungu dançando. (Inzo Tunbamsi)

⁸² Faz-se necessário esclarecer que Omulu, divindade do panteão yorubano, é vestido com uma roupa do mesmo tecido, mas este orixá se apresenta totalmente coberto ficando somente os pés e parte dos braços de fora, não dando para ver seu rosto.

Durante a dança de Kavungu ouvia-se gritos de júbilo e as pessoas pareciam estar muito felizes de poder ver pela primeira vez tata Katuvanjesi incorporado. Todos cantavam alto, e colocavam a mão no chão sempre que a entidade parava pra agradecer soltando sons incompreensíveis aos nossos ouvidos. Em dado momento entraram as muzenzas cobertas da cabeça aos pés por um pano branco, e se apresentaram à entidade, que quando lhes tocou a cabeça caíram numa espécie de desmaio e foram levadas de volta ao quartinho. Depois de 5 minutos elas voltaram para bater cabeça para a divindade.

Após a dança, Kavungu foi instalado em seu trono enfeitado de panos coloridos, que ficava ao lado dos ngoma (atabaques). Formou-se uma longa fila para que todos os seus filhos e filhas pudessem saudá-lo, primeiro estendendo-se no chão e batendo a cabeça em seus pés, para, ajoelhado, conversar com ela por alguns momentos. Ao término da conversa Kavungu dançou por mais 15 minutos, saudou a todos e foi conduzido até o quartinho para ir embora.

Outro momento especial da festa foi a incorporação de mametu Lembamuxi por Nzaji. No momento em que a sacerdotisa foi tomada pela divindade, todos os seus netos-de-santo – filhos-de-santo de Tata Katuvanjesi – também entraram em incorporação. Nzaji veio saudar a festa de Kavungu, dançou com makota Iara por meia hora e foi embora.

No final do culto apenas os pais e mães-de-santo dançaram no salão e agradeceram por mais uma festa de Kavungu. Logo em seguida começaram a servir um banquete para a assistência, que consistia em carne de carneiro, coelho, arroz, feijão fradinho, frango com polenta e refrigerante.

6.3 Abaçá Nkassuté Lemba Nzambi Keamazi

A trajetória religiosa de tata Nkassuté confunde-se com a da maioria dos pais e mães-de-santo de São Paulo nos últimos 40 anos. Pois muitos deles nasceram em família católica, iniciaram-se na umbanda e, depois, passaram para o candomblé.

Tata Nkassuté, nome civil Ari Coleti, tem 45 anos de idade, é professor de boxe e capoeira, e nasceu na cidade de Marília, no Centro-Oeste do Estado São Paulo, numa família católica. Segundo o sacerdote, ele foi o único da família a seguir uma religião afro-brasileira “[...] porque não tem ninguém da minha família que já viu um candomblé, nenhuma umbanda, ninguém viu. [Os meus pais] são católicos de igreja e tal, mas me respeitam, e respeitam a minha religião [...]”.

O sacerdote conta que se iniciou num terreiro de umbanda chamado Pai Joaquim de Angola, que era comandado por dona Maria Mota – um dos terreiros mais antigos da cidade, fechado há muito tempo – aos 11 anos de idade. Disse também que conheceu a umbanda através da capoeira e que foi fazer essa dança (esporte?, jogo?) para se defender. Quem o indicou a ir ao terreiro foi seu professor de capoeira que havia lhe dado um patoá⁸³ que precisava ser benzido. Foi quando falaram que ele era médium:

[...] aquela entidade benzeu tudo, e eu vim embora pra casa. Me deu uma dor de cabeça tremenda, minha mãe me levou no médico e eu não podia falar pra ela que eu tinha ido lá [...] Aí eu voltei lá pra benzer, aí o senhor que tinha lá, finado também, senhor Geraldo [...] esse senhor falou assim pra mim: “Ô menino, você é médium.” “Médium!”, “É, você tem que pôr uma roupa branca e vim aqui no terreiro.”

Tata Nkassuté ficou neste terreiro até os 17 anos de idade, quando do falecimento da mãe-de-santo. Ele conta que uma voz interior lhe falava que aquilo (a umbanda) era pouco pra ele. Então resolveu ir à Bahia, na cidade de Nazaré, para se iniciar no candomblé. O terreiro de candomblé que tata Nkassuté se iniciou chamava-se Congo de Ouro, da nação congo. O sacerdote disse que seu pai-de-santo morreu com 104 anos. “Quando o meu pai-de-santo já tava numa situação de não reconhecer as pessoas nem nada, eu tinha feito 7 anos de obrigação, e recebi a cuia, que são os meus direitos”.

Após o falecimento deste pai-de-santo, tata Nkassuté disse que foi levado por um senhor que era filho carnal de Ciriaco, fundador do Tumba Junçara, em Salvador. Foi neste terreiro que ele tomou a segunda obrigação e está filiado a esta casa até hoje. Passado este período de iniciação, ele voltou para a cidade de Marília e abriu sua casa.

