

PUCRS

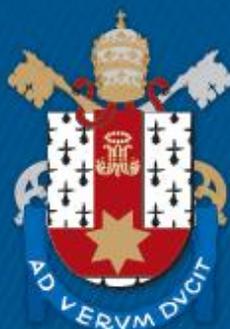
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

CLÉBER DOS SANTOS MEIRELLES

NGUZU: UM ESTUDO SOBRE IDENTIDADE DO "POVO DO SANTO" NO CANDOMBLÉ
DE MATRIZ KONGO E ANGOLA

Porto Alegre
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Ficha Catalográfica

M514 Meirelles, Cléber dos Santos

Nguzu : um estudo sobre identidade do "povo do santo" no
candomblé de matriz Kongo e Angola / Cléber dos Santos
Meirelles . – 2017.

159 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.

1. Identidade. 2. Candomblé. 3. Banto. 4. Nagô. 5. (Re)
Africanização. I. Jungblut, Airton Luiz. II. Título.

ESCOLA DE HUMANIDADES
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

CLÉBER DOS SANTOS MEIRELLES

**Nguzu: um estudo sobre identidade do “povo do
santo” no candomblé de matriz Kongo e Angola.**

Porto Alegre - RS

Agosto/2017

CLÉBER DOS SANTOS MEIRELLES

Nguzu: um estudo sobre identidade do “povo do santo” no candomblé de matriz Kongo e Angola.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu - Mestrado em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, em 31 de agosto de 2017.

Orientador: Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut

Porto Alegre - RS

Agosto/2017

CLÉBER DOS SANTOS MEIRELLES

Nguzu: um estudo sobre identidade do “povo do santo” no candomblé de matriz Kongo e Angola.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu - Mestrado em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, em 31 de agosto de 2017.

Porto Alegre, _____ de agosto de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut

Prof^a. Dr^a. Lúcia Helena Alves Müller
Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Escola de Humanidades – PUCRS

Prof. Dr. Valdir Pedde
Professor do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Cultural
e Inclusão Social - Universidade Feevale

AGRADECIMENTOS

"Pembele
Tondele Nkisi ê
Kubinga Kibuku
Vana (bana) vimpi
Kubinga nguzu pala bantu
Tondele Nkisi ê"

Tradução: suplicamos sorte, saúde, felicidade e força para todos os povos, o "Nkisi" nos dá.
Nós o agradecemos, nós o saudamos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Humanidades da PUCRS, por proporcionar a oportunidade de aprofundar meus conhecimentos acerca da cultura e religiosidade afro-brasileiras, em um momento tão intenso na conjuntura sociopolítica do Estado brasileiro;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut, pela dedicação, presteza, desde a graduação, e por ter aceitado o desafio de me conduzir a mais um importante passo na vida acadêmica;

Ao estimado Prof. Dr. Ricardo Mariano, pelas palavras de incentivo e credibilidade na graduação em Ciências Sociais;

Às referências ancestrais, Sr. Manoel Bernardino da Paixão - "Tata Ampumandezu", Sra. Edith Apolinária de Santana - "Néngua Samba ria Mungu", Sr. Valdecir Amorim Medeiros – Valdecir de Oxum e Sra. Maria Celeste dos Santos Medeiros – "Néngua Kisende" (minha saudosa iniciadora) pelos feitos em prol do culto às forças da natureza;

Às referências religiosas, "Néngua Ganguasese", "Tata Munguaxi", "Tata Tauá", "Néngua Buraji" e "Néngua Lenduká", pela condução ritual no culto de matriz Kongo e Angola;

Aos meus pais, Sr. José e Da. Dalva, às minhas irmãs Clarice, Cleonice e Karen, ao meu esposo Roberto, ao meu amoroso núcleo familiar e a todos que participaram direta ou indiretamente dessa conquista: meus respeitos!

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a vivência de identidades do “povo do santo”, com foco em experiências no candomblé de matriz Kongo e Angola. Para isto, busca situar a cultura banta no contexto dos processos de reestruturação da religiosidade africana no Brasil, bem como no cenário de mudanças sociais, que influenciam a construção de identidades. O primeiro capítulo apresenta os povos originários africanos, bantos e sudaneses, através de dados históricos e sociológicos sobre a época da escravidão, a partir de aspectos culturais e religiosos. O capítulo seguinte trata do candomblé como objeto de pesquisa, sob o ponto de vista de pesquisadores que avaliam metodologicamente as experiências de iniciação no culto, e de meu posicionamento, como iniciado e, também, pesquisador. O terceiro capítulo mostra algumas nuances que conferem autenticidade ao culto de matriz Kongo e Angola, comparando-as com o culto aos Orixás. Além disso, se descrevem, brevemente, as principais divindades cultuadas nos candomblés bantos e nagôs. O quarto e quinto capítulos relatam os exercícios de campo no estado de São Paulo. Um traz narrativas da participação do pesquisador em um encontro internacional para discutir a identidade do candomblé Angola; outro apresenta um esquema etnográfico da vivência de identidade dentro de um terreiro de candomblé banto. Ambas as atividades proporcionaram reflexões e cotejamento de dados. O sexto capítulo é uma revisão bibliográfica sobre as noções de identidade desenvolvidas por teóricos contemporâneos das Ciências Sociais, mesmo sendo o conceito debatido interdisciplinarmente. Em complemento, referências sobre os movimentos de (re) africanização do candomblé reforçam o emprego de uma perspectiva socioantropológica na investigação do tema. Finalmente, os últimos dois capítulos são dedicados ao exame dos exercícios empíricos, onde se procurou evidenciar a expressividade da cultura banta e sua identidade religiosa, de onde foram extraídas algumas considerações que apontam para a necessidade de continuidade de pesquisas sobre outras vertentes que compreendem as religiões de matriz africana.

Palavras-chaves: Identidade. Candomblé. Banto. Nagô. (Re) Africanização.

ABSTRACT

This study aims to analyze the experience of identities of the "povo do santo", with a focus on experiences in the "candomblé" Kongo and Angola. For this, we seek to situate Bantu culture in the context of restructuring processes of the African religiosity in Brazil, as well as in the scenario of social changes that influence the construction of identities. The first chapter introduces the peoples of Africa, Bantu and Sudanese, through historical data and sociological, about the time of slavery, from cultural and religious. The next chapter deals with the "candomblé" as a research object, from the point of view of researchers who assess methodologically the experiences of initiation into the cult, and my positioning, as person divinized, and also a researcher. The third section shows some nuances that give authenticity to the cult of matrix Kongo and Angola, comparing them with the cult to "Orixás". In addition, describe, briefly, the main deities in "candomblé" Bantu and "nagô". The fourth and fifth chapters describe the exercises for field in the state of São Paulo. A narrative brings the participation of the researcher in an international meeting to discuss the identity of the "candomblé" Angola; another shows a schematic of the ethnographic experience of identity within a temple of Bantu "candomblé". Both activities provide reflections and comparison of data. The sixth chapter is a review of the literature on the notions of identity developed by contemporary theorists in the Social Sciences, even though the concept discussed across disciplines. In addition, references on the movements of Africanization of the "candomblé" reinforce the employment of a perspective anthropological research on the topic. Finally, the last two chapters are devoted to the examination of the empirical exercises, where they sought to highlight the importance of Bantu culture and religious identity, from which they were extracted some considerations which point to the need for continuity of research on other aspects that comprise the African religions.

Keywords: Identity. Candomblé. Bantu. Nagô. Africanization.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO	11
2- AS ORIGENS AFRICANAS: BANTOS E SUDANESES.....	16
3- PESQUISANDO O CANDOMBLÉ.....	23
3.1- DO OBJETO À EXPERIÊNCIA	23
3.2- DA EXPERIÊNCIA AO OBJETO.....	27
4- OS CANDOMBLÉS NAGÔ E BANTO: ALGUMAS NUANCES.....	35
4.1- AS DIVINDADES AFRICANAS CULTUADAS NO BRASIL.....	45
4.1.1- Os <i>Irúnmalè</i>	46
4.1.1.1- <i>Èsù</i>	46
4.1.1.2- <i>Ogun</i>	47
4.1.1.3- <i>Osanyin</i>	47
4.1.1.4- <i>Òde</i>	48
4.1.1.5- <i>Obàlúaiyé</i>	48
4.1.1.6- <i>Òsùmàrè</i>	49
4.1.1.7- <i>Iròkò</i>	49
4.1.1.8- <i>Nàná Burúkú</i>	49
4.1.1.9- <i>Oya</i>	50
4.1.1.10- <i>Òsun</i>	50
4.1.1.11- <i>Yémánjá</i>	50
4.1.1.12- <i>Sàngó</i>	51
4.1.1.13- <i>Òsàlá</i>	51
4.1.2- Os <i>Minkisi</i>	52
4.1.2.1- <i>Njila</i>	52
4.1.2.2- <i>Nkosi</i>	53
4.1.2.3- <i>Bambutí</i>	53
4.1.2.4- <i>Banxi</i>	53
4.1.2.5- <i>Nzazi</i>	54
4.1.2.6- <i>Kavungu</i>	54
4.1.2.7- <i>Kitembu</i>	54
4.1.2.8- <i>Hongolo</i> ou <i>Ngolo</i>	55
4.1.2.9- <i>Nzinga Lumbondo</i>	55
4.1.2.10- <i>Nvunji</i>	55

4.1.2.11- <i>Uambulu Nsema</i>	56
4.1.2.12- <i>Kayongo</i>	56
4.1.2.13- <i>Ndanda Lunda</i>	56
4.1.2.14- <i>Samba Kalunga</i>	57
4.1.2.15- <i>Nzumba</i>	57
4.1.2.16- <i>Lemba</i>	57
4.2- ANALOGIAS ENTRE RITUAIS BANTOS E NAGÔS.....	58
5- O QUE SOMOS E PARA ONDE VAMOS? REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE(S)	66
6- QUARENTA ANOS DE INICIAÇÃO DE <i>NÉNGUA BURAJI</i>: UMA CELEBRAÇÃO À NATUREZA E À ANCESTRALIDADE.	80
6.1- CHEGANDO AO <i>MANZO NKISI MUSAMBU</i>	81
6.2- OS SACUDIMENTOS E A OFERENDA À <i>NJILA</i> : O PONTO DE PARTIDA PARA OS BONS AUGÚRIOS.	83
6.3- <i>KURIA MUTUÊ</i> : A NUTRIÇÃO DA VIDA.....	88
6.4- <i>KIZOMBA RIA UAMBULU NSEMA</i> : O GRANDE DIA DA CELEBRAÇÃO.	92
7- O APORTE TEÓRICO, COMO BASE PARA A DISCUSSÃO.	107
7.1- IDENTIDADE SOCIAL.....	109
7.2- IDENTIDADE CULTURAL.....	110
7.3- IDENTIDADE ÉTNICA.	110
7.4- NOÇÕES DE IDENTIDADE NA MODERNIDADE E/OU PÓS-MODERNIDADE.....	111
7.4.1- Bauman. A amorfia das identidades.	112
7.4.2- Giddens. A identidade e as descontinuidades das relações sociais.	116
7.4.3- Stuart Hall. As crises de identidade.	119
7.4.4- Barth e Oliveira. As identidades e suas fronteiras.	123
7.5- A (RE) AFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ: UM RETORNO À ÁFRICA ANCESTRAL?	129
8- APREENSÕES SOBRE IDENTIDADE DO “POVO DO SANTO” NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ KONGO E ANGOLA.	135
8.1- POR QUE (EM) SÃO PAULO?.....	135
8.2- SOBRE O ENCONTRO EM TAUBATÉ.	136
8.3- VIVÊNCIAS DE IDENTIDADE(S) NOS ESPAÇOS DE UM TERREIRO.....	142
9- CONSIDERAÇÕES FINAIS.	147
REFERÊNCIAS	151
ANEXO	156

1- INTRODUÇÃO

“Nguzu”, literalmente força, é um vocábulo da língua angolana “kimbundu”, considerado dialeto no Brasil, proferido em cantigas, rezas e expressões litúrgicas pelos praticantes de candomblé de matriz Kongo e Angola, em cerimoniais e no dia a dia nas rotinas dos terreiros. Historicamente, os candomblés bantos, foram apresentados por pesquisadores como enfraquecido e absorvido pela tradição nagô ou “Jeje-nagô”, questão que tornou essa religião de matriz africana, o candomblé, conhecida, basicamente, pelo culto aos Orixás. O termo “nguzu” é trazido simbolicamente como uma proposta de reflexão e/ou provocação sobre a necessidade de produções teóricas acerca da cultura e da religiosidade dos povos bantos, responsáveis por significativas contribuições na formação da cultura afro-brasileira. Isto porque a constante utilização do vocábulo yorubá “asé”, se traduzido para axé, já tem consolidado seu entendimento enquanto “coisa boa”, devido ao empenho acadêmico em se debruçar sobre a religiosidade yorubana. Atualmente, os termos “asé” e “nguzu” assumem, também, aspectos de distinção dentre os adeptos dos candomblés que, cada vez mais, pretendem ser reconhecidos como pertencentes a tal ou tal vertente africanista e/ou afro-brasileira, uma questão de identidade.

O presente trabalho de pesquisa tem como principal objetivo averiguar experiências de vivência da identidade candomblecista, tendo como foco o culto de matriz Kongo e Angola, buscando demonstrar parte de suas influências e contribuições para a preservação e resistência da religiosidade africana, evidenciando a cultura banta, enquanto constituinte do candomblé. Para isso, analisar como o candomblé se desenvolveu (vem se desenvolvendo?) no cenário das transformações pelas quais passam o mundo, bem como suas consequências nas relações sociais, o que influencia diretamente a construção de identidades.

No primeiro capítulo, sob um pano de fundo histórico e sociológico sobre a época da escravidão, serão apresentados os povos bantos e sudaneses, mencionando os subgrupos que os compõem, a partir de aspectos culturais e sua religiosidade. Os dados fazem parte de importantes compêndios compilados por Arthur Ramos e Gilberto Freyre, ambos pelo interesse em estudar o negro na formação da identidade brasileira, sendo complementado por estudos do sociólogo da religião Reginaldo Prandi, que na contemporaneidade é referência nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras.

Essa breve análise introduzirá a apresentação do candomblé como objeto de estudo, sob a perspectiva de pesquisadores, que enfatizam a relevância do experimento na produção de conhecimento, enaltecendo trabalhos como os de Roger Bastide, que passou à condição de iniciado e de Juana E. Santos. Também tratará de meu posicionamento como iniciado no candomblé de matriz Kongo e Angola, passando, também, à condição de pesquisador, trazendo relatos de minha trajetória no culto e como essa experiência influenciou na escolha do presente tema de pesquisa.

Nesse contexto analítico, no terceiro capítulo serão trazidas as descrições das principais divindades cultuadas nos candomblés bantos, “Nkisi”, e nagôs, “Irúnmalè”, também nuances entre as formas de culto nas duas modalidades. O que se pretende, principalmente, é mostrar as especificidades que conferem autenticidade ao culto de matriz Kongo e Angola, sem negar determinados paralelismos e correlações que imputaram aos candomblés bantos a alcunha de espúrios, na visão de alguns pesquisadores.

É de suma importância esclarecer que mesmo havendo escassez de estudos científicos sobre os candomblés bantos, o que ocasionou certa dificuldade ao desenvolvimento do presente estudo, foi possível agregar informações satisfatórias de diversas áreas do conhecimento, extraídas de trabalhos desenvolvidos por linguistas e historiadores. Além disso, a experiência no culto e as atividades de campo foram fundamentais para o complemento dos dados para a análise.