O sacerdote nos disse que fundou seu terreiro em 1985 no bairro Nova Marília, zona sul da cidade, e que agora está, desde 2002, na zona rural do distrito de Padre Nóbrega.

Minha casa tava aberta aqui no meio da cidade e eu fui obrigado a ir embora. Não dá pra fazer candomblé de asfalto tá. Outra coisa que eu falo aí pra qualquer um que quiser escutar, o candomblé é na terra, não é no asfalto, não existe candomblé de asfalto.

⁸³ Tradução da palavra francesa *patois*, que significa dialeto. No Brasil esta palavra ganhou um outro significado e no meio religioso afro-brasileiro ela é utilizada para designar um amuleto, de 3x3 cm, que contém em seu interior rezas, ervas e até partes de animais, como pêlos e peles, que as pessoas carregam junto ao corpo para afastar mal olhado.

O terreiro de tata Nkassuté fica numa chácara que tem cerca de 200 m x 300 m de área verde, com muitas árvores nativas, árvores frutíferas, plantação de abóbora, chuchu e muitas ervas medicinais. Ele sempre diz que foi a divindade que deu o lugar pra ele, mas na realidade foi comprado. O sacerdote diz ainda que a área física está sendo levantada aos poucos por pessoas que vem de longe para construir. Pudemos verificar que a área construída tem muitos compartimentos: 01 barracão para as festas dos Jinkisi e outro para a festa de caboclo (aberto uma vez por ano), 02 cozinhas, uma entre o barracão dos jinkisi e o dos caboclos, e outra no fundo do terreiro para rituais em que os homens cozinham separados das mulheres; 02 banheiros coletivos, 04 pequenas casas de hóspedes, 01 quarto onde fica a representação de Lembá (patrono da casa) em tamanho natural e outro com a representação de todos os outros jinkisi, 01 biblioteca pequena, 01 quarto onde se joga os búzios e o ngombu, 01 quarto para exu e pomba gira, 01 quarto de Vumbi (representação dos mortos), 01 quartinho de tomar maianga (banho) e 02 quatinhos onde ficam os iniciados (bakisi).



Fotografia 3- Vista externa do barracão do caboclos. (Abacá Nkassuté)

Além desses compartimentos, a área ainda tem um jardim de árvores nativas com bancos para descanso, que é rodeado pelas representações – segundo tata Nkassuté, um nkisi não tem imagem, tem representação – de todos os jinkisi em tamanho natural. Andando em sentido horário, as representações estão na seguinte ordem: Pambu Nzila, Katende, Nkosi,

Nzaze, Ndandalunda, Kissimbi, Vunji, Kitembo, Kavungu, Kayayá. Todas as representações são trabalhadas em argila e barro, juntamente com outros materiais, como ferro, búzios, folhas. Não se utiliza cimento nem azulejo nas representações.

Tata Nkassuté nos mostrou todos os compartimentos, mas em alguns como a casa de Lembá, o quarto do jogo de búzios e ngombu, a casa de exu e pomba gira (que fica trancada), a casinha de Vumbi (que não pudemos nem chegar perto) e os bakisi, não pudemos fotografar, assim como não autorizou a tirar fotos de pessoas quando “viradas no santo”, de modo que não pudemos registrar a festa como pretendíamos.

6.3.1 A festa dos caboclos

Chegamos no terreiro três horas antes da festa devido, a uma carona que conseguimos, pois o local é de difícil acesso. Estávamos em 06 pessoas, todas estudantes universitários, alguns deles cétricos convictos.

Quem nos recebeu no portão da chácara foi uma moça jovem que estava trajada com roupas africanas: turbante e pano da Costa coloridos, um grosso colar amarelo em volta do pescoço, brincos amarelos e descalça. Imediatamente fomos levados até tata Nkassuté que nos recebeu dando um grande abraço em cada um. O sacerdote trajava uma espécie de boné marrom e amarelo – muito parecido com os utilizados pelos homens das famílias reais africanas –, uma camiseta branca e uma calça da mesma cor que o boné. Ao seu lado estava um outro sacerdote de São Paulo, que apenas nos cumprimentou com um aceno de cabeça e depois saiu. Tata Nkassuté nos disse brincando que ele é filho de Pambu Nzila, mas que não morde ninguém.

Tomamos água, guardamos nossas mochilas e a partir daí tata Nkassuté nos ciceroneou por todos os cantos de seu abaçá mostrando e explicando tudo de uma forma tão natural – como se já conhecêssemos todo aquele micro mundo africano –, que ficou impossível guardar a maioria das informações que ele nos transmitiu.

Entramos em todos os compartimentos do terreiro, inclusive nas casas de Pambu Nzila e de exu. Antes de entrar em cada casa o sacerdote sempre utilizava a expressão “bandagira” que significa “licença” e batia na porta antes de entrar. Enquanto ia nos mostrando os assentamentos de nkisi, tata Nkassuté nos dizia que entre os bantu não tem essa de esconder as coisas, porque elas estão ali para serem vistas. No compartimento do terreiro onde se joga

os búzios, o religioso nos mostrou também o seu ngombu, as peças que compõem este sistema oracular, e como se joga.

Após este passeio tata Nkassuté nos deixou à vontade, e foi se aprontar. Ficamos ali sentados nos bancos de concreto perto das pessoas do terreiro que começavam a andar de um lado ao outro: uns iam tomar banho, outros trocavam de roupa, amarravam os turbantes, os xicarongomos já estavam aquecendo os ngoma (tambor).

Durante este vaivém tentamos estabelecer contato com algumas pessoas, mas notamos que elas não nos olhavam, que se afastavam de nós, que nos evitavam. A sensação de invisibilidade era tanta que começamos a nos sentir incomodados, perguntando-nos o que fazer neste tipo de situação “geertziana”⁸⁴ de “sopro de vento”: se nos aproximar e tentar dialogar, ou, simplesmente, deixar as coisas como estavam, ficando cada “tribo” no seu canto, depois de alguma discussão decidimos ficar com a segunda opção. Em dado momento estávamos tão nervosos que começamos a pensar na possibilidade de sermos os únicos “de fora” a participar do ritual para os caboclos, mas logo que foi escurecendo, começaram a chegar outras pessoas, embora de terreiros de umbanda. (Tata Nkassuté nos disse que na festa de caboclo de seu terreiro só participam os seus filhos-de-santo e as pessoas dos terreiros de umbanda, pessoas de outros terreiros de candomblé não são convidadas).

O barracão onde desenrolou a festa, como já o dissemos, é especialmente aberto para esta ocasião – a festa dos caboclos. Ao lado esquerdo da porta havia uma oferenda que constava de cabeça e pés de boi – sacrificado no dia anterior – num alguidar, o coração em outro alguidar e numa terceira tigela as vísceras do animal. Em volta havia grandes cestos de vime com as seguintes frutas: maçã verde, abacaxi, melão, melancia, laranja, banana, pêssego e um mini barril de jurema⁸⁵. A casa, de madeira, estava pintada de verde por fora, e por dentro, no chão de terra vermelha batida, estava enfeitada com galhos de árvores e panos coloridos, que também serviam de enfeite aos tambores.

⁸⁴ Clifford Geertz em seu livro *A interpretação das Culturas* (1989, p. 185) descreve situação semelhante, quando de sua análise da sociedade balinesa.

⁸⁵ Bebida sagrada dos caboclos, que é composta de vinho tinto seco e pedaços de gengibre.



Fotografia 4 - Vista interna do barracão. (Abacá Nkassuté)

Os xicarongomos já começavam a repicar os atabaques, e a assistência – em número de 30 a 40 pessoas de todas as cores, gêneros e idades – já estava sentada quando chegou tata Nkassuté vestido com a roupa de seu caboclo. Acompanhado de seus filhos e filhas-de-santo, ajoelhou-se em frente à oferenda e começou a entoar cânticos em uma língua que parecia o yorubá. Neste momento eu e um colega – estudante de filosofia – que é praticante da umbanda, nos entreolhamos e achamos estranho um terreiro que busca suas raízes africanas, numa festa aos antepassados brasileiros, cantar em outra língua.

Quando os cânticos em yorubá foram sendo substituídos por cânticos em português, e cada filho-de-santo se aproximava da oferenda, os caboclos com seus penachos coloridos iam incorporando em seus “cavalos”, até que, por último, tata Nkassuté foi tomado por seu

caboclo. Toda essa cena aconteceu do lado de fora. Só então eles (os caboclos) adentraram ao barracão dançando e soltando seus gritos de guerra. As entidades estavam paramentadas como na umbanda, algumas de chapéu de couro estilo sertanejo, outros com chapéus que lembravam os gaúchos dos pampas, outros ainda de penachos.

Na medida em que a cerimônia se desenrolava com muitos cânticos, palmas e sambade-caboclo, agora somente em português, o caboclo de tata Nkassuté chegava perto de alguém da assistência que era da umbanda e a pessoa era tomada por seu caboclo. Isto aconteceu com muitas pessoas. As kambondas – mulheres que dão assistência aos caboclos, todas devidamente paramentadas com roupas africanas coloridas – começaram a servir a jurema para as entidades e acender seus charutos quando apagavam; a assistência foi servida por último.