Os dois capítulos seguintes tratarão dos exercícios de campo, a partir de experiências no estado de São Paulo. O primeiro versa sobre a participação no I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade”, na cidade de Taubaté, com a proposta de discutir a identidade do candomblé Angola, evento inusitado que proporcionou grandes reflexões, haja vista a complexidade que encerra o tema; o segundo se trata de uma etnografia, que traz importantes registros da vivência de identidade de um grupo religioso, em plena atividade ritual em um terreiro situado em Carapicuíba/SP, o “Manzo Nkisi Musambu”, onde foi também possível realizar entrevistas com adeptos do candomblé de matriz Kongo e Angola.

O sexto capítulo compreende a base teórica por meio da qual foi possível o exame e a realização de interpretações sobre como se dá a construção e o exercício de identidade (s) no universo dos candomblés de matriz Kongo e Angola. Para responder à questão, se recorreu às noções de identidade desenvolvidas por teóricos contemporâneos das ciências sociais, como Barth, Roberto Cardoso de Oliveira, Bauman e Stuart Hall, bem como a apreciações de Giddens sobre o tema. Merece destaque o que os teóricos desenvolveram sobre a relação entre a construção de identidades e as constantes transformações do mundo, desde a passagem para

a era moderna e a não preocupação em se estabelecer marcos subsequentes, mesmo quando se sugerem os termos pós-modernidade e/ou modernidade tardia, sendo mais importante observar que as investigações acerca da noção de identidade estão sujeitas (sempre estiveram) ao desenvolvimento histórico da humanidade. Levando-se em conta essa inferência, serão ponderados os movimentos de (re) africanização do candomblé, iniciados por sacerdotisas de terreiros tradicionais baianos, passando pelos manifestos contra o sincretismo, e figurando fortemente em São Paulo, na atualidade, como intelectualização do culto, por consequência da universalização do candomblé. As referências sobre os movimentos de (re) africanização são resultados de valiosos estudos de Reginaldo Prandi, Vagner Silva, Claude Lépine, Aislan Melo e Renato Botão, que investigou esse processo nos candomblés bantos.

Os últimos dois capítulos trarão os resultados das análises das experiências de campo apontando, dentro do possível, diretrizes à continuidade de investigações sobre as religiões de matriz africana menos favorecidas pelo interesse de pesquisadores. O caso dos candomblés bantos, negligenciados pela academia em tempos remotos, merece evidência no sentido de que se reestruturaram (vêm se reestruturando) e conquistaram (vêm conquistando) prestígio, com base nos resgates, primeiramente linguista, de sistemas de códigos e também litúrgicos. Tudo isso foi passível de averiguações a partir da escolha de um tema específico e complexo, a identidade, que abarca a construção social de um sujeito e seu desenvolvimento, de acordo com as constantes transformações que acometem o mundo. Não obstante, o que se pode apreender foi a percepção, por parte do “povo do santo”, da necessidade de debates e reflexões acerca dos valores ancestrais negros africanos e/ou afro-brasileiros, ameaçados pelos avanços da modernidade e/ou pós-modernidade refletidos nas relações sociais, de modo a promover seu resgate e preservação, utilizando-se das mesmas ferramentas que assolam as identidades.

De certa maneira, a elaboração do problema de pesquisa e a justificativa da proposta da presente investigação sobre identidade dentro do candomblé de matriz Kongo e Angola também me predisuseram à condição de adepto. Por isso, considero importante, já na introdução, tratar da metodologia empregada, haja vista a necessidade de ponderação tanto no compromisso com a ciência, como com o respeito ao sagrado. De acordo com Santos (1976), o desafio de se exercer o “de dentro para fora”, isto é, dar conta de um significado sem subtrair o símbolo de seu contexto original, se encontra na fronteira entre o pensamento do nativo (suas representações e sentidos) e o pensamento do cientista (interpretação das mesmas representações e dos mesmos sentidos). O que posso afirmar sobre as duas experiências de

campo foi o estado de entrincheiramento vivido constantemente nessa fronteira, o que ocasionou a revisão sistemática de teorias e métodos.

A revisão bibliográfica, também crítica¹, abrangeu todas as fases do presente estudo, estando, inicialmente, focada em títulos referentes a noções de identidade, bem como à identidade afro-brasileira e às religiões de matriz africana. Os textos mais antigos que tratam dos candomblés bantos, mormente, os analisam a partir de vieses tendenciosos à permanência na condição de ilegítimos, se comparados aos nagôs. Porém, não me detive a contestá-los pela carência de referências científicas e por não ser o propósito de minha pesquisa, o que poderia ser reforçado levando-se em conta minha condição de adepto do candomblé de matriz Kongo e Angola. No entanto, o ato de advogar pela “causa nativa” poderá ser percebido na escrita em alguns pontos do presente texto, mesmo tendo consciência da necessidade de, enquanto pesquisador, buscar a neutralidade. Em suma, se faz necessário apontar que a escassez de estudos sobre os candomblés bantos representa um obstáculo a ser superado, a fim de que novas pesquisas possam complementar e/ou refutar as referências bibliográficas existentes.

Baseado nas incidências de títulos sobre candomblé na região sudeste, tendo como principal palco dinâmico de transformações do culto o estado de São Paulo, o defini como recorte de campo para a realização das atividades empíricas. A realização de um exercício etnográfico possibilitou dar uma nova roupagem ao que, para leigos e muitos pesquisadores no passado, pareceu fantástico, inculto e sem explicação. Isso tudo, por meio da organização e sistematização de dados, imprimindo aos fatos observados consistência e coerência, haurindo ao máximo a captação de detalhes, significativos ou não à primeira percepção, necessários ao posterior entendimento. No caso desse estudo, a etnografia não corresponde simplesmente a explicar, mas a interpretar o fenômeno estudado de modo a textualizá-lo, permitindo uma imersão mais intensa no campo, necessária à percepção de aspectos subjetivos que compõem a formação de identidade no culto africanista.

Guardadas as especificidades das atividades de campo, considerei o encontro em Taubaté desafiador, primeiro pelo caráter inusitado, segundo pela sua proposta de trazer como pauta principal discutir a identidade e terceiro por ter me condicionado, exclusivamente, à posição de observador, com raras chances de intervenções. Não por isso fora menos profícuo, trazendo nos debates (embates?) situações e questões, também, averiguadas no terreiro em

¹Revisão crítica, em Santos (1976), correspondeu ao procedimento metodológico da autora em revisar e contestar estudos africanistas, desmistificando ideologias de pesquisadores, de modo a afastar etnocentrismos (cultura luso-europeia) nas interpretações de saberes e valores negros, causando repulsa às práticas rituais secretas, onde a presença de pessoas não iniciadas é velada. Para ilustrar sua revisão crítica, a autora utilizou como exemplo os rituais de sacrifícios nos candomblés nagôs, descritos muitas vezes como atos de barbárie e primitivismo, de acordo com a visão evolucionista.

Carapicuíba durante período em que permaneci não só observando, mas interagindo e levantando questões. Obviamente, minha vivência e experiências no culto me permitiram uma melhor condução (não indução) das interlocuções, me fazer entender precisamente e passar maior confiança, porém não me evitaram situações de tolhimento e advertências, o que se pode considerar natural pelos mesmos motivos. Sobre isso, Santos (1976) destaca a situação sócio-histórica do pesquisador quando relacionada aos diversos resultados possíveis sobre um mesmo tema e/ou fenômeno, o que concordo plenamente frente à solicitude dos colaboradores e apoio, por me reconhecerem como um cientista iniciado, bem como um adepto em vias de titulação acadêmica, por meio da escolha do candomblé banto como objeto de pesquisa.

As diversas circunstâncias, favoráveis ou adversas, foram cuidadosamente observadas de forma passiva, a maior parte do tempo no encontro de Taubaté, ficando a observação participante exclusivamente para a permanência no “Manzo Nkisi Musambu”. A convivência no dia a dia do terreiro permitiu o registro de impressões de grande valia, por meio de relatos informais que vinham ao natural, corroborando, muitas vezes, o que fora questionado posteriormente. Definitivamente, o trabalho de observação participante e as consequentes relações interpessoais no grupo religioso proporcionaram, previamente, consistência e segurança aos adeptos no momento de responder ao questionário.

O caráter exploratório das entrevistas não-diretivas permitiu um bom esclarecimento das vivências e experiências no candomblé, por parte das 15 pessoas inquiridas, que se mostraram tesas e convincentes ao prestarem suas informações. As questões do instrumento aplicado contemplaram as noções de religião, tradição, cultura, entre outros conceitos já bem demonstrados (e contestados) em trabalhos de pesquisadores clássicos e contemporâneos, por estarem imbricados na construção de identidade africanista. Ademais, foram abordados aspectos referentes às relações estabelecidas nos terreiros, bem como opiniões sobre resgates e (re) africanização do candomblé.

As entrevistas foram realizadas, majoritariamente, em Carapicuíba, com 11 adeptos dos quais destaco “Tata Munguaxi”, atual sacerdote e dirigente do terreiro do Bate Folha de Salvador/BA, “Néngua Buraji”, sacerdotisa dirigente do terreiro “Manzo Nkisi Musambu”, desde sua fundação e “Tata Tauá”, sacerdote do culto de matriz Kongo e Angola e grande estudioso da cultura e religiosidade bantas. Três entrevistas foram realizadas no “Manzo Nkisi Kisimbi”, na capital, cuja dirigente desde a fundação é “Néngua Simbiame” e a última foi em Suzano, no terreiro “Ilê Axé Alá Ketu Iyá Gbalé Mesan Orun”, com o sacerdote Sidnei de Xangô, representante dos candomblés nagôs, nação “Ketu”.

2- AS ORIGENS AFRICANAS: BANTOS E SUDANESES.

Discorrer sobre identidade africanista brasileira, para este estudo uma identidade religiosa, inevitavelmente, requer nos reportarmos a como se deu a vinda dos povos originários do continente africano para o Brasil sob o pano de fundo da escravidão, tarefa que certamente renderia um magnífico capítulo de um trabalho de pesquisa de um historiador, o que não corresponderia diretamente ao propósito desta pesquisa. Todavia, cabe enfatizar o indispensável ao que se pretende investigar, trazendo alguns dados sobre o longo período escravista brasileiro, no caso desses povos, iniciado na segunda metade do século XVI. Essa premissa norteia, adequadamente, “todos os trabalhos que pretendem se ocupar de forma mais ampla com o tema das religiões afro-brasileiras” (BERKENBROCK, 1999, p. 61).

Um obstáculo estabelecido às investigações mais concretas foi tratar a África como sendo nação e não como um vasto continente, em consequência da mistura dos diversos povos escravizados. Posteriormente, como pontuou Arthur Ramos em sua obra *O Negro Brasileiro* (1934), a destruição de documentos, como estratégia diplomática e política, sentenciou pesquisadores a suposições sobre as origens desses povos e suas respectivas culturas (língua, religiosidade, costumes de sobrevivência, organização social). Ainda hoje - como resquício da escravidão humana legal no Brasil - utilizamos equivocadamente o termo escravos, ao invés de escravizados, ou, ainda, africanos para designar procedências de diversas etnias e nações. A suposta confusão ou, simplesmente, fusão dos grupos étnicos sintetizados como africanos ou tão somente negros escravos, fica evidente neste registro de Arthur Ramos:

[...] A historia do trafico de escravos no Brasil ainda não está sufficientemente escripta. E' toda uma longa historia, só ella comportando um vasto volume. Bem Assim, a historia da escravidão. A destruição dos documentos históricos, determinada pelo Ministerio da Fazenda, em circular n. 29 de 13 de maio de 1891, inutilizou varias tentativas nesse sentido. E continuam muitos daquelles problemas aludidos sem solução.

Quaes as tribus africanas entradas no Brasil? Por muito tempo tem lavrado grande confusão a respeito, supondo alguns dos nossos mais autorizados historiadores, copiando uma antiga nota de Spix e Martins, que fossem negros “bantus”, os que entraram no Brasil, exclusivamente para uns, em maior número, para outros. Assim, para Spix e Martins, os negros escravos no Brasil teriam provindo dos “Congos”, “Cabindas” e “Angolas” da Africa occidental, e dos “Macuas” e “Angicos”, da costa oriental (RAMOS, 1934, pp. 15-16, grifos do autor).

Durante a formação da nação brasileira e de acordo com a economia em desenvolvimento, esses povos foram introduzidos no Brasil por diferentes capitanias e províncias, provenientes de locais de fácil captura (sujeitos a violências das práticas de caça escravista) e de rentáveis, mas inadequadas, condições de embarcação e transporte. O tráfico de escravos esteve, durante séculos, atrelado a mudanças nos tratados entre os países que adotavam políticas escravistas, como parte de sua economia. A origem dos escravos dependia das facilidades ou dificuldades desse tipo de atividade, que não compreendia a captura, mas basicamente o traslado de negras e negros de diversas regiões da África para a Europa e Américas. Segundo Prandi (2000), as práticas escravistas foram vividas por muitas civilizações desde a antiguidade, e os habitantes do continente africano assim procediam, como resultado de lutas entre tribos, conquistas de reinos e outras batalhas, escravizando seus prisioneiros de guerra. Nesse contexto, Prandi ressalta o desenvolvimento escravista em solo africano enfatizando que a África:

[...] já praticava o cativo muito antes da descoberta da América e a Europa já importava escravos africanos antes da descoberta do Novo Mundo, mas foi o tráfico para cá do Atlântico que transformou a caça de escravo na mais rendosa atividade para o próprio africano, num mercado de escambo que dava a ele cobiçadas mercadorias do Novo Mundo, especialmente o tabaco. (PRANDI, 2000, p. 53).

Chegada ao Brasil, essa população, composta majoritariamente por homens, era vendida separadamente para fins de ruptura dos laços familiares ou tribais, bem como da anulação de suas identidades e culturas. Porém, contrariando as expectativas dos traficantes e dos senhores brancos donos de engenho, negras e negros escravizados descobriram justamente na cultura e na religião, uma das formas de sobrevivência e resistência, bem como na mestiçagem. Assim nos elucidava Prandi:

Uma vez em terras brasileiras, a própria política oficial da Coroa, em certos períodos, propiciava o apagamento das origens culturais, não estimulando, com o receio da sublevação, o agrupamento de escravos de mesmas origens, embora em outras épocas buscasse agregá-los para melhor os controlar. Também, como a carga era vendida freqüentemente em mercado aberto peça por peça, era fácil a desagregação e a dispersão dos grupos que eventualmente poderiam ter uma mesma origem, não sendo possível para o africano manter língua e cultura originais, obrigado a viver numa miscelânea lingüística e cultural que, além de tudo, estava submetida pela cultura brasileira em formação, de língua e costumes de tradição portuguesa. (PRANDI, 2000, p. 56).

As misturas culturais de povos advindos de diversas regiões africanas influenciaram, ao longo da história, tanto quanto foram influenciadas na chegada ao Brasil, sendo que dois

grupamentos foram identificados: bantos e sudaneses. Há relatos, obviamente contestados, que a civilização negra escravizada importada ao Brasil era formada somente pelos bantos, porém, inegavelmente, sabe-se que esses chegaram primeiro e em maior número. Os bantos (kongo, angola, cabinda, benguela e moçambique) chegaram por Pernambuco, Rio de Janeiro e Maranhão e desses locais se expandiram para outras regiões brasileiras, enquanto os sudaneses (yorubá, jeje, mina, haussá, tapa, bornu e grunci) chegaram principalmente nos portos baianos, nesse foco ficaram concentrados, e com o tempo se espalharam a outros pontos (RAMOS, 1934).

Ao presente estudo, os dados mais relevantes (históricos, sociológicos e antropológicos) são sobre as etnias kongo, angola (bantos) e, também, yorubá (nagôs), que mais figuraram na reestruturação da religiosidade africana, majoritariamente representada nos candomblés brasileiros, bem como na formação da sociedade e cultura brasileiras. Os bantos, mais fortes e habilidosos, estavam para os trabalhos pesados e braçais de lavoura e criação de animais, já os sudaneses, considerados superiores e de linhagens nobres, estavam para os trabalhos na casa-grande, junto aos seus senhores. Essa superioridade nagô, atestada categoricamente por Nina Rodrigues, intensificou pesquisas sobre a etnia yorubá e o que se apresentava sobre os bantos não os exaltava suficientemente, como demonstra trechos da obra *Casa-Grande & Senzala*, por Gilberto Freyre, sobre a ‘negritude’:

Dos negros importados para o Brasil podem-se incluir os Bantu – sem contar exceções, consideradas apenas as grandes massas étnicas – entre os mais caracteristicamente negros; pelo que não significamos a cor – convenção quase sem importância - e sim traços de caracterização étnica mais profunda: o cabelo em primeiro lugar. Este, como se sabe, mostra-se encarapinhadíssimo nos *ulotrichiafricani* (FREYRE, 1952, p. 521, grifo do autor).

Sobre a cultura, o sociólogo revela que:

(c) a área de gado da África oriental (Bantu), caracterizada pela agricultura, com a indústria pastoril super-imposta; tanto que a posse do gado numeroso e não de terras extensas é que dá ao indivíduo prestígio social; trabalhos em ferro e madeira; poligamia; fetichismo; (d) área do Congo (...) a economia agrícola, além da caça e da pesca; a domesticação da cabra, do porco, da galinha e do cachorro; mercados em que se reúnem para a venda produtos agrícolas e de ferro, balaios, etc.; a posse da terra em comum; fetichismo, de que é interessante expressão artística a escultura em madeira, os artistas ocupando lugar de honra na comunidade; (FREYRE, 1952, p. 528, grifos do autor).

A etnicidade - valorizando traços físicos e biológicos - e o fetichismo - exaltado como veia artística - foram apresentados na obra poética de Freyre (1952) com o intuito de

promover uma identidade nacional brasileira. Entretanto, o fetichismo banto fora abordado por Ramos (1934) como rudimentar e inferior, com base nos resultados aduzidos anteriormente por seu mestre Nina Rodrigues e outros etnógrafos seguidores da ideologia de supremacia dos cultos fetichistas dos yorubás, corroborando o que apreendeu sobre a macumba no Rio de Janeiro, uma das expressões religiosas dos bantos e em outras manifestações na Bahia.

[...] eles existem deturpados e transformados nos *candomblés* e nas *macumbas* de vários pontos do Brasil, quase irreconhecíveis pela obra rápida de symbiose das espécies míticas. E tão irreconhecíveis, que o prof. Nina Rodrigues já escrevia taxativamente em 1900, no seu *Animismo fetichista*: “eu procurei em vão, entre os afro-bahianos, idéias religiosas pertencentes aos negros bantus”. E depois, na sua obra de conjunto sobre a raça negra na América portuguesa, apenas registrou crenças totemicas e folk-lore de procedência bantu, deixando de identificar, o que é inconcebível para a cultura do grande mestre, uma cerimonia especial, a Cabúla [...] e que evidentemente é de origem bantu-angolense (RAMOS, 1934, p. 76, grifos do autor).

Um deus supremo (“Zambi”, “Nzambi”, “Zambi Mpungu”), poucas divindades (“Ganga-Zumba”, “Canjira-mungongo”, “Cubango”, “Lingongo”), entidades maléficas, grã-sacerdotes (“ngana”, “nganga”, “embanda”, “mbanda”), feiticeiros em potencial (“kimbanda”), a presença de amuletos (fetiches propriamente ditos), influências do catolicismo e práticas de espiritismo foram identificadas nos rituais, configurando a religiosidade banta, de acordo com os relatos etnográficos analisados por Arthur Ramos. Todos esses dados foram cotejados com informações sobre as práticas originárias em Kongo e Angola, principalmente, por onde foi possível deduzir, de acordo com o autor, pouca sobrevivência no Brasil de símbolos (e seus sentidos) e linguagens rituais praticados na África, por conta de uma pobreza mítica na própria origem. Segundo Ramos, existem sobrevivências dos cultos bantos, mas esses são difíceis de identificar em sua forma primordial, sendo que os remanescentes encontram-se fundidos a elementos do fetichismo yorubá ou nagô, bem como, imersos por outras vertentes religiosas. As prováveis causas seriam a vinda do continente africano já em estado espúrio e os processos de sincretismo ocorridos em solo brasileiro (RAMOS, 1934).

Se por parte da religiosidade os bantos não figuraram consideravelmente nas pesquisas realizadas por Arthur Ramos e outros etnógrafos, contribuíram muito com léxicos que dão sentido à comunicação brasileira. Na morfologia da língua portuguesa percebem-se as influências de alguns dialetos e idiomas bantos (na África, cerca de 2000, ainda são falados), em termos como caçula, mungunzá, puto, canjica, dendê, carimbo, bengala, bunda,

marimbondo, cachaça, etc. Além disso, na fonética, pela tendência dos brasileiros em transformarem consoantes em vogais, pronunciando “ficá”, ao invés de ficar, ou ainda pela supressão de ditongos, ao proferirem “chero”, ao invés de cheiro (MENDONÇA, 2012). Paradoxalmente, os sudaneses, reconhecidos pela riqueza fetichista e práticas rituais religiosas, contribuíram menos para nossa linguagem. Chegados ao Brasil em menor número, compreendiam o chamado povo nagô, negras e negros vindos das regiões norte e central da África, sendo eles os ijexá, oyó, ketu, oxogbô, entre outros, todos pertencentes à cultura yorubá, nome dado também à língua falada. Além desses, os fon (fon-jejes ou jejes), os mahi, os islamizados e famosos na Bahia haussá e, finalmente, com menos expressão numérica, os fanti-ashanti e tapas. Nos dicionários nacionais encontram-se léxicos provenientes da herança religiosa desses povos, que congregam inúmeros vocábulos como os nomes dos principais deuses cultuados no Brasil: Exu, Ogum, Oxossi, Iemanjá, Xangô e Oxalá. Outros termos aparecem na culinária como vatapá, caruru, abará e acarajé.

Tanto as divindades, como a culinária sagrada dos nagôs – como parte do culto fetichista africano - foram esmiuçadas em pesquisas realizadas nos terreiros mais famosos e tradicionais de Salvador/BA, compreendendo dados coletados exaustivamente por antropólogos, sociólogos, linguistas, historiadores, inspirados por Nina Rodrigues. Nesse período já não se buscava tanto analisar o exótico, mas as formas de sobrevivência dos povos negros na sociedade brasileira após a escravidão, onde a religião se sobressaía como esteio e possibilidade de estrutura social, bem como provendo identidades aos ex-escravizados. Chamou a atenção dos pesquisadores, a força de uma cosmovisão que atravessou o Atlântico, oferecendo à vida de seres marginalizados uma concepção mágica que se sobrepunha às normas impostas pela cultura hegemônica da sociedade opressora, onde esses mal sobreviviam.

O fetichismo constatado por Nina Rodrigues e analisado na continuidade, também, por Arthur Ramos (1934), não se tratava da personificação das divindades yorubanas ou nagôs, mas da confecção de suas representações e formas de culto, isto é, a referência materializada das forças da natureza, enquanto receptáculos e emanantes de axé (força vital). Esses elementos compõem os assentos ou assentamentos dos Orixás – divindades – sendo eles: seixos de rio, pedras de raio, conchas (de rio e de mar), búzios, chumbo, ferro, cobre, ouro, prata, bronze, cristais brutos, madeira, barro, chifres de animais, sementes, noz de cola, etc. Não se deve confundi-los com os ídolos ou representações antropomórficas, pois esses já fazem parte de outra concepção e contato com outras culturas, como a católica (RAMOS, 1934). Essa afirmativa do autor, obviamente pela época de seus estudos, já foi rebatida por

muitos pesquisadores, portanto não me deterei a refutá-la, só saliento que a arte africana – práticas de confecções de estatuetas, máscaras e outros objetos que lembram figuras humanas, representando ancestrais e divindades - faz parte de tradições milenares de diversos povos.

Em contraposição ao que apreendeu sobre os bantos, Ramos (1934) desenvolveu dois capítulos de grande valia histórica sobre a religiosidade dos sudaneses, em especial os yorubá, verificando a existência de um deus supremo chamado de Olorum e de uma grande lista de nomes, bem como as descrições, de divindades, das quais priorizou Orixalá, divindade da criação; Xangô Jakutá, lançador de pedras de raio; Exu, o homem das encruzilhadas; Ogum, o deus da guerra; Iemanjá e Oxum, as mães d'água (mar e rios); Yansan, orixá dos ventos e das tempestades; Oxumaré, o arco-íris; Anamburucú, a mais velha das mães d'água; Oxossi, o deus dos caçadores; Xapanan ou Omulú o orixá da varíola; Irôco, a árvore gameleira branca; os orixás gêmeos Ibeji; entre outras divindades.

A existência mítica das divindades é materializada e perpetuada pela liturgia, por meio da fixação da força mágica dos deuses em seus respectivos fetiches, e seu preparo é feito nos terreiros, construções anteriormente erguidas em áreas periféricas afastadas dos centros urbanos. Segundo as pesquisas de Arthur Ramos, que tomou como modelo o Terreiro do Gantois, a escolha de locais mais reservados se deu pela repressão e perseguição aos cultos afro-brasileiros. Nos locais de culto, sob grande organização hierárquica (mães, pais de santo e outros cargos auxiliares), eram realizadas as iniciações, os rituais de consagração de filhas de santo às suas divindades – e seus fetiches – que compreendiam longos períodos de reclusão, sacrifícios de animais, banhos de folhas, festividades (toques, cânticos e danças rituais) e grandes banquetes, servidos tanto para os deuses como para a comunidade em geral (RAMOS, 1934).

Bantos e sudaneses se fundiram biológica e culturalmente, inicialmente em uma população escravizada e, progressivamente, compuseram a população brasileira, assim, tradições, costumes, linguagem e estruturas sociais de povos africanos ficaram mais evidentes nas manifestações e rituais expressos por meio da religiosidade. Nesse contexto de transformações há que se valorizar os trabalhos pioneiros de pesquisadores, levando-se em conta os períodos e o ineditismo de fatos observados e dados levantados, que resultaram em obras de extrema validade histórica. Nas primeiras páginas de *O Negro Brasileiro*, Arthur Ramos já esboçando a necessidade de continuidade de estudos dessa natureza, levantou importantes questões relativas ao acompanhamento da “evolução e transformação das espécies religiosas inferiores” (1934, p. 21), considerando a preeminência da cultura yorubana

e os sincretismos que absorveram as modalidades de manifestações religiosas dos bantos, bem como de outras etnias.

Em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro – Umbanda e Sociedade Brasileira*, Ortiz (1991) faz considerações importantes sobre a resistência dos povos originários da África em preservar suas culturas e religiosidades, mesmo que sob os efeitos “destrutivos” impostos pelo sistema escravista. Em meio à disseminação de memórias coletivas, de forma desigual, pelas regiões do Brasil, o autor destaca a capacidade desses povos na reinterpretação das práticas e costumes, bem como na manutenção do culto à grande parte das divindades, que atravessaram o Atlântico. Isso tudo, de acordo com Ortiz, fez parte de um processo de transmutação, que transformou as heranças africanas em “elementos culturais afro-brasileiros” (ORTIZ, 1991, p. 22). Dessa “metamorfose” sofrida pela memória coletiva dos povos originários da África, surgiram as diversas modalidades de religiões de matriz africana, que vêm se adaptando às mudanças do mundo promovidas pela modernidade e/ou pós-modernidade.

3- PESQUISANDO O CANDOMBLÉ.

Os parágrafos precedentes foram importantes para aduzir, sob o pano de fundo da escravidão, dados históricos sobre a vinda de grupamentos étnicos escravizados originários da África, resultantes de pesquisas pioneiras como as de Nina Rodrigues e Arthur Ramos. As informações obtidas por esses e outros renomados pesquisadores são imprescindíveis à compreensão da gênese do candomblé, enquanto formas de cultuar as divindades negras, reestruturação de uma cosmovisão africanista (afro-brasileira?) e resultado de interfluções etnoculturais. Tomando esses argumentos como sustentação, nessa parte do texto objetivo apresentar o candomblé de objeto de estudo a consequentes possibilidades de experiências no culto; o reverso, da vivência no culto a análises e propostas de debates; bem como, nuances dessa religião de matriz africana, que instigaram (ainda instigam) indivíduos a experimentarem e/ou pesquisarem seu vasto universo ascético e mítico.

3.1- DO OBJETO À EXPERIÊNCIA.

Os negros africanos – como foram tratados unilateralmente vários grupos étnicos oriundos da África – compreenderam, na diáspora, a força motriz imprescindível ao incremento da economia agrícola colonial. Conhecer esses povos, com o objetivo de inserção dessa população na comunidade brasileira após a extinção do trabalho servil, e suas formas de sobrevivência possibilitou o entendimento de algumas práticas culturais e religiosas, como alternativas de reconfiguração de estruturas sociais étnicas, onde algumas de suas tradições foram preservadas.

Grande parte da bibliografia de reconhecimento de grupamentos étnicos que contribuíram para efetivação do candomblé (enquanto religião) traz, basicamente, dados referentes aos povos sudaneses ou nagôs. O precursor desses estudos foi o médico-legista e psiquiatra Nina Rodrigues, que, mesmo acreditando na inferioridade negra em relação aos brancos, considerava os nagôs superiores a outros grupos étnicos africanos. Nesse contexto, o candomblé foi difundido como o culto aos Orixás, as divindades yorubanas, originando-se a suposta supremacia nagô. Nina Rodrigues atribuiu grande legitimidade às práticas litúrgicas observadas nos candomblés nagôs, com base em relatos de informantes de um dos mais respeitados terreiros de candomblé de Salvador/BA, não só na sua época como até nos dias

atuais, o “Ilê Iyá Omi Axé Iyamasê” – Terreiro do Gantois. Além disso, suas descrições com riqueza de detalhes sobre o culto (fetichismo e cosmovisão mítica), bem como a organização hierárquica e social lhe renderam autoridade e credibilidade científica, também pelo pioneirismo.

Dentre os estudos subsequentes, o de Arthur Ramos foi o que trouxe ineditismo ao tratar de uma das modalidades da religiosidade banta, a macumba carioca, além de reforçar dados acerca do fetichismo nagô no Gantois, já reconhecido como candomblé. A diferença entre as duas manifestações religiosas afro-brasileiras, na época, foram as constatações de mais autenticidade, por parte da vertente nagô, e do excesso de elementos sincréticos (misturas) nas manifestações dos grupos bantos, mesmo havendo sincretismo em ambas.

O sincretismo no candomblé é considerado por muitos adeptos um resquício da escravidão, por conta das condições em que surgiu e se desenvolveu o culto de matriz africana, isto é, submerso em uma cultura hegemônica colonialista europeia e católica, com imposições sociais, perseguições, proibições e preconceito. No entanto, a realização de missas, a adoração a imagens de santos em equivalência a alguns deuses africanos e a própria identidade “povo do santo” fazem parte da tradição candomblecista, mesmo que contestadas, ainda na atualidade. O combate ao sincretismo, bem como as inúmeras críticas que emanam de lideranças religiosas africanistas, está para a demarcação do campo religioso, por parte de adeptos que reconhecem (e almejam ver reconhecida) a autonomia do candomblé em relação às demais religiões, o que se configura também em uma manifestação política.