Depois de quase duas horas de danças e cânticos, houve uma parada de 45 minutos para quem quisesse se consultar com as entidades. Neste momento, mais pessoas convidadas da festa quando pisavam no terreiro para conversar acabavam “virando-no-santo”. Após o intervalo os toques foram retomados por mais duas horas e foram servidas as frutas que tinham sido oferecidas simbolicamente às entidades, pois os caboclos não comeram nada. A festa encerrou-se com todos os caboclos saindo dançando e formando uma grande roda fora do barracão, para poderem ir para Aruanda⁸⁶. Estava terminada a parte sagrada da festa.

Logo após o silenciar dos tambores, todos os filhos e filhas-de-santo se apressaram em montar mesas e cadeiras para que começassem a servir a comida aos convidados. A parte profana da festa foi um churrasco preparado com a carne do boi sacrificado, arroz com ervilha e milho, e salada de tomate. De bebida tinha refrigerante e muita cerveja que duraram a noite toda.

6.4 O que foi possível (re)africanizar.

Como em todo processo, o movimento de (re)africanização empreendido por nossos interlocutores tem algumas diferenças quando se trata de verificar o que de fato foi mudado. Nos terreiros pesquisados pudemos verificar que algumas coisas foram substituídas, outras foram mantidas e outras ainda estão em processo de implantação.

⁸⁶ Céu; lugar onde habitam as entidades da umbanda.

Assim, no que diz respeito ao sistema oracular, tata Nkassuté continua a utilizar o jogo de búzios, ao mesmo tempo em que vem tentando implantar o ngombu. Sobre o jogo do ngombu tata Katuvanjesi já deixou claro que, no momento, não é possível tê-lo no Brasil, então o sacerdote e seus filhos e filhas-de-santo continuam a usar o jogo de búzios.

Sobre a questão da indumentária no Inzo Tumbansi de tata Katuvanjesi, as mulheres mantiveram as roupas tradicionais: blusa e saia rendada engomada, chamadas de “roupas baianas”. Os homens do terreiro substituíram as roupas de renda por ternos de cor clara sem gravata. Tata Katuvanjesi nos disse que esta indumentária é obrigatória apenas para os kambundu (ogãs), porque eles são os “relações públicas” do terreiro. No abassá de tata Nkassuté, nas festas de caboclo, todas as pessoas – homens, mulheres e crianças – utilizavam as chamadas “roupas baianas”, porque, segundo o sacerdote, “estamos cultuando antepassados brasileiros”. Mas nas festas de nkisi as pessoas usam roupas africanas: panos e toalhas da Costa coloridos.

A língua, como já observamos, é um dos pontos centrais na busca da identidade étnico-religiosa afro-bantu de nossos entrevistados, por isso, estes tomam bastante cuidado ao utilizá-la em seus terreiros. Na festa de caboclo do Abassá Nkassuté Lemba Keamazi todos se comunicavam em português, a língua do antepassado. Mas nos demais cultos tata Nkassuté nos disse que a língua utilizada é o kimbundu/kikongo. Na festa de Kavungu, que observamos no terreiro comando por tata Katuvanjesi, as pessoas se falavam em português, mas quando era pra cantar os “pontos” ou falar com as entidades era utilizado o kimbundu/kikongo.

Em relação às outras entidades pudemos observar que algumas delas, próprias da umbanda, além dos caboclos, foram mantidas nos terreiros pesquisados como, por exemplo, exus e pombas-gira. No terreiro de tata Nkassuté há uma casa com dois quartos dedicada a estas entidades. O sacerdote nos disse que, quando foi para o candomblé, eles o acompanharam e estão com ele até hoje. Ele disse que às vezes trabalha com seu exu sozinho na casa.

Tata Katuvanjesi nos disse que ninguém tem autoridade para mandar embora um Zé Pelintra ou um Tranca Rua, pois, se a pessoa foi iniciada na umbanda e depois ela migrou para o candomblé, estas entidades vão acompanhá-la e não podem deixar de ser lembradas. Porém, o sacerdote deixa claro que não se cultuam entidades da umbanda junto com nkisi.

No Abaçá Nkassuté Lemba Keamazi se usa o caxixi nas festas de nkisi. Nas festas de caboclo as makotas utilizavam o adjá. Tata Nkassuté nos informou que o caxixi é um

instrumento religioso-musical propriamente bantu e é feito de palha com conchinhas dentro, já o adjá é feito de ferro e se assemelha a um agogô.

No Inzo Tumbansi a makota Iara – na festa de Kavungu – utilizava o adjá. Tata Katuvanjesi não nos informou se em seu terreiro este instrumento é utilizado apenas nas festas de nkisi. De qualquer maneira o adjá não é um instrumento exclusivo da nação angola-congo, ele também é utilizado na nação ketu, na jêje, na umbanda e tem a mesma finalidade em todas as religiões, que é a de ajudar a chamar as entidade e as divindades.