Mesmo com os olhares preconceituosos e/ou curiosos da sociedade, no campo religioso e no campo político, a religiosidade africana recriada em solo brasileiro arrebatou, com o passar dos tempos, adeptos, fiéis, simpatizantes e pesquisadores interessados em participar ou desvendar seus mistérios e belezas. Foi o caso de Roger Bastide (1898 – 1974), sociólogo francês de perfil transdisciplinar, que dedicou parte de sua obra a estudos no Brasil, nutrindo interesse por temas não tão convencionais para a sociologia de seu tempo. Em *O Candomblé da Bahia: rito nagô* (1958), o autor se concentrou em mostrar o culto como um fragmento da África no Brasil, isto é, uma parte da estrutura africana que não fora por total corrompida, mostrando-o “como realidade autônoma, sem referência à história ou ao transplante de culturas de uma para outra parte do mundo” (BASTIDE, 2001, p. 24).

Tomando o candomblé como realidade autônoma e proveniente de diversas origens, Bastide se propôs a relativizar as questões que nortearam suas pesquisas, com o cuidado de mostrar essa realidade como brasileira. Seu constructo vislumbrou empecilhos, como o segredo guardado por adeptos e a resistência por parte dos informantes, entendidos como

frutos da conjuntura em que se desenvolveu o culto. No entanto, o sociólogo percebeu que do tempo dependia a sua compreensão.

A religião do candomblé, embora africana, não é religião só de negros. Penetram no culto não somente mulatos, mas também brancos e também estrangeiros. É preciso dissociar completamente religião e cor de pele. É possível ser africano, sem ser negro. O ingresso no mundo dos candomblés efetua-se por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamadas pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica, e é à medida que se vai penetrando no interior do santuário que os mistérios vão sendo aprendidos (BASTIDE, 2001, p. 25).

O acesso ao culto, com o passar do tempo, se tornou frequente em uma parcela da sociedade que outrora não o admitia. O candomblé, então, mantendo certa coerência e harmonia em suas representações originais, esteve (ainda esta?) sujeito às transformações do mundo moderno, sendo possível a participação de sujeitos parcialmente – consultas, trabalhos, cerimônias públicas – ou por total, por ocasião da iniciação, tornando, muitas vezes, leigos - clientes, simpatizantes e pesquisadores - em adeptos.

A distância entre pesquisador e objeto foi outro obstáculo reconhecido por Bastide, ao fazer referência à reinterpretação de dados sobre culturas e religiosidade africanas sob o viés (mentalidade) ocidental ocasionando conclusões equivocadas. De acordo com o autor, uma tendência entre pesquisadores antigos, pela reincidência dos fatos. Sobre a mesma questão, Juana Elbein dos Santos propõe uma inédita revisão crítica, como parte de sua metodologia, em *Os Nàgô e a Morte - Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia*, quando salientou a escassez de títulos confiáveis, em meio a tantos facilmente superados.

É necessário admitir-se que a maior parte dos trabalhos feitos sobre a cultura afro-brasileira se ressentem ou por sua superficialidade, ou pela falta de uma metodologia conseqüente, e, geralmente, pelo seu enfoque etnocêntrico. Há bem poucas monografias especializadas, visto que a maioria versa sobre estudos globais. [...] Com poucas exceções, sinto-me inclinada a qualificar a bibliografia afro-brasileira como ultrapassada (SANTOS, 1976, p. 22).

A crítica de Santos evoca maior confiabilidade metodológica e epistemológica, o que dependeria de uma imersão por total (iniciação?) no campo cultural e/ou religioso, defendendo a opção por fontes bibliográficas de autores iniciados no candomblé, referindo-se a *Roger Bastide, Pierre Verger e Gisèle Cossard Binon*². Passar pelos preceitos de iniciação,

²Roger Bastide passou por um ritual de lavagem de fio de contas e consagração ao Orixá Xangô Ogodô, em uma breve cerimônia, em 1951, no terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, pelas mãos de Mãe Senhora, Iyalorixá do ilustre templo. Bastide teria permanecido nesse estágio inicial de preceitos, sem dar sequência às obrigações subsequentes, em razão do falecimento de sua sacerdotisa (PIPA, 2017). No mesmo terreiro, o etnógrafo e

simplesmente pelo acesso ao sagrado, não garante o aprendizado e a assimilação dos saberes ancestrais negros que compreendem o universo candomblecista. O processo é longo e provém da convivência na comunidade religiosa e das experiências resultantes. Portanto, os casos de iniciação de pesquisadores no candomblé me parecem justificáveis metodologicamente, quando consequentes de suas escolhas e/ou afinidades com o objeto de estudo.

A definição do candomblé como objeto de análise, tendo como corolário a iniciação do pesquisador divide opiniões e alguns adeptos tomam isso como provisão das forças e energias envolvidas, ou seja, algo inevitável, como constatado por Vagner Silva:

No plano simbólico, a iniciação do antropólogo pode ainda reafirmar de forma mais contundente a cosmovisão religiosa do grupo segundo a qual todos os seres humanos são passíveis do chamado das divindades, já que estas representam as energias presentes na natureza. O antropólogo ao aproximar-se dessas "energias" para pesquisar, inevitavelmente acaba sendo atraído por elas, pensa o povo-de-santo, independentemente do seu envolvimento subjetivo, sua vontade ou do grau de sua fé (SILVA, 2006, p. 107, grifo do autor).

A análise ou apresentação científica do plano simbólico para Santos corresponde à perspectiva "desde dentro para fora" (1976, p. 23), ou seja, a interpretação dos significados a partir da crença (nesse caso a iniciação do pesquisador como consequência da atuação das forças da natureza), de modo que faça sentido para o mundo exterior. A visão nativa (candomblecista) ressignificada na visão científica (sociológica, antropológica, psicanalítica, histórica), sem perder sua essência enquanto material fatural. Esse seria o principal ganho de produções de estudos por pesquisadores iniciados, no entanto alguns adeptos consideram um risco à religião temendo a banalização do sagrado, por simplesmente representar um objetivo científico. Igualmente, alguns cientistas se dividem nas opiniões sobre o tema alegando que a iniciação abre e fecha portas, limitando a observação (no caso da possessão e/ou transe mediúnico) e condicionando o trabalho de campo às posições hierárquicas, dependendo do estágio em que se encontra o pesquisador (SILVA, 2006).

Particularmente, defendo que a iniciação no candomblé não deva se tornar uma condição a um bom trabalho de campo, nem qualquer outro tipo de experiência que envolva a

antropólogo Pierre "Fatumbi" Verger foi, igualmente, consagrado a Xangô por Mãe Senhora e, posteriormente, iniciado na África, como "babalawo", adivinho, o que lhe rendeu prestígio, portas abertas nos candomblés baianos e confiança dos sacerdotes, como Balbino Daniel de Paula, amigo a quem ajudou a fundar o terreiro Ilê Axé Opô Aganju, em 1972 (FUNDAÇÃO PIERRE VERGER, 2017). A escritora e antropóloga Gisèle Cossard "Omindarewá", amiga de Verger, conheceu o candomblé em 1960, defendeu tese de doutorado na Universidade de Sorbonne (publicada no livro Awô: o Mistério dos Orixás) e nos anos 70 fundou o terreiro Ilê Asé Atará Magbá, nos fundos de sua casa em Santa Cruz da Serra, bairro da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro (MAPA DA CULTURA RJ, 2017).

passagem de pesquisador a nativo. De acordo com Silva, há muito que se discutir sobre o que resulta das subjetividades de um pesquisador:

Os limites na condução dessas experiências são, portanto, assuntos polêmicos e objeto de debates ainda em andamento, pois seria preciso avaliar a que resultados se chega a partir de experiências de envolvimento dessa natureza. Entretanto, mesmo para os antropólogos que se permitem experiências subjetivas mais intensas com o universo pesquisado, as conseqüências desse envolvimento não são relatadas de forma sistemática ou incorporadas também como um objeto de reflexão nas etnografias que elaboram (SILVA, 2006, p. 112).

Crença e ciência tendem a tomar um rumo bifurcado pela dificuldade de se conciliar a produção de saberes distintos, isto é, quando nos deparamos com a necessidade de dar lugar ao iniciado ao invés do pesquisador ou vice-versa. Exercitar o distanciamento de algo que lhe é próximo (ou não), permitir a introdução de outras lentes para se lançar olhar para o mesmo foco são desafios necessários em qualquer trabalho científico, mas quando o pesquisador faz parte do universo da investigação, tais tarefas tomam proporções maiores. Por isso, torno a salientar que há mais coerência quando processos experimentais, como a iniciação no candomblé, se constituem enquanto conseqüências das inclinações de pesquisadores para com seus objetos de estudo e não, simplesmente, como metodologia.

Em suma, pesquisadores (iniciados ou não) fizeram parte da história de importantes terreiros dos candomblés baianos, bem como, juntamente a sacerdotisas e sacerdotes, que permitiram investigações em seus templos, angariaram fama e prestígio nos respectivos campos, acadêmico e religioso. Além disso, por meio da religiosidade africana reestruturada no Brasil, tornou-se possível produzir conhecimento acerca desses povos originários e suas formas de sobrevivência na sociedade, percebendo traços culturais distintivos. Tais resultados reforçam a importância da formação de nações e linhagens, dentro da cosmovisão africanista, para a continuidade do culto, na forma de estrutura psicossocial. Tudo isso não teria sido possível sem que houvesse o interesse (curiosidade) de pesquisadores, também provenientes de linhagens científicas e importantes instituições, sem as quais suas alegações e teses teriam sido contestadas e/ou colocadas sob suspeita sua plausibilidade.

3.2- DA EXPERIÊNCIA AO OBJETO.

Enquanto fontes de investigações, os cultos de matriz africana, como o candomblé, vêm oferecendo oportunidades e possibilidades de temas a pesquisadores, haja vista as várias

áreas do conhecimento que os têm abordado, inclusive interdisciplinarmente, promovendo debates intensos e de grande produtividade científica. A rapidez com que o mundo vem se modificando (sendo modificado), frente às mudanças sociais, faz com que as propostas de pesquisas sejam, cada vez mais, fecundas. Os cultos às divindades africanas na diáspora, por exemplo, já não correspondem fielmente à religiosidade exercida nas várias regiões do continente negro, sendo resultados de rearranjos (adaptações, adequações e inovações) necessários à sua perpetuação.

As novas modalidades de culto aos deuses negros em solo brasileiro, impregnadas de sincretismos e suscetíveis a regionalizações possibilitaram a ressurgência, e posterior identificação, de elementos originais referentes a nações, etnias e linhagens genuínas, ou seja, identidades. Assim, em partes do Brasil, encontramos distintas nomenclaturas, principalmente, para designar as formas de culto e suas especificidades. É ao norte e ao nordeste do Brasil, onde há mais variações, como o tambor de Mina, o terecô, os candomblés, o xangô, o nagô e o xambá; ao sudeste, a quase extinta macumba; e ao sul, o batuque. Sem nenhuma exceção, essas modalidades congregam culturas de diversos grupos étnicos reconhecidos como nações: Ketu, Ijexá, Oyó, Jeje, Jeje-Mahi, Kongo, Angola e Cabinda. As distinções averiguadas só foram possíveis por meio de estudos científicos que resultaram em importantes registros disponibilizados por pesquisadores, o que aparece no texto do teólogo Volney J. Berkenbrock:

O Candomblé - bem como as outras religiões afro-brasileiras - é uma religião, na qual as tradições são transmitidas oralmente. Não há nenhum texto que seja uma fonte ou que tenha o status duma escritura sagrada. Os materiais escritos usados para este estudo são em sua maioria obras de sociólogos, antropólogos ou etnólogos sobre o Candomblé. Por isso, é também compreensível que este trabalho sobre a experiência religiosa no Candomblé tenha tido influência destas ciências. Uma teologia das religiões ou um encontro de religiões não pode prescindir da contribuição destas ciências, sobretudo da sociologia e da etnologia das religiões (BERKENBROCK, 1999, p. 57).

A proposta de Berkenbrock, a partir de sua tese de doutorado defendida na Alemanha, reside na possibilidade de um encontro harmônico e possíveis convivências entre religiões, na proposta do teólogo, o cristianismo católico e o candomblé. Natural de uma cidade catarinense, o autor admitiu ter crescido em um mundo católico, nos anos 60, onde outras religiões não eram consideradas, mas tidas como anomalias. Tomando como base sua própria experiência positiva ao conhecer uma casa de Umbanda, quando já cursava Teologia, buscou conhecer as religiões de matriz africana nutrindo grande interesse pelo candomblé. No anseio de desvendar os mistérios das experiências vividas por pessoas dentro do culto às divindades

africanas o autor levantou várias questões. "Por que as pessoas procuram esta religião? Que experiência religiosa é feita lá? O que as pessoas esperam destas religiões? Como surgiram as religiões afro-brasileiras? Qual é a compreensão religiosa que está por detrás do sistema religioso do Candomblé?" (BERKENBROCK, 1999, p. 14).

Segundo Berkenbrock, essas dúvidas não seriam próprias, mas as mesmas da igreja católica e por não tê-las sanado, religiosos judaico-cristãos sentenciaram a crença africana nas forças da natureza a associações negativas relativas ao seu próprio universo. A existência do bem e o mal, de Deus e o diabo, de céu e inferno, bem como de pecado e juízo final não são referências existentes na cosmovisão africanista, portanto torna-se instigante averiguar sua resistência e sobrevivência, mediante imposições e achaques sofridos por uma cultura hegemônica, sendo capaz de atrair fiéis de todas as camadas sociais. De forma bem objetiva, percebo nos questionamentos do autor um posicionamento de acordo com a religião (oficial e hegemônica na sua época) à qual faz parte. Por óbvias questões históricas, culturais e relações assimétricas de poder, me permito arriscar a afirmativa de que adeptos das religiões de matriz africana não teriam motivos para questionar o que pessoas buscam em uma igreja católica, já que muitos o fizeram (e muitos ainda o fazem) como complemento às práticas africanistas. Contudo, o trabalho desenvolvido por Berkenbrock, no afã de potencializar diálogos entre a religião cristã e as religiões de matriz africana, após o reconhecimento dessas pela "Santa Igreja Católica" (declaração conciliar "Nostra aetate" de 1965), se tornou rico pela compilação de depoimentos sobre as experiências vividas por adeptos no candomblé. De acordo com o teólogo, as narrativas e respostas obtidas por seus entrevistados o auxiliaram na compreensão das relações estabelecidas entre os iniciados e o sagrado (divindades, entidades, ritos, mitos e fetiches). Todavia, o etnocentrismo evocado pelo autor em suas observações não o eximiu de comparações entre a religião católica e o candomblé, apontando como deficiências: a estrutura fixa de relacionamento entre o fiel e a divindade (Orixá); a inexistência do perdão; as oferendas (dar para receber); a falta de unidade e concorrência entre os terreiros; e a falta de um engajamento sócio-político (a preocupação com os pobres). Já os pontos em comum, tidos como positivos, foram resumidos pelo autor na preocupação do bem para com o ser humano e na transcendência da alma (BERKENBROCK, 1999).

Não me deterei a fazer críticas sobre o desfecho da obra de Berkenbrock, já que a elegi, como mencionei anteriormente, pela riqueza de detalhes sobre as experiências no candomblé trazidas em narrativas e respostas a questionamentos do autor. Tampouco me preocuparei em responder as questões levantadas pelo teólogo sobre o que, de fato, sustentaria as experiências no candomblé. Meu objetivo, ao me utilizar da obra *A Experiência dos*

Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé é apresentar minha própria experiência e como o candomblé se tornou meu objeto de estudo.

Nasci e fui criado em uma família de “bataqueiros” e me reconhecendo como católico. No entanto, nada sabia sobre essas duas religiões, de modo aprofundado, por vivências e/ou aprendizados. Particpei de cerimônias festivas de batuque, na mesma intensidade em que recebi quatro dos sete sacramentos católicos (batismo, confissão, primeira eucaristia e crisma), isto é, por consequência de minha socialização católica nos anos 70. Recordo-me raramente de permanecer como assistente, nada aficionado, na casa de batuque à qual meu falecido avô pertencia ou na de um vizinho bem próximo, sempre acompanhando minha avó e minha mãe. De um modo geral, as duas casas guardavam semelhanças nas vestimentas simples, nas cores próprias dos Orixás (mulheres com saias e batas de rendão; homens com camisas e bombachas), nos toques dos tambores, nos cânticos (rezas), na presença de imagens de santos, nas comidas servidas ao público (amalá³, canja de galinha e canjicas) e na distribuição do mercado⁴ no final da festa. Nessa época, muita coisa era velada às crianças, batuque era coisa de gente adulta e os pais evitavam colocar seus filhos nessa religião, na condição de adeptos. Mas durante a festa de batuque se fazia a roda das crianças, onde os adultos davam lugar para que os pequenos dançassem para os Orixás, já manifestados, que lhes distribuía doces, frutas, balas e brinquedos. Também para crianças, havia uma cerimônia, cheia de detalhes, específica para menores de sete anos e, preferencialmente, carentes, a “mesa de inocente”, “mesa de misericórdia” ou “mesa dos ‘bedi’” (“Ibeji” – os orixás gêmeos infantis), com farta distribuição de guloseimas, frutas, brinquedos e do prato principal, a canja de galinha.

E foi nos batuques de um jovem pai de santo amigo de uma tia, que recém abrira sua casa, onde comecei a reparar em algumas diferenças nas vestimentas mais rústicas⁵, na decoração com imagens de Orixás no lugar de santos e, também, pela presença ilustre de pessoas do candomblé (afirmação do próprio dono da casa), algo que eu nem sabia do que se tratava. Meu primeiro contato com o candomblé foi totalmente visual, ao perceber as

³Comida do Orixá Xangô, uma espécie de ensopado de mostarda com carne de peito bovino, servido com um pirão de farinha de mandioca, que se comia de pé ou sentado ao chão, utilizando as mãos no lugar de talheres.

⁴Bandeja embrulhada em papel pardo, contendo porções das comidas oferecidas aos Orixás (milho cozido, pipoca, acarajé, frutas, bolo e carnes dos animais sacrificados), que só deveriam ser consumidas ao se chegar em casa.

⁵Nessa casa, as mulheres vestiam saias de chitão bem armadas por anáguas engomadas, calças brancas com rendas de algodão, camisa de crioula, tudo encimado pelo pano da costa e na cabeça o “ojá” (pano de cabeça). Os homens vestiam calça branca e uma espécie de túnica estampada ou branca.

desconformidades na comparação dos batuques que conhecia com a referida casa, e ao presenciar a manifestação das divindades, Oxossi e Obaluaiyê, em suas filhas. A partir desses fatos, minha percepção sobre as religiões de matriz africana mudaram completamente. De ali em diante, senti uma necessidade de saber mais sobre candomblé e sobre a história daquelas pessoas, foi quando, de início, me disseram que era uma religião “mais forte” vinda da Bahia.

Com o tempo se criaram afinidades entre minha família e aquelas pessoas e as relações se tornaram mais frequentes. A cada ida à casa do jovem pai de santo chamado Valdecir de Oxum, já falecido, com certa assiduidade e não só em festas religiosas, eu ficava sabendo um pouco mais sobre aquele universo diferenciado. Certa vez, Pai Valdecir contou que seu sacerdote, Luís do Bará, foi o responsável pela vinda do candomblé para o Rio Grande do Sul e que, em uma de suas idas e vindas a Salvador/BA, retornou com uma mãe de santo para ministrar a iniciação de uma filha carnal, em 1972. Após iniciar seis pessoas na casa de Luís do Bará, Mãezinha da Bahia⁶, como ficou conhecida, se estabeleceu em Porto Alegre no bairro Partenon, mesmo mantendo seu terreiro em Salvador/BA.

Os dados que apresento nessa parte do texto fazem parte de minha memória, pela proximidade que tive com Pai Valdecir, que mesmo jovem na época, me ocupava as tardes contando o que eu queria saber. Foi através dele que, aos 13 anos, tive acesso ao livro *Orixás* de Pierre Verger, a discos de vinil de cantigas de candomblé, à coleção de gravuras *Deuses do Panteão Africano (Orixás)* de Nelson Boeira Fäedriche, como também a preciosos relatos sobre a vinda dessa religião para o Rio Grande do Sul.

Nessa mesma época, anos 80, Pai Valdecir de Oxum levou minha mãe e eu em uma saída de “yawó”, cerimônia que compõe a iniciação no candomblé, isto é, o nascimento de uma filha de santo na casa de um senhor iniciado por Mãezinha da Bahia. Desta vez, tudo foi muito novo, totalmente diferente do que eu já havia visto nas festas de batuque, não cabendo aqui uma descrição sistemática, pois serão abordados muitos detalhes sobre candomblé ao longo do trabalho. O que posso afirmar é que esse evento foi o marco responsável pelo fato de o candomblé fazer parte de minha vida até os dias atuais.

Com o tempo, conhecer o candomblé passou a ser uma meta, mas não imaginava o que seria preciso para conhecê-lo de fato. Detive-me a comprar livros (não científicos) de autoria de sacerdotes por mim desconhecidos, majoritariamente sobre cantigas, e discos de

⁶Ocridalina dos Santos Amorim, "Néngua Kilendê", falecida em 1988, chegou a Porto Alegre sob a linhagem Bate Folha de Salvador/BA, pois era filha de santo de Edith Apolinária de Santana ("Samba ria Mungu" ou "Samba Diamongo"), falecida em 1979, sacerdotisa fundadora do "Mansu Bantu Kuên Kuê do Inkinansaba", iniciada por Manoel Bernardino da Paixão ("Tata Ampumandezu"), falecido em 1946, fundador do "Manzo Bandu Kuen Kuê" - Terreiro do Bate Folha.

vinil para aprender a cantar. De posse desses materiais foi possível diferenciar as nações Ketu e Angola, saber um pouco sobre os primeiros terreiros de Salvador/BA e de alguns personagens da história do candomblé. Os textos, um tanto rudimentares, traziam letras de cantigas em dialetos yorubá, "kimbundu" e "kikongo", misturados ao português, descrições das divindades repletas de sincretismo e, como complemento, algumas receitas de feitiços, banhos e simpatias. Todavia, o candomblé era apresentado como um único universo, exatamente como chegou ao Rio Grande do Sul: nação Angola de raiz Bate Folha, onde se cantava em dialetos bantos, em português e yorubá para saudar e louvar os Orixás. Essa congruência de culturas me parecia muito natural, até porque não possuía conhecimento para, sequer, levantar questões. Mas um amigo de infância, neto de Luís do Bará, sempre dizia que candomblé de verdade era o de Ketu, que Angola era uma espécie de “umbanda melhorada” e que me levaria para conhecer o puro candomblé. Fui levado a um candomblé de Ketu na Morada do Vale I, em Gravataí/RS, na casa de Mãe Celeste de Oxum⁷, já falecida, por ocasião da iniciação de seu marido, também falecido, para o Orixá Xangô. Deparei-me com o universo candomblecista de tradição yorubá, propriamente dito, onde se cantavam cantigas nesse dialeto e nada em português, as vestimentas eram mais luxuosas, com mais brilho e em tecidos não tão rústicos, as danças eram mais coreografadas e os toques mais lentos, em algumas cantigas.

Por intermédio do mesmo amigo, comecei a frequentar a casa de sua tia e madrinha Ana de Obaluaiyê, a primeira iniciada no Rio Grande do Sul, filha carnal de Luís do Bará, que já me conhecia desde a pré-adolescência. Passei muitos dias e tardes em companhia dessa senhora e dos membros de sua casa, majoritariamente familiares, escutando interessantes histórias sobre o candomblé baiano e o de Porto Alegre. O seu terreiro, "Ilê Axé d'Alejuá d'Ododwa", apesar do nome “nagotizado”, era de candomblé de Angola, mas funcionava harmonicamente em uma simbiose entre as tradições bantas e nagôs.

Participei de algumas festas públicas, candomblés para caboclos (que não me atraíam) e para as divindades (de meu total interesse), então, houve minha primeira manifestação de transe; um desfalecimento bruto que me fez cair ao chão e, depois de certo tempo, retomar o sentido muito confuso e sem noção do ocorrido. Fui acordado, em um recinto escuro iluminado só por velas, com os pulsos, o rosto e os pés descalços molhados, sobre uma esteira, por Dona Ana, sua filha carnal e mais uma prima, que fora iniciada junto com ela por

⁷ Maria Celeste dos Santos Medeiros, "Néngua Kisendê", iniciada por "Samba ria Mungu" no candomblé de Angola na casa de Mãezinha da Bahia, em Salvador/BA, nos anos 60. Após a morte de Mãezinha da Bahia, passou a tomar obrigações no candomblé de Ketu, pelas mãos de sua irmã carnal mais velha, Cremilda - Mãe Mida de Oxum, também falecida.

Mãezinha da Bahia. Nada me foi esclarecido naquele momento, só orientado a ter calma e beber água de uma moringa, pois estava muito assustado, e que depois tudo seria explicado e ficaria bem. Isso me aconteceu aos 19 anos, explicado posteriormente como sendo o chamado do Orixá ao meu destino no candomblé, planejado desde o meu nascimento. Só então, aos quase completos 23 anos, em janeiro de 1993, Maria Celeste dos Santos Medeiros, “Néngua Kisendê” me iniciou na casa de Ana de Obaluaiyê, em procedimentos que levaram cerca de 90 dias. Efetivamente, a partir desse período preparatório, minha feitura para o “Nkisi”, inicializou minha experiência e trajetória no candomblé.

A experiência começa a partir do momento em que, para o culto, ser iniciado equivale a renascer simbolicamente, um retorno mítico à África ancestral, por meio do aprendizado dos valores e saberes negros. Um renascimento com a proposta de reconstrução psíquica de um ser novo que habitará o mesmo corpo, isto é, uma nova (outra) identidade e proposta de vida.

Faz 24 anos que sou conhecido nos candomblés pela “djina”, nome ritual, “Uantekuê”, dado por minha iniciadora devido à regência de uma divindade que representa a força bruta do minério de ferro e de seu derivado aço. Outra justificativa dada foi por minha personalidade forte e pelos percalços que enfrentaria em minha trajetória dentro do candomblé. Essa explicação fez parte de minhas primeiras aulas sobre significados, sentidos e símbolos que as divindades encerram. São analogias com muito nexos com o entendimento dos praticantes das religiões de matriz africana, que remodelam um indivíduo submetido a situações de comando por parte dos sacerdotes e seus mais velhos, onde nada é questionável, principalmente nos primeiros anos após a iniciação. O iniciado é, literalmente, lapidado por procedimentos purificatórios, que compreendem a parte mítica e espiritual, e orientações de condutas religiosa, moral e social, que compreendem a parte corporal ou material. São muitos os ensinamentos, que situam a pessoa recém-iniciada nas relações para com o mundo espiritual (divindades e natureza) e mundo material (comunidade religiosa, espaços sagrados e profanos). Os ensinamentos no candomblé parecem inesgotáveis, pois compreendem etapas necessárias e obrigatórias com sentido lógico, obviamente, dentro do sistema de crenças.

Aos meus três anos de iniciação, minha sacerdotisa faleceu, mas antes me submeteu a um intensivo exercício de assimilação de informações, das quais muitas fazem sentido só hoje. Ensinou-me o que sabia da linguagem banta, por meio de rezas, cantigas e seus significados, o que havia de equivalência entre “Nkisi” e Orixá (que o correto no candomblé de Angola era chamar sempre por “Nkisi”), sobre o universo das folhas (propriedades para o culto e o domínio das divindades sobre essas), um pouco dos “mistérios” sobre os ancestrais e o significado da morte para os bantos. A partir desse intensivo e dessa perda precoce (em meu

entendimento, na época) resolvi buscar (continuar buscando) informações, porém tudo o que encontrei versava sobre Orixá e sobre a cultura yorubá. Quanto aos rituais bantos, muitos paralelismos e alusões aos ritos nagôs. Frente a isso, quando me percebi dentro do mundo acadêmico, já na graduação, escolhi o candomblé, e seu vasto universo, como objeto de análise, levando em conta minha própria experiência, intencionando realizar o “desde dentro para fora”, proposta de Juana E. Santos (1976). Nesse exercício, buscar elementos que deem (que façam) sentido ao adepto de candomblé, ao se afirmar nessa ou naquela vertente (Ketu, Kongo, Angola, Jeje, Ijexá, etc.) não desconsiderando o que as faz convergir, mas dando notoriedade ao que as torna originais.

4- OS CANDOMBLÉS NAGÔ E BANTO: ALGUMAS NUANCES.

Já vimos que os candomblés brasileiros surgiram como formas de reestruturação da religiosidade africana por povos escravizados e seus descendentes, que a partir de estudos voltados a esses povos e suas formas de sobrevivência na sociedade brasileira, pesquisadores concluíram que os cultos de matriz africana são essenciais para a preservação de saberes e valores negros enquanto construtores de identidades e que sua complexidade, levando-se em conta as transformações do mundo, compreende uma gama de possibilidades de investigações, bem como ricas experiências na condição de adepto.

O que se pretende no presente texto é apresentar, de forma sucinta, alguns pontos principais sobre o candomblé levando-se em conta o foco de minha pesquisa, a identidade. São averiguações, majoritariamente, sobre o candomblé de Ketu, sobre o qual se encontram mais referências científicas e alguns dados sobre o candomblé de matriz Kongo e Angola, que complementarei com base em minha vivência no culto.

O postulado de Nina Rodrigues, retificado por seus seguidores como paradigma de uma suposta supremacia nagô, conferiu à cultura yorubá a essência da padronização dos candomblés brasileiros e sua influência sobre as demais vertentes, sendo que cada uma tem suas particularidades. Porém, indiscutivelmente, os nagôs tiveram pulverizado sobre as demais muitos elementos culturais, como o fetichismo, o sistema oracular, a hierarquização da estrutura social na comunidade religiosa e algumas práticas litúrgicas. Não desconsiderando as pesquisas de Arthur Ramos sobre a macumba carioca, enquanto principal manifestação religiosa banta, há que se fazer alusão às considerações de Edison Carneiro (1948), nos anos 30, de forma mais atenciosa aos candomblés dessa mesma origem. Mesmo identificando traços da cultura nagô amalgamados a influências ameríndias, Carneiro fez questão de individualizar o que se referia às divindades bantas, consideradas poucas, e o que se referia aos chamados candomblés de caboclos. O autor não contestou o incontestável sobre os cultos de cultura yorubana, tampouco relegou ao candomblé banto (Kongo e Angola) uma posição subalterna e desprovida de originalidade, reconhecendo no candomblé do Bate Folha nuances de autenticidade ao compará-lo com a maioria dos candomblés de origem banta de Salvador/BA. E são essas diferenças, quase que imperceptíveis, que pretendo trazer para o conhecimento. Minúcias, detalhes, que, a grossa visão, parecem tratar de uma mesma

apreensão, mas que dentro de contextos simbólicos tornam-se poderosos atributos, com evidências suficientes a distinguir esse daquele culto, seja banto ou nagô.