Em relação às festas dos antepassados, citaremos o exemplo da festa de Kavungu. No Abaçá Nkassuté Lembá Keamazi, conforme o próprio sacerdote, são preparados dois pratos diferentes: um feito pelas mulheres, na cozinha de cima, com alimentos escuros (tal qual uma feijoadada), e outro feito pelos homens, na cozinha do fundo, com ingredientes claros. Quando os pratos estão prontos, homens e mulheres se encontram no meio do terreiro entoando cânticos, fazem a oferenda à divindade e depois vão para o barracão. Pessoas que não são da casa não podem acompanhar este ritual. Na festa de Kavungu no Inzo Tumbansi, que observamos e descrevemos, o ritual é todo feito dentro do barracão e toda comida que será servida é feita pela kota runfila (mãe da cozinha).

Sobre as impressões dos filhos-de-santo, frente à (re)africanização, apresentamos a fala de dois integrantes do Inzo Tunbamsi – um deles é o tata kambundu Marcelo Kanjila. Eles disseram, em uma conversa informal, que não vêem problema algum em utilizar roupa social nos cultos, porque, para eles, essas roupas passam a imagem de que o candomblé também é uma religião séria e organizada. Um outro filho-de-santo, que conversou conosco, defende a idéia de que os órgãos públicos deveriam financiar as viagens empreendidas pelos sacerdotes e sacerdotisas à África. Não tivemos oportunidade de conversar com nenhum filho ou filha-de-santo do Abaçá Nkassuté, mas a julgar pela posição de tata Nkassuté, de que não tolera filho-de-santo que não acompanha suas idéias, parece que todos deste terreiro estão de acordo com seus ideais de mudança.

Diante de todos estes dados, podemos dizer com segurança que não existe apenas um processo de (re)africanização, mas vários processos. Talvez possamos falar em “(re)africanizações”, pois, na medida em que cada sacerdote faz o seu próprio caminho e escolhe quais elementos serão mantidos e quais serão substituídos em seu terreiro, surge um outro processo de busca dos ensinamentos, da busca pela identidade religiosa afro-bantu. Daí que, em última instância, podemos falar também de uma identidade religiosa afro-bantu

particular, mas nunca esquecendo que esta identidade, em dado momento, se articulará com outras identidades que formarão uma identidade religiosa afro-bantu coletiva.

Considerações finais

O que se tentou demonstrar nesta discussão foram os caminhos e descaminhos que dois sacerdotes do candomblé nação angola-congo vem percorrendo com o objetivo de resgatar e implementar os ensinamentos religiosos (e filosóficos) da cultura bantu. Verificamos que para estes pais-de-santo chegarem ao atual estágio de seus processos – o qual denominamos de (re)africanização –, eles estão sendo obrigados a renunciar – no sentido de ir contra – a toda uma tradição histórico-antropológica de negação da cultura bantu no Brasil –, pelo menos no que diz respeito ao estudo das religiões.

Contudo, estes sacerdotes não estão sozinhos. Podemos citar autores como Dantas (1988) e Lopes (1988) que, em nuances diferentes, também fazem a crítica da nagocracia. Mesmo em África, a cultura bantu já era caracterizada como secundária, em detrimento da cultura dos povos sudaneses. Em outras palavras, nossa discussão tentou perceber como se tem empreendido o resgate da identidade étnico-religiosa dos angoleiros e angoleiras nos terreiros pesquisados.

Esta renúncia passou pela decisão de dessincretizar seus ensinamentos, em relação à nação ketu, considerada pela maioria dos estudiosos – antropólogos e historiadores principalmente – a mais próxima da África. Por isso, a primeira coisa que estas pessoas fizeram foi abrir um debate sobre a relação entre os orixás – divindades do panteão yorubá –, os voduns – divindades do panteão jêje – e os jinkisi – divindades do panteão bantu –, em que assumiram como uma verdade que orixá é orixá, vodun é vodun e nkisi é nkisi.

Outra decisão tomada pelos nossos dois interlocutores foi reaprender a língua ritual da nação angola-congo – uma mistura de kimbundu e kikongo –, língua essa que influenciou o português falado no Brasil. A essas decisões seguiram-se outras como: fazer encontros específicos para se discutir as diretrizes da nação; reaprender, seja através dos livros, seja através dos mais velhos, ou do contato com sacerdotes africanos, os rituais bantu; “enfrentar” a resistência – que ainda persiste – por parte dos mais antigos; implantar assentamentos de “novas” divindades bantu, até então desconhecidas do público brasileiro, entre outras ações.

Além de demarcarem uma “fronteira” de esclarecimento entre as nações de candomblé, mostrando que cada uma tem suas características próprias, os angoleiros entrevistados também renunciaram ao sincretismo com a igreja católica. Contudo, ao assumirem a dessincretização como pedra fundamental de suas ações para recuperar a identidade perdida, os adeptos da nação angola-congo realizam outros sincretismos,

bricolagens com as religiões africanas de Angola, tanto ao nível dos rituais, quanto ao nível da crença. Logo, se não é possível chegar a uma “pureza nagô”, também não é possível buscar uma “pureza bantu”.