A abordagem de Juana Elbein dos Santos (1976), que considero uma das mais profundas, parte da cosmovisão nagô – yorubá - identificada nos três primeiros terreiros fundados em Salvador/BA - Casa Branca, Gantois e "Opô Afonjá" - em comparação a dados coletados sobre esse entendimento e interpretação de mundo na África.

A cultura Nagô, tal qual é vivida pelos grupos tradicionais do Brasil, reencontra seus elementos de origem nos grupos mais afastados das grandes cidades africanas tais como *Itakon*, *Ifon*, *Kátu*, *Máko*, *Ilárá* e nas dezenas de pequenas vilas e vilarejos ao longo da fronteira da Nigéria com o centro e o sul do Daomé, na memória dos velhos sacerdotes de palácios e templos, e, sobretudo, na riquíssima tradição dos textos orais preservados e recitados pelos *Baballáwo*, sacerdotes de *Ifá*, hoje desaparecidos no Brasil. São fundamentalmente os textos oraculares de *Ifá* que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nagô no Brasil (SANTOS, 1976, p. 14, grifos da autora).

Negras e negros desgarrados estrategicamente pelos efeitos da escravidão foram reagrupados na crença, mantida viva a duras penas e renovada com o passar dos tempos, em suas divindades (culto aos Orixás) e na transcendência de seus espíritos (culto aos ancestrais). Essa nova e bem arranjada associação se instituiu no que conhecemos hoje por “terreiro”, justamente por onde a autora inicia sua análise. A estrutura dos terreiros de candomblé, as roças, e sua organização, segundo Santos, equivalem à ressurgência de uma África genitora e repositora de suas raízes culturais. Nesse espaço sagrado tudo, ou o mais essencial ao culto, acontece em função de que há a convicção, por parte de adeptos e portadores da mesma fé (sistema de crenças) na existência viva das forças da natureza harmonizadas por meio dos procedimentos litúrgicos, envoltos por súplicas, de manutenção da ordem do universo.

Tendo como referência o "Ilê Axé Opô Afonjá", situado em um vasto espaço em São Gonçalo do Retiro, Salvador/BA, Santos identificou na estrutura de um terreiro o espaço urbano e o espaço mato. O primeiro se referindo às construções propriamente ditas: moradias, barracão (local das cerimônias públicas), quartos de preceitos, camarinhas, as casas das divindades e a casa dos ancestrais. O segundo guarda todo o aspecto mítico, isto é, a representação da floresta africana, com trilhas e grande vegetação nativa, onde se encontram as folhas rituais e onde nem todos têm acesso (SANTOS, 1976).

Consoante à analogia de Santos, me permito descrever concisamente como se constitui o “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha, uma das casas mais tradicionais de culto de matriz Kongo e Angola de Salvador/BA, da qual sou descendente. A oportunidade se

deu por ocasião das festividades dos 60 anos de iniciação de “Néngua Ganguasese⁸”, em 2009, quando permaneci por quatro dias dentro da roça em cumprimento aos preceitos. O espaço total compreende 14,8 hectares, sendo mais de 80% mata nativa (com árvores centenárias e de várias espécies) e o restante destinado às construções: casa residencial de grandes dimensões, barracão de culto (com quarto de “Uambulu Nsema”, quarto de “Nzazi” e quarto de “Lemba”), casa de “Azoani⁹”, casa de “Nkosi”, casa de “Angorô”, casa de “Njila”, fora outros espaços de “Nkisi” (“Bambuti”, “Banxi” e “Kitembu”) e caboclo, cercados por muretas. A parte verde, que contém diversas espécies de animais, pertence às divindades e não se pode acessar a qualquer horário nem desacompanhado, pois guarda muitos preceitos restritos, como o culto aos antepassados, sendo a casa de “Nvumbi” uma construção nesse local, pela necessidade de distância das demais pertencentes aos “Minkisi”.

Outra estrutura similar é a Casa das Minas, um dos terreiros de Jeje mais antigos de São Luís do Maranhão, com 1.500 m² de área total, que possui três edificações interligadas internamente por um pátio central, em formato de “U”. O espaço é dividido conforme as separações dos “Vodun” (entidades africanas cultuadas) por famílias específicas: “Davice”, a família real, “Quevioçô”, das águas e dos astros, e “Dambirá”, da terra, que combatem doenças, pestes, curando com raízes e remédios. Na estrutura da casa há vários ambientes com terra batida, uma exigência ao culto dos “Vodun”: o “comé”, quarto das divindades, o “gume”, pátio central, a “guma”, varanda onde acontecem as danças, e a cozinha onde são preparados os alimentos rituais, feitos com fogo de chão e em caldeirões de ferro sobre trempes. No quintal há um pedaço da floresta sagrada africana, com árvores sagradas e ervas medicinais utilizadas no culto (FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO, 2017).

A África genitora evocada por Santos está presente nos três espaços descritos, todos com seus elementos específicos, mas que, em algum momento, os tornam terreiros constituídos pelas partes urbanas e pela representação da floresta africana. Outro elemento que não consta nas descrições, mas que é de suma importância para complemento desses espaços sagrados é a água, geralmente representada por uma vertente, um poço, um córrego ou um lago. De acordo com a crença africanista, o terreiro é a representação do cosmo, organizando e harmonizando matéria e energia: “Àiyé”, para os nagôs, e “Ixi”, para os bantos,

⁸ Sra. Olga Conceição Cruz, membro mais antigo (em atividade plena) do Bate Folha de Salvador/BA, nascida em março de 1925 e iniciada em fevereiro de 1949 no primeiro barco da segunda geração do terreiro, por “Tata Bandanguame”

⁹ De acordo com “Néngua Ganguasese”, o espaço presenteado ao “Nkisi” “Uambulu Nsema” do fundador Manoel Bernardino da Paixão foi, anteriormente, senzala e depois uma roça de Jeje, por isso há resquícios do culto ao “Vodun” “Azoani” (doença), muito respeitado e associado ao “Nkisi” “Nsumbu”.

correspondem à terra; “Òrun”, para os nagôs, e “Riulu”, para os bantos, correspondem ao espaço espiritual. Com base nisso, pode-se afirmar que cada terreiro é um mundo a parte e que das ações de seus membros em relação às representações do sagrado depende a manutenção da sua força vital: “Asé”, para os nagôs; “Nguzu”, para os bantos. O que gostaria de alertar é para o fato de que não se trataria simplesmente de uma troca de nomenclaturas (linguagem) para que se estabeleçam sentidos lógicos em contextos diferentes. Basta considerarmos as especificidades na organização, mais detalhada, dos "Vodun" por famílias. No entanto, há na Casa das Minas as edificações e a representação da floresta sagrada africana. Cabe salientar, ainda, que há terreiros sem toda a infraestrutura dessas casas tradicionais e, no entanto, reconhecidos.

A compreensão dos espaços de culto se amplia e vai além da representação de uma África genitora. De acordo com Yvonne Maggie (2001), o terreiro pode ser interpretado como um campo de possibilidades e de confluência entre os universos sagrado e profano, promovendo a organização de determinado grupo social, de acordo com suas especificidades, e a reinterpretação de códigos simbólicos. Em *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, a autora verificou em um estudo etnográfico de terreiro, que o aspecto funcional das práticas religiosas permitia diferentes categorias de interpretação ao mesmo espaço físico, por parte de seus integrantes, unificadas no sentido de ser a "casa onde era realizada a maior parte dos rituais e, também, o grupo sob a chefia de um pai ou mãe-de-santo" (MAGGIE, 2001, p. 25). É importante frisar que o terreiro representa um espaço de relações interpessoais, que envolvem poder, trabalho, lazer, conflitos e constante aprendizado. Tudo isso dentro de um sistema de crenças, pautado pelos valores e saberes negros ancestrais, mas também pelas transformações do mundo.

Os terreiros passaram por diversas mutações que acompanharam as mudanças através dos tempos, onde tradições foram recriadas atendendo a demandas sociais. Muitos adeptos ainda primam pela constituição tradicional fundada pelos candomblés baianos, mas há terreiros totalmente desprovidos de natureza, isto é, de reservas verdes e de fontes de água, erguidos em plenos centros urbanos, tanto em Salvador/BA, como em cidades do estado de São Paulo e do Brasil. Segundo Silva (1995), isso se evidencia quando o candomblé deixa de ser uma religião de sobrevivência étnica e de resistência cultural e passa a “preencher as necessidades do fiel urbano [...] expressando também novos problemas e conteúdos, a partir de transformações significativas da linguagem simbólica” (SILVA, 1995, p. 17).

Seja nos terreiros tradicionais de constituição cosmológica completa, digamos assim, com espaços urbanos e floresta sagrada, seja nos terreiros constituídos puramente por espaços

urbanos, o que os torna locais de culto eficazes de matriz africana é a existência dos assentos das divindades, sua representação física propriamente dita, portadora de sua força e composta por elementos considerados mágicos. “Igbà”, para os nagôs, e “Nkuxikama”, para os bantos, equivalem ao conjunto de elementos materiais portadores da energia de cada divindade cultuada. Sua confecção, seu preparo, obedece a rituais complexos e criteriosos (de acordo com cada tradição) que dependem do contato e manuseio das mãos de um sacerdote ou de uma sacerdotisa, de consultas ao oráculo e da escolha de cada componente a depender da aceitação dos deuses: seixo de rio, conchas, madeira, cabaças, sementes, metais, bem como recipientes de barro, porcelana, ferro, etc. Todos esses ingredientes são sacralizados pela água, pelo sumo das folhas, pelo limo da costa, pelo sangue dos animais, em rituais litúrgicos diferenciados, de acordo com a etnia. É por meio desses procedimentos, que o conjunto de elementos consagrados passa a ser reconhecido como a divindade do adepto, sendo esse o portador de toda energia destinada à filha ou ao filho de santo. Em linguagem figurada, os assentos possuem princípios ativos, que após sua consagração nos rituais atuarão como fármacos às deficiências humanas de toda ordem. Cada iniciado se torna possuidor da representação fetichista de sua divindade, seu assento individual, que são particularizados e responsáveis por sua regência. Há também os assentos coletivos que respondem pelos anseios de toda a comunidade religiosa do terreiro, pela clientela, e são considerados os fundamentos da casa de culto, seu esteio espiritual. Aos pés dos assentos, e também sobre esses, serão depositadas as oferendas encarregadas da restituição de força vital, bons augúrios, fortuna e vida plena aos seres humanos.

Segundo Juana E. Santos (1976), na crença nagô os assentos chamados de “Igbà” representam os “Irúnmalè”, os “Ebora”, mesmo que Orixás, isto é, as entidades sobrenaturais que fazem parte do mundo “doble”, paralelo espiritual de tudo o que há no plano terreno. As divindades pertencem aos dois mundos, pois estão associadas aos elementos ar, terra, água e fogo, portanto suas energias provêm da terra. Tudo o que existe nas duas dimensões, bem como o que as habita, fora criado por “Olórun”, “Oba-órun”, rei do “órun” divindade suprema yorubá, que não tem representação física, detentor dos poderes, por ele, atribuídos aos Orixás. Sob o aspecto da criação, “aquele que é ou possui propósito e poder da realização [...] abrangendo todo o espaço e os conteúdos do *àiyé-órun*, transmissor e receptor num permanente ciclo dinâmico dos três princípios que conformam e mantêm ativos o universo e a existência” (SANTOS, 1976, p. 73, grifo da autora).

Para Berkenbrock, Olorum aparece como a máxima de todas as coisas boas existentes, a fonte única “de toda graça, de todo bem, de toda a vida” (1999, p. 221) à qual os seres

humanos não têm acesso, administrada pelos demais deuses intermediários. “Olórun”, “Olódúmarè”, Olorum, o deus supremo yorubá não é costumeiramente reverenciado. Seu nome é pronunciado com muito critério nos candomblés nagôs, não havendo rituais específicos direcionados a ele. Os Orixás e os ancestrais são os alvos diretos de todo e qualquer procedimento litúrgico, por estarem subordinados a “Olórun”.

Na cultura banta, o deus supremo é conhecido por “Nzambi”, Deus, “Nzambi ia jinzambi”, Deus dos deuses, “Nzambi Mpungu” ou “Nzambi a Pungu”, há um só Deus (OLIVEIRA, 2017). Óscar Ribas¹⁰ em sua obra *Ilundo – Espíritos e Ritos Angolanos* classificou Nzambi como um Ente Sobrenatural soberano criador de todas as coisas (perfeitas e imperfeitas) imprimindo em sua obra divina suas características fundamentais, isto é, o bem e o mal. Mas sem regência sobre os caminhos e destinos do universo, o autor da existência deixa essa tarefa a cargo dos entes sobrenaturais intermediários, subdivididos em superiores, auxiliares e serviçais, correspondendo a escalas de evolução dos espíritos ancestrais. Juntamente com “Nzambi”, há outro Ente Sobrenatural soberano, que julga os mortos, denominado “Kalunga Ngombe” ou “Calungangombe” (JORNAL DE ANGOLA, 2017).

Antes de adentrar na relação entre “Nzambi” e as divindades bantas, tal qual existe hoje nos candomblés de matriz Kongo e Angola, se faz necessário apresentar estudos realizados em seus locais de origem (Centro África) a fim de elucidar acerca da associação dos deuses bantos aos termos “Nkisi”, do “kikongo” (Kongo), e “Mukixi”, do “kimbundu” (Angola).

José Carlos de Oliveira¹¹, antropólogo cultural e social, afirma que a religiosidade no Kongo, após o contato com o cristianismo, ficou resumida na crença em “Nzambi a Pungu” e no culto aos “Nkisis” e “Minkisis”, tidos como intermediários dos seus “Bakulu”, ancestrais, bem como no temor aos “Zombie”, almas errantes. Há muita associação do “Nkisi” com o santo católico pela alegação de ser a representação de um espírito divino, que atua principalmente na área da saúde e na proteção contra a morte precoce. Com base na gramática

¹⁰ Óscar Ribas (1909-2004), renomado escritor e etnólogo angolano, dedicou-se a pesquisar a sociedade de Angola levantando aspectos caracterizadores de seu folclore como superstições, oralidade, religião tradicional, destacando os povos de língua “kimbundu” (O PAÍS, 2017).

¹¹ Nascido em Salvador/BA, concluiu sua formação primária em Luanda e, após, foi para Quibocolo, povoação fronteiriça de Angola com o Kongo, onde teve os melhores mestres tradicionais Bakongo, com quem aprendeu a ler e escrever a língua “kikongo”. Licenciou-se em Antropologia (1994), tornou-se Mestre em Estudos Africanos (2000) e concluiu seu doutoramento em Antropologia Cultural e Social na especialidade de Estudos Africanos (2008) na Universidade de Coimbra (OLIVEIRA, 2017).

de José Lourenço Tavares¹², Oliveira propõe a tradução para outra forma de escrita do vocábulo, “Nki Nsi”, onde “ki” significa voz, palavra e “nsi” o chão sagrado, nação, deduzindo que as vozes provenientes de um solo sagrado pertencem aos antepassados, que, para os “bakongo”, pertencem à terra (OLIVEIRA, 2017).

Em um interessante trabalho sobre contribuições centro-africanas para as vestimentas das divindades bantas nos candomblés, Andrea Mendes traz várias analogias de historiadores e missionários sobre “Nkisi” e seus significados. Um dos primeiros pontos levantados pela autora remonta à capacidade dos povos da região centro-africana em compartilhar informações:

[...] muitas sociedades centro-africanas partilham um princípio cosmológico comum, onde o mundo se divide entre dois pólos (o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos), e o equilíbrio entre esses dois mundos é que determina o bem estar da comunidade. Para prover esse equilíbrio necessário, realizam ritos coletivos que têm a música e a dança como elementos capazes de promover a fruição. Esses cultos eram promovidos por membros de sociedades iniciáticas em diversos grupos do reino do Kongo, podendo assumir várias denominações, como bakhimba, ndembo ou kimpassi [...]. Relatos sobre esses rituais praticados [...] mostraram que muitas características essenciais se mantiveram ao longo do tempo, como a sacralização de pedras esféricas ou de formato incomum, às quais se atribuía a presença de um espírito tutelar, e a realização das reuniões em clareiras escondidas na floresta, onde estavam depositados os altares e objetos rituais (MENDES, 2012, pp. 30-31).

As averiguações nos permitem admitir a preexistência de divindades bantas antes da vinda desses povos escravizados para o Brasil, sendo a elas emprestada a noção de “Nkisi”. Provavelmente, por todo o contexto ritualístico e mítico no qual a religiosidade de vários povos da África se desenvolveu debruçada em uma cosmologia compartilhada.

Uma das mais antigas interpretações sobre a noção de “Nkisi”, datada do século XVII, por Olfert Dapper (1686) descreveu os habitantes do reino do Kongo como idólatras adoradores de falsos deuses, chamados de “moquisies”, causadores de todas as doenças e confeccionados pelos respeitadores “nganga”. Wyatt MacGaffey (1986, p. 197) pontuou que “para os bakongo, um nkisi pode ser descrito como um feitiço, um espírito da natureza, um nganga noviço, ou a própria figura do rei”. Sobre seu preparo Thompson (2011) considerou que o “Nkisi” é um receptáculo de energia, com formas e conteúdo variado, manipulado pelo “Nganga Nkisi”, sacerdote que o porta junto ao corpo e o manipula. Sua confecção é complexa, em termos de rituais e tempo, geralmente em madeira, pregos, couro, ossos de animais, ráfia, penas, conchas, cordas, tecidos e serve como defesa contra espíritos malfazejos

¹² Antigo missionário do Kongo e autor da Gramática da Língua do Congo (kikongo), dialecto Kisolongo - Composto e impresso nas oficinas de Imprensa Nacional de Angola - Loanda – 1915 (YUMPU, 2017).

e doenças. Cada “Nkisi” comporta o *bilongo* (medicamentos) e o *mooyo* (alma ou espírito) e essa combinação resulta em vida e poder, fornecendo ao “Nkisi” corporeidade e direção (apud MENDES, 2012, pp. 37-40, grifos meus).

A atmosfera de culto aos “Minkisi” no Kongo, como demonstraram os pesquisadores, desvendou, além de procedimentos complexos (ritos iniciáticos e confecção), a forte referência à ancestralidade e, principalmente, a predisposição dos “bakongo” a absorções culturais com outros povos centro-africanos, o que confere à sua religiosidade certa prolificidade, difundindo e incrementando, simultaneamente, seu sistema de crenças.

Nesse âmbito fecundo de absorções culturais, tratemos do termo “Mukixi”, do dialeto angolano “kimbundu”, que também é associado à divindade banta no Brasil, apesar de não ser tão utilizado. Para Rui Sousa Martins¹³, antropólogo cultural português, o termo “Mukixi” está diretamente associado a antepassado e/ou mascarado. Essa conclusão resultou de um longo esclarecimento de nativos “Ndembu” guardiões de segredos, sobre a possessão e posterior iniciação de uma mulher, por um “Kabanda ka Ngola” (especialista no culto a ancestrais de família) contendo em sua indumentária ritual uma máscara. Segundo Mesquitela Lima, ao nordeste de Angola as palavras “Mukixi”, “Rikixi” designam máscara e mascarado, assim como o espírito do antepassado. Na cultura banta, a utilização ritual de máscaras convoca os antepassados e/ou divindades, consideradas gênios entre os homens, para a realização de ações em prol da sociedade e sua religiosidade. Logo, os “Akixi”, plural de “Mukixi”, representam esses entes num retorno ao plano dos vivos para efeitos de promover, em momentos específicos (cultos), orientações à comunidade, por meio de conselhos e proteção contra todo tipo de malefício (LIMA, 1967).

As averiguações feitas sobre “Mukixi”, máscara, em Angola vão ao encontro da noção de “Nkisi”, receptáculo, pois os dois termos, tanto em “kimbundu”, quanto em “kikongo” fazem referência ao culto aos ancestrais. Levando-se em conta os contatos entre os povos na África, a compatibilidade cosmológica, as respectivas trocas de informações, o conseqüente surgimento de novas modalidades de culto e o agravo da escravidão, pode-se concluir que na travessia do Atlântico o culto aos deuses sobrepujou o culto aos ancestrais. Torna-se plausível, a partir do advento do candomblé com referências dos povos sudaneses, que “Nkisi” e “Mukixi” passem a referenciar os deuses do panteão africano para os bantos.

¹³ Antropólogo Cultural, que se dedicou ao conhecimento das culturas exóticas de África, iniciando seus trabalhos em Cabo Verde e depois em Angola, descobrindo uma riqueza de elementos culturais e religiosos em um povo chamado Dembo (Ndembu) (NO MUNDO DOS MUSEUS, 2017).

Após os breves esclarecimentos sobre os cultos bantos aos ancestrais em seus locais de origem, darei continuidade às explanações retomando que nos candomblés de matriz Kongo e Angola “Nzambi” é Deus supremo e as demais divindades são, majoritariamente, tratadas por “Minkisi”, sendo sua representação individual o “nkuxikama”, assentamento.

Erroneamente, Arthur Ramos (1934) atribuiu imprecisões às descrições “Nzambi”, alegando que seus adoradores não sabiam explicar seus respectivos significados, certamente tendo como referência o Deus pai cristão. “Nzambi” está representado em tudo o que existe até os dias atuais, pois a natureza é sua criação, o homem faz parte dessa natureza e, conseqüentemente, o que produz. “Nzambi” é considerado o “incriado”, ao mesmo tempo em que é reconhecido em suas criações. Os “Minkisi” fazem parte de “Nzambi”, como os seres humanos, que, na crença dos bantos, possuem em sua formação a centelha divina de sua divindade regente. Em termos psicossomáticos têm simultaneamente características físicas e espirituais atinentes ao “Nkisi”.

No Brasil, entre as divindades nagôs e bantas há impressionantes correlações, se as analisarmos por referências às forças da natureza e seus domínios. Como representações e associações diretas com ar, água, terra, fogo, raio, lava vulcânica, vento, chuva, vegetação e animais, as divindades africanas, consideradas subalternas ao deus supremo, protagonizam as cerimônias dos candomblés, sendo peças-chaves à efetivação dos cultos e conformação de toda comunidade religiosa.

Edison Carneiro (1948) alegou que os bantos teriam tomado emprestados os deuses nagôs, sugerindo nomes análogos no intuito de diversificar seu resumido panteão. Acredita-se que as possibilidades de interações entre vários povos tenham resultado em grandes trocas de informações que levaram a confluências, haja vista a proximidade das regiões entre os centro-africanos (majoritariamente bantos) e os nagôs (sudaneses) e suas respectivas cosmologias:

Os processos de adoção de elementos religiosos de outros grupos eram prática comum entre os povos da África Central, adoção essa baseada na própria cosmologia do grupo em questão, ou seja, novos rituais, símbolos ou crenças eram adotados e reinterpretados a partir da própria religiosidade. (...) o complexo ventura-desventura, sistema de valores que unia vários grupos culturais, orientava o surgimento de movimentos religiosos em momentos de crise política ou quando fosse necessário neutralizar os infortúnios e desventuras, e eram conduzidos por um líder carismático invariavelmente inspirado por sonhos, visões, ou estados controlados de transe e possessão. Nessa situação, as crenças antigas eram revitalizadas com uma nova roupagem, dialogando e recombinao mitos e rituais externos e internos ao grupo, dando origem a um novo culto, mas que mantinha as bases de sua cosmologia (MENDES, 2012, pp. 32-34).

O que a autora traz nos auxilia no entendimento de como surgiram os candomblés brasileiros, tendo nessa prática de paralelismos (sincretismo?) uma estratégia de reformulação dos cultos africanos, possibilitando deduzir que algumas divindades já teriam chegado ao Brasil de forma compartilhada por distintos sistemas de crenças. O próprio culto aos Orixás na África era regionalizado e familiar, por sistema patrilinear, isto é, a divindade cultuada em determinado grupo pertencia ao pai. A modalidade politeísta, que congrega várias divindades, como se pratica nos terreiros nagôs não corresponde às práticas desenvolvidas nas regiões yorubás. Sobre os bantos – especificamente, os “bakongo” - Mendes mencionou que seu culto ao “Nkisi”, se realizava de modo individual por meio de curas, defesa contra feitiçarias, adivinhações. Porém, a autora também averiguou dados sobre modalidades de cultos coletivos de grupos centro-africanos calcados na visão cosmológica de existência de dois mundos (dos vivos e dos mortos), como já mencionados na configuração dos candomblés brasileiros, com as mesmas intenções de equilíbrio e bem estar da humanidade.

Seja pela analogia dos fins, que recaem sobre súplicas por dias de superação das dificuldades que acometem as humanas criaturas, seja pela analogia dos deuses cultuados por cada etnia, o que considero factível são as formas encontradas para a ressignificação dos respectivos sistemas de crenças, nagô ou banto, mantendo suas especificidades, de modo a mantê-los minimamente pitorescos.

Há quem defenda que as distinções estão estabelecidas somente pela linguagem, mas vocábulos de diversos dialetos encontram-se imbricados na comunicação dos candomblecistas menos ortodoxos. A primeira pessoa iniciada de uma casa de candomblé é denominada de “humbono”; a primeira pessoa iniciada em um grupo é “dofono”; “run”, “rumpi” e “lé” são os três atabaques (couros) que chamam as divindades; “sabaji” é o quarto das divindades; “peji” é o altar; “hunjebe” é o colar sacerdotal; “hounkó” é a camarinha onde ficam reclusos os iniciados; “ajuntó” é a segunda divindade a qual um iniciado pertence. Todo esse léxico é proveniente dos Jeje, sendo compreendido e utilizado por adeptos das nações de Ketu, de Kongo e de Angola. Outras constatações, como o prolongado tempo de reclusão, locais fixos de adoração (altares, sacrifícios e danças) e a organização e/ou agrupamento de divindades por afinidades de suas energias são, também, contribuições e influências de cultos daometanos (MENDES, 2012).

Etimologicamente, candomblé está associado aos atos de dançar e cultuar. Para Cunha (1982), o termo resulta da junção do termo “candombe” (dança com atabaques) com “ilê” (casa), sendo respectivamente um banto e outro nagô, assumindo o sentido "casa da dança com atabaques". Sálami (King) e Ribeiro apontam que o termo “usado para designar tradições

e cultos religiosos de nações do grupo sudanês, referia-se inicialmente a danças religiosas e profanas” (SÁLAMI; RIBEIRO, 2011, p. 18). Outra percepção dos autores considera que o vocábulo deriva do termo “kandombile”, que significa culto e oração. Sendo, majoritariamente, considerado um termo banto, candomblé designa o culto às várias divindades vindas de diversas regiões de África, seja de Kongo, Angola, Nigéria ou da antiga Daomé.

4.1- AS DIVINDADES AFRICANAS CULTUADAS NO BRASIL.

Após as acepções sobre os candomblés, cultos de matriz africana, por meio de estudos sobre as cosmologias bantas e nagôs, tendo como base o funcionamento dos terreiros e sendo complementado com elucidacões sobre as suas origens, serão descritas as principais divindades cultuadas em solo brasileiro. O que se pretende, minimamente, é trazer ao conhecimento as principais referências, de acordo com os respectivos sistemas de crenças, que tornam as forças da natureza poderosos veículos de força vital aos iniciados.

As nações do continente africano são os locais de origem das divindades cultuadas nos candomblés e em outras modalidades de culto no Brasil, que nos permitem identificá-las, a priori, através das etnias, banta – nações Kongo e Angola - e nagô – nação Ketu.

Segundo Juana E. Santos (1976), na cultura yorubá os “Irúnmalè”, os “Ebora”, mais conhecidos por Orixás estão classificados e separados em categorias, das quais se tem conhecimento ser 400 masculinos ou de direita, e 200 femininos ou de esquerda. A autora reforça que esses números, apesar de simbólicos, servem para mencionar que os “Ebora” correspondem à metade da quantidade dos “Malè” e o termo “Òrisà” refere-se a categorias especiais, como as divindades mais próximas a “Olórun”, os “Funfun”. Sobre o sistema de classificações e hierarquias, Berkenbrock (1999) verificou que, além do número reduzido de divindades que atravessaram o Atlântico, o culto regular desenvolvido nos terreiros brasileiros não abarca todo o contingente que aqui chegou, salvo as variações encontradas para cada Orixá. Além disso, o autor enfatiza que, exceto a unânime supremacia de Oxalá, a escala hierárquica e o agrupamento de divindades por parentesco e/ou afinidades podem variar de acordo com cada terreiro e tradição de culto.

Desse universo reduzido de divindades cultuadas no Brasil, que tratarei brevemente, haja vista a sua complexidade e por não ser objeto direto de meu estudo, serão apontados os nomes, respectivos elementos de ligação à natureza, alguns significados dentro da cosmologia

e aspectos de sua simbologia. Inicialmente, trarei o perfil de cada divindade nagô (as mais reverenciadas) e, posteriormente, as divindades bantas de meu conhecimento, a partir de minha experiência no candomblé de matriz Kongo e Angola. Por se tratar de um trabalho científico, sempre que possível, as informações serão aditadas com referências bibliográficas, mas meu principal objetivo é evidenciar as nuances que particularizam as etnias que compõem o candomblé proporcionando a formação de suas identidades.

4.1.1- Os *Irúnmalè*

4.1.1.1- *Èsù*

Orixá primordial de grande status no candomblé nagô. É considerado personagem controversa por suas atribuições e por sua ressignificação no Brasil, pois muitos não o consideram um Orixá, mas um ministro entre as divindades (BERKENBROCK, 1999). “Èsù” representa a comunicação entre os seres humanos e as divindades, entre as próprias divindades e entre os espaços “Órun” e “Àiyé”, como responsável pela entrega das oferendas (suas intenções) e pela restituição em forma de axé. Para isso, cada divindade e cada pessoa possuem seu próprio “Èsù”, para que cresça e se desenvolva. “Èsù” é o caminho, o princípio dinâmico na vida dos adeptos do candomblé nagô (SANTOS, 1976).

A primazia do trato é uma de suas exigências para que tudo transcorra e para que tudo se efetive. Sem “Èsù” comer, nenhuma divindade comerá e disso dependerá o êxito dos rituais. Conhecido como a “boca que tudo come” ou a “boca do mundo”, exerce predileção sobre o ato de comer, um dos fundamentos do candomblé, onde se fortalecem as energias (MEIRELLES, 2014).

A simbologia de “Èsù” é complexa, e o que mais lhe representa são os caminhos quando se encontram formando a encruzilhada, considerados pelos nagôs como um portal de comunicação entre os planos. Outras representações de “Èsù” são: o “Ogò”, espécie de bastão com formato fático (proteção, ataque, maldição); suas cores, vermelho e preto; o “yangi”, barro fossilizado, considerado seu próprio altar; “Ère” sua imagem, estatueta de barro, ferro ou madeira; os búzios, como prosperidade (SÁLÁMI; RIBEIRO, 2011).