Por não ter um órgão que centralize as decisões, como o Vaticano para o catolicismo, o candomblé permite que cada mãe/pai-de-santo seja o soba (rei) em seu terreiro e realize a sua própria (re)africanização. Por isso, podemos falar de (re)africanizações.

Como já sabemos, o movimento de (re)africanização não está circunscrito aos universos dos angoleiros, outras nações – precisamente, a nação ketu – já vêm empreendendo sua (re)africanização desde a década de 1980, após a publicação da Carta de Salvador. A busca dos resgates afro-bantu teria começado por volta da década de 1990, portanto 20 anos depois da nação ketu.

Contudo, este movimento adquire semelhanças e diferenças quando se trata de comparar as duas nações. Quando se verifica que as nações angola-congo e ketu buscam falar línguas africanas de localizações geográficas específicas, quando cultuam deuses encontrados somente nestas regiões, quando importam rituais ou quando mantêm intercâmbio de idéias com sacerdotes africanos, podemos aproximá-las e até dizer que o movimento de busca é o mesmo.

Mas as semelhanças acabam aí. Pois, enquanto a nação angola busca se reinventar, se reestruturar, para manter vivo o culto aos antepassados e conseguir legitimidade, a nação ketu (re)africanizada quer se adaptar ao novo milênio e ao mercado de bens religiosos.

Outra diferença está na influência das casas mais antigas do Brasil. Sabemos que a (re)africanização no candomblé ketu começou com os baianos e que, depois, o povo-de-santo de São Paulo adotou este movimento para se posicionar politicamente contra a Bahia. Já na nação angola-congo o caminho foi inverso, isto é, a busca das tradições teria começado aqui no sudeste, para depois ser levada aos terreiros baianos, como bem afirmaram tata Katuvanjesi e tata Nkassuté em suas entrevistas.

Ainda há muito que ser pesquisado, mostrado e reescrito sobre as outras nações de candomblé, sobre os estudos – realizados por pesquisadores brasileiros – das culturas bantu em África, e sobre sua religiosidade. Pois o Brasil, como filho direto, deve ir à África e pensá-la sobre sua própria ótica, que jamais deve ser a ótica do colonizador. Certamente outros pesquisadores também estão atentos para esta necessidade, a começar pela ampliação da divulgação da literatura africana e afro-lusitana no Brasil e da produção de livros didáticos sobre a África – muito por conta da Lei nº 10.639/03.

Talvez fosse o caso do governo brasileiro, via Ministérios da Educação, das Relações Exteriores, da Cultura, da Saúde, financiar mais projetos de intercâmbio com o continente africano ou, pelo menos, com os países que mais contribuíram com mão-de-obra escrava e cultural, para a formação do que hoje chamamos de Brasil.

Enfim, nossa discussão pretendeu – a partir da observação de uma nação de candomblé – levantar algumas questões a respeito dos estudos do legado africano no Brasil, mostrando que a África está mais presente do que nunca em nosso cotidiano.

“A África não é um continente homogêneo e o candomblé não é só orixá”

Referências

- AMARAL, R. F. do. *O Babaluaiyê Arará nos Estados Unidos*. Disponível em: <<http://ilarioba.com/articlesmine/araraport.htm>> Acesso em 27 mai. 2007.
- BARCELLOS. M. C. *Jamberessu: as cantigas de Angola*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.
- BARBU, Zevedei. O conceito de identidade na encruzilhada. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, 1980, n.78.
- BASTIDE, R. *Les Religions Africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris: Presses Université de France, 1960.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- _____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: Edusp, 1974.
- BORHEIM, G. O Conceito de Tradição. In: **Tradição-Contradição**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. 3º ed. (org.) Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BROWN, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.
- BRAGA, J.S. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1988.
- CACCIATORE, O G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMARGO, C. P. F. de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CANEVACCI, M. *Sincretismos*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *Religiões Negras*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CARNEIRO, E. *Religiões negras, negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1937.

CAROZZI, M.J.; FRIGÉRIO, A. Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas em Argentina. *Afro-Ásia*, 1992, v.5, pp. 71-85.

_____. Batuquero no se nace: convirtiéndose a las religiones afro-brasileñas em Buenos Aires. *Religião & Sociedade*, 1997, v.30.

CAPONE, S. L'Afrique Réinventée ou la Construction de la Tradition dans les Cultures Afro-Brésiliens. *Archives Européennes de la Sociologie*, 1999, tomos 40-41.

COHEN, A. *O Homem Bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

CONSORTE, J. G. *Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo*. pp. 71-91. CAROSO, C; BACELAR, J. (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. São Paulo: Pallas/CEAO/CNPq. , 1999.

COSTA, E.V. da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: DIFEL, 1966.

DANTAS, B.G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTEILL, E. *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris: Édition de l'École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2000.

DAVIS, W. *A serpente e o arco-íris*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

DIAS, M. O. L.da S. *Quotidiano e poder em São Paulo no séc. XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

EPEGA, S. M. *A volta à África: na contramão do orixá*. CAROSO, C; BACELAR, J. (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. São Paulo: Pallas/CEAO/CNPq. , 1999.

FERNANDES, F. *O negro no mundo dos brancos*. 2 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

FERRETTI, S. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FRIGERIO, A. Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial. *Religião e Sociedade*, 2005, n.2, v.25, pp. 136-160.

GERSON, B. *A escravidão no Império*. São Paulo: Pallas, 1975.

GIDDENS, A. *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GOULART, M. *A Escravidão Africana no Brasil - das origens à extinção do trafico*. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A., 1975.

- HERSKOVITS, M.; HERSKOVITS F. *Suriname Folk-lore*. New York: Columbia Contrib. to Anthropol., 1936, vol. 27.
- HOBBSAWN, E; RANGER, T. *A invenção das tradições*. 2 ed. São Paulo, Paz e Terra, 1987.
- HOFBAUER, A. De raça a identidade. **Cadernos de Campo**, 1997, v. 5/6, pp. 173-188.
- JENSEN, T.G. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *Rever*, 2001, n.1, ano 1. [http:// www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm). Acesso em 17 ago. 2007.
- KARENGA, M. Disponível em <<http://www.officialkwanzaawebsite.org>> . Acesso em 28 mai. 2007.
- KREHBIEL, H. E. *Afro-American Folk-songs. A study in racial and national music*. New York and London, 1914.
- LEPINE, C. Mudanças no candomblé de São Paulo. **Religião & Sociedade**, 2005, n.2, v. 25, pp. 121-135.
- _____. *O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço*. São Paulo: Edusp (no prelo)
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MARQUES, G. *Ruas e tradições de São Paulo: uma história em cada rua*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1966. (**Coleção História n.4**).
- MELO, A. V. de. *A voz dos fiéis no candomblé “reafricanizado” de São Paulo*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2004.
- MÉTRAUX, A. *Le vaudou haitien*. Paris: Gallimard, Colectión L’espèce humaine, 1958.
- NEGRAO, L. N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2º ed., 1935.
- OLIVEIRA, M. I. C. de. Quem eram os ‘negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia. *Revista Afro-Ásia*, 1997, n.19/20, pp.37-74.
- OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- ORO, A. P. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. *Horizontes Antropológicos*, 1995, v.3, p.69-79.

_____. “Sectas satânicas” en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 1998, ano 4, n.8, pp. 114-150.

_____. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, 2002, n. 2, v.24, pp. 345-384.

PEREIRA, E. A; GOMES, N. P. de M. Inumeráveis cabeças: tradições afro-brasileiras nos horizontes da contemporaneidade. Fonseca, M.N.S. (org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, v. 1, pp. 41-59.

PEREIRA, J. B. B. Negros e culturas negras no Brasil atual. *Revista de Antropologia*, 1983, v.26, pp. 93-105.

PINTO, T. da S; FREITAS, B. T. de. *Guia e ritual para organização de terreiros*. Rio de Janeiro: ECO, 1972.

POLLITZER, W. *The Gullah People and their African Heritage*. Athens: University of Georgia Press, 1999.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. *Herdeiras do axé*. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Revista Horizontes Antropológicos*, 1995, n.8, pp.151-167.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento e africanização. CAROSO, C; BACELAR, J. (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. São Paulo: Pallas/CEAO/CNPq. , 1999.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Revista de Ciências Sociais*, 2003, n.1, v.3 pp.15-34.

RAMOS, A. *As culturas negras no novo mundo*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1946.

RUBEN, G. R. Teoria da Identidade: uma crítica. *Anuário Antropológico*, n. 86, Brasília, 1988, p. 85.

SANSONE, L. Da África ao Afro: Uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura brasileira durante o século. *Revista Afro-Ásia*, 2002, n.27, pp.249-69.

_____. Os objetos da identidade negra. consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, 2000, n.1, v. 6, pp. 87-119.

SANTANA, E. E. de. Nação Angola. In: *ENCONTRO DE NAÇÕES-DE-CANDOMBLÉ*. 1981. Salvador, CEAO. Anais... Salvador: Ianamá- Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.

SANTOS, E dos. *Religiões de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar, 1969.

_____. *Sobre a "medicina" e magia dos quiocos*. Lisboa: Junta de Investigações de Ultramar, 1960.

SCHMIDT, B. E. La imagen violenta de Vodú: La xenofobia en la recepción de la religión haitiana en Nueva York. Espanha: *Sphera Pública*, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Murcia, Publicación anual, n.º. 3 pp. 85-104.

SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e umbanda: caminho da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TAUNAY, A de E. *Subsídios para a história do tráfico no Brasil colonial*. São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 1941.

TEIXEIRA, M.L.L. *Candomblé e reinvenção de tradições*. CAROSO, C.; BACELAR, J. (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. São Paulo: Pallas/CEAO/CNPq, 1999.

TRINDADE, L. M. S. *Construções Míticas e História: estudo sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do século XVIII à atualidade*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

VALLADO, A. *O sacerdote em face da renovação do candomblé*. CAROSO, C.; BACELAR, J. (org.) **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. São Paulo: Pallas/CEAO/CNPq, 1999.

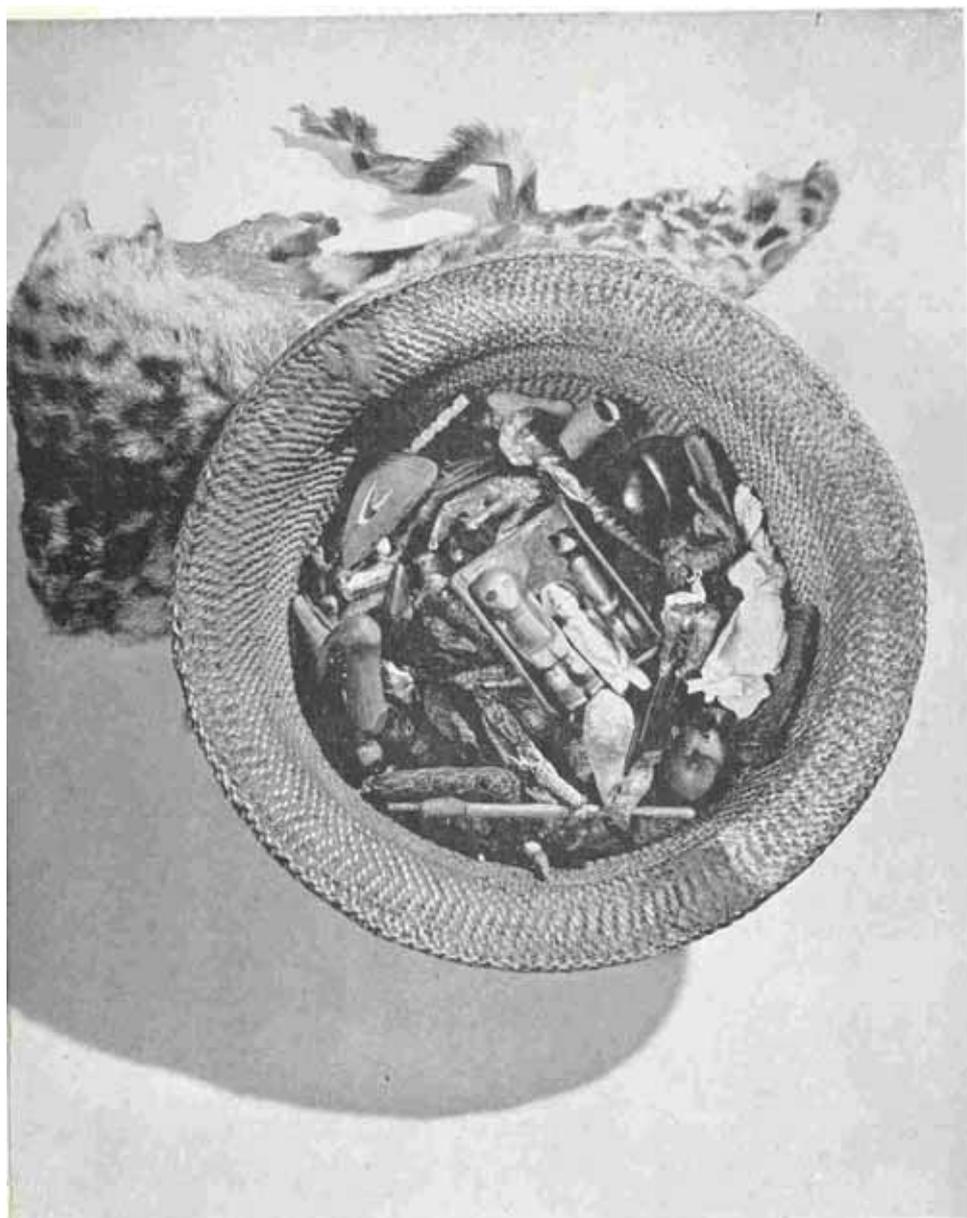
VERGER, P.F. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: os séculos XVII a XIX*. trad. Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987.

Anexo A



Ngombu com cesto.

Anexo B



Ngombu

Anexo C



Peças do ngombu