4.1.1.2- *Ogun*

Orixá masculino muito cultuado no candomblé, respeitado e temido por seu caráter violento. Divindade da briga, da luta, da defesa e do ataque, considerado impiedoso e, muitas vezes, injusto, pois o perdão não lhe é peculiar. Na África está mais associado à agricultura e ao desenvolvimento (desbravador), pois é “Ogun” quem forja os metais para produção de ferramentas de trabalho e armas para as batalhas.

“Ogun” é considerado filho de “Yémánjá” e Oxalá, irmão de Exu, com quem é confundido por também vir à frente dos outros Orixás. Seu assento é plantado ao pé de uma cajazeira e sua vestimenta é a folha de palmeira nova, “màriwò” (SANTOS, 1976).

Sua simbologia, como a de Exu, é complexa e na África sua principal oferenda é o cachorro. “Ogun” é representado por um ferro que contém de sete a 21 ferramentas (martelo, lança, enxada, foice, faca, gadanho, etc.); “aládámeji”, as duas espadas; “akóro”, coroa; corrente de ferro; cores (roupas e fios) verde e azul escuro.

4.1.1.3- *Osanyin*

Orixá de grande culto dentro do candomblé por ser o guardião do segredo das folhas, de suas propriedades e de sua utilização ritual. As folhas são imprescindíveis na liturgia do candomblé, tanto nos banhos purificatórios, quanto no preparo de objetos sagrados, como os assentos dos Orixás e os fios de contas dos iniciados. As matas e a vegetação, como um todo, são seus domínios. Há um cargo específico, o “Babalossaim”, responsável pelo trato e coleta das ervas no terreiro, o pai da folha é o detentor da informação litúrgica e medicinal de cada planta necessária no culto (BERKENBROCK, 1999).

Há um provérbio candomblecista que diz “kosi ewé, kosi Òrìsà”, sem folha, sem Orixá, isso denota sua tamanha importância para os rituais. “Osanyin” possui um culto benéfico e também perigoso, caso não se conheça bem as propriedades das folhas e sua forma de encantamento. É o Orixá condutor do sangue preto, o sumo das folhas, a divindade do encantamento (SANTOS, 1976).

“Osanyin” é representado por uma árvore encimada por um pássaro, confeccionada em ferro, com uma haste central e seis setas, que representam os galhos. Outros elementos que complementam sua simbologia são: “igbà”, a cabaça; o cachimbo, de um a sete; todas as folhas existentes; “Eye”, o pássaro; suas cores são o verde e o branco.

4.1.1.4- *Òde*

Orixá masculino da caça, irmão de “Ogun”, e rei de Ketu. Conhecido pelo título de “Òsòsi”, o caçador por excelência, é a divindade do sustento, da fartura, da estratégia, dos movimentos precisos, da perspicácia e da agilidade. É um exímio conhecedor dos embretes das matas, pois aprendeu com “Osanyin”.

A simbologia de “Òsòsi” é seu próprio poder. Primeiro por ser um Orixá “Àsèsè”, origem das origens, considerado fundador do primeiro terreiro de candomblé do Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho, e os dois descendentes de tradição Ketu. O “ìrùkèrè”, bastão de rabo de touro selvagem, com grande complexidade ritual em seu preparo, representa a sua realeza e o poder sobre os espíritos da floresta. Sua cor é o azul celeste, o arco e a flecha de ferro, o flecheiro, o “oge”, chifre de touro complementam sua simbologia (SANTOS, 1976).

4.1.1.5- *Obàlúaiyé*

Orixá masculino ligado à terra e filho mítico de “Nàná”, muito poderoso, temido e respeitado no candomblé por guardar os segredos da morte e do renascimento. É conhecido também por “Omolu”, o senhor e irmão dos espíritos da terra, e “Sòpòná”, nome que não se pronuncia, propagador e controlador das doenças epidêmicas que já devastaram populações como a peste bubônica, lepra, varíola e, atualmente, a AIDS. Tendo seu principal domínio sobre as enfermidades, é cultuado justamente para que se estabeleça a cura.

Seu principal símbolo é o “Sàsàrà”, cetro composto por um feixe de nervuras de palmeira, “iko”, enfeitado com búzios, que representa a coletividade de espíritos ancestrais. Suas vestes são de palha desfiada da mesma palmeira, “aso-iko”, com o “fila”, um trançado cônico encimado por um tufo que lembra uma vassoura sobre a cabeça, com o restante da ráfia solta cobrindo-lhe o corpo e uma saieta do mesmo material. Há também seus colares de búzios, “bràjá”, e o “lágídigba”, feito com pastilhas de cascas de semente do “igí-òpe”, de cor preta, representando seu poder sobre a morte. Suas cores são o vermelho, o branco e o preto (SANTOS, 1976).

4.1.1.6- *Òsùmàrè*

Grande orixá do arco-íris, que liga o “Àiyé” ao “Órun”, retornando e proporcionando grande combinação de axé por seus vários matizes. É filho de “Nàná” e irmão de “Obàlúaiyé”, que também se veste com colares de búzios, “bràjá”, representando a prosperidade e a ancestralidade. Está intimamente ligado ao transcurso do destino, ao movimento, às mudanças, às transformações. Segundo Santos (1976), por sua ligação com o destino, é considerado o grande “baballáwo”, que reside no “Órun”, por determinação de “Olódùmàrè”, com permissão de voltar ao “Aiyé” de tempos em tempos.

Seu principal símbolo são duas serpentes de ferro, os colares de búzios, “bràjá”, e suas cores são o amarelo e o preto. “Òsùmàrè” é o píton mítico que se lança da terra e retorna a ela formando o arco-íris.

4.1.1.7- *Iròkò*

Orixá da árvore proeminente. Na África há uma árvore com esse nome que o representa. Seu culto no Brasil é tido como lembrança, pois a própria árvore fora substituída pela gameleira branca. É considerado o Orixá âmago da floresta e a representação maior da ancestralidade masculina, através de seus galhos (SANTOS, 1976).

Segundo Berkenbrock (1999), seu culto se resume em árvores centenárias plantadas nos terreiros tradicionais, onde são amarrados os “ojá” (laço de morim branco) e depositadas suas oferendas, sendo que não há iniciados para esse Orixá. Todavia, nos candomblés da atualidade há manifestações de “Iròkò”, sempre vestido de branco e empunhando uma forquilha natural.

Sua representação é a própria árvore suntuosa com o laço branco e suas cores são verde, marrom, cinza e branco.

4.1.1.8- *Nàná Burúkú*

“Ebora” ou Orixá feminina genitora, associada à terra, à lama, ao barro e às profundezas pantanosas. Sua ligação com o barro, matéria prima da criação, remete à vida, mas é “Nàná” quem recebe os mortos, junto com seu filho “Obàlúaiyé” (SANTOS, 1976).

A simbologia de “Nàná” é composta pelo “Ibiri”, cetro feito com um feixe de nervuras de palmeira envergadas, enfeitado com muitos búzios, miçangas e tiras de couro; outra representação de seus filhos ancestrais é o “àtòrì”, haste feita com galho de árvores sagradas; os colares de búzios, “bràjà”, que usa a tiracolo representando os ancestrais, sendo suas cores o branco e o azul escuro, de forma alternada.

4.1.1.9- *Oya*

“Eborá” da esquerda, feminino, que maneja os ancestrais masculinos. Divindade ligada simultaneamente aos elementos de origem: água, ar e fogo (SANTOS, 1976). Água, porque é a dona do rio Níger, ar por causa dos ventos e fogo em função de seu domínio sobre os raios. É conhecida por mãe dos nove espaços, “Ìyá Mèsán Órun”, o aspecto feminino de “Sàngó”, por seu domínio sobre o fogo, e como a mulher búfalo da floresta.

Seus símbolos são os chifres de búfalo, uma pequena espada de cobre que representa seu aspecto agressivo e guerreiro, o “irùkèrè”, com o que comanda os “égún”, o metal cobre e sua cor é o vermelho.

4.1.1.10- *Òsun*

A mais ilustre das “Ìyá”, Orixá genitor que representa a fertilidade, patrona da gravidez, protetora do feto e dos bebês em fase de aprendizado. “Òsun” também tem domínio sobre o sangue menstrual, responsável pela preparação do útero das mulheres no período fértil. Na África é a dona do rio “Òsun”, no Brasil responde por todos os locais onde há águas doces, principalmente rios e cachoeiras com águas límpidas e potáveis (SANTOS, 1976).

A sua simbologia engloba todos os metais amarelados e dourados, o próprio ouro, suas pulseiras e o “abèbè”, leque ritual com o qual se abana e se mira, o ovo, que por si só representa a fecundidade e sua cor é o amarelo, com seus matizes fortes e claros.

4.1.1.11- *Yémánjá*

Orixá de grande culto no Brasil, na África recebe suas reverências às margens do rio “Ogun”, do qual é dona. Assim como “Òsun”, é associada às águas, mas sua maior referência

são as águas salgadas, os mares. É considerada a mãe dos filhos peixes, tradução literal de seu nome. Essa maternidade estende-se a todos os Orixás, mas principalmente a “Sàngó” (SANTOS, 1976). “Yémánjá” é a grande mãe negra do Brasil, festejada e adorada folcloricamente no dia 31 de dezembro e ritualmente (de forma sincrética) no dia dois de fevereiro, com festas e feriados em cidades portuárias.

É representada pelos metais prateados, pelo níquel, como é seu “abèbè”, leque ritual. Os peixes também fazem parte de sua representação, conchas, estrelas marinhas e suas cores são branco transparente (cristal), azul claro e verde água.

4.1.1.12- *Sàngó*

Orixá ligado ao trovão, que está diretamente ligado à vida, por representar a dinastia, “Aláàfin”, isto é, a continuidade de uma linhagem nobre. Divindade de total aversão à morte, pois na crença yorubá “Sàngó” se retira da cabeça de seus filhos quando esses estão prestes a desencarnar. Por ser considerado quente e a morte ter o caráter gélido esse poderoso Orixá não fica onde há mortos (SANTOS, 1976).

No Brasil seus principais domínios são o fogo e as pedreiras, bem como é considerado o Orixá máximo da justiça. Suas representações são os “osé-Sàngó”, os machados de duas faces, equivalentes aos “edùn-àrá”, as pedras de raio, seu metal é o cobre e suas cores o vermelho e o branco.

4.1.1.13- *Òsàlá*

“Òrisà-funfun”, ou seja, uma categoria especial entre as divindades, que estão associados ao ar, à calma, ao repouso e ao silêncio. Também conhecido por “Òrisànlá”, o grande Orixá, “Obátálà”, o começo dos começos, pois a formação dos seres dos dois mundos – vivos e mortos - está sob seu domínio. O seu maior poder está no “àlà”, grande pano branco que encobre os mistérios da vida e da morte.

A simbologia de “Òsàlá” se encerra principalmente no branco, que significa a criação e seu poder genitor na dualidade, o feminino e o masculino. Seu emblema é o “òpásóró”, um cajado metálico de grande significado ritual, encimado por um pássaro, com três discos onde objetos cônicos e outras formas representam os ancestrais. O “òpásóró” sempre fica em pé coberto por seu “àlà”, os grandes símbolos do grande Orixá da criação (SANTOS, 1976).

Há mais Orixás cultuados no Brasil, com suas respectivas variações, epítetos, qualidades ou caminhos. Alaketu, Bará, Laalu, Elebó, Odara são nomes do mesmo Orixá, Exu, que revelam suas faces e atribuições (MEIRELLES, 2014). Assim como Exu, a maioria das divindades africanas (nagôs e bantas) possui variações, que suprem, de certa forma, a quantidade de deuses africanos que não atravessaram o Atlântico ou deixaram de ser cultuados (BERKENBROCK, 1999).

4.1.2- Os *Minkisi*

Vejamos agora os principais “Minkisi” cultuados nos candomblés de matriz Kongo e Angola, seus atributos e respectivas simbologias, que se assemelham a outras divindades africanas e se individualizam, de acordo com suas especificidades.

4.1.2.1- *Njila*

“Njila”, “Nzila”, “Mpambu Njila” são as nomenclaturas para a divindade dos caminhos da cultura banta. Senhor dos caminhos e das bifurcações, detentor de grande poder ritual, pois os caminhos que se cruzam representam o centro do mundo, um local de grande magia para os bantos. Os sentidos da encruzilhada, nessa cultura, são as oportunidades, o movimento, a comunicação, a cruz, o poder de escolha e, principalmente, o palco de grandes preceitos de magia. Essa divindade está ligada à natureza humana e habita os corpos.

O culto a “Njila” é diferenciado dos demais “Minkisi”, ocorre de forma individualizada e é precedido obrigatoriamente por homens. A divindade é responsável por guardar e vigiar as entradas e passagens dos terreiros para que somente com sua autorização adentrem seres naturais ou sobrenaturais. Geralmente, sua casa fica em comunicação com a rua, pois é um guardião por excelência (INZO TUMBANSI, 2017).

Sua simbologia é o próprio caminho (bifurcado ou cruzado), a lança e suas cores o vermelho, preto, cinza, amarelo e verde.

4.1.2.2- *Nkosi*

“Nkosi” e “Hoji”, “kikongo” e “kimbundu”, respectivamente, têm o mesmo significado: leão devorador de almas. Essa divindade simboliza a força, o vigor, a bravura e a impulsividade. Como “Njila” é uma divindade guardiã, que combate aos inimigos. “Nkosi” é ligado à agricultura, à guerra e à caça. Atribui-se a “Nkosi” o desenvolvimento de todos os artefatos de guerra.

Sua simbologia é composta pela figura do leão, pela lança, principalmente a ponteira de metal, o “poko”, facão e as estradas. Suas cores são azul escuro, vermelho e branco (INZO TUMBANSI, 2017).

4.1.2.3- *Bambuti*

Divindade masculina guardiã dos segredos das plantas e portadora de todas as sementes, com as quais mantém viva a floresta. É conhecido por “Katendê”, o lagarto mágico, por isso é protetor dos pequenos répteis (INZO TUMBANSI, 2017).

O culto a “Katendê” é cercado de preceitos, pois lidar com as folhas requer muito conhecimento e cuidados. Não se pode colher nenhuma “nsaba”, folha, sem a permissão dessa divindade, que costuma fazer com que intrusos se percam em seus domínios, sendo atraídos para o meio das matas e florestas sem conseguir sair.

A representação de “Katendê” é uma lança cercada com ramos de 13 de folhas (cana do brejo) e o lagarto. Verde, vermelho, branco e preto são as suas cores.

4.1.2.4- *Banxi*

“Banxi” compreende a ordem das divindades da caça, do pastoreio e da pesca. O representante mais conhecido é “Mutakalombo” ligado à terra e às profundezas das matas onde os raios de sol quase não penetram. Também conhecido como “Mukongo” e “Ngunzu”, anda sempre em companhia de um crocodilo africano ou jacaré, que são seus guardiões.

Entre as suas representações estão uma lança, o arco e flecha, a espingarda, as armadilhas para a caça e o grande réptil quadrúpede. Verde, azul e branco são as cores que o representam (INZO.TUMBANSI, 2017).

4.1.2.5- *Nzazi*

Divindade masculina do raio ou o raio propriamente dito. Elemento do fogo que fulmina os transgressores da ordem do cosmo, estando também associado à água e às pedras em geral. Na África, vários povos acreditam que o raio é uma punição divina e um acerto com essa justiça, por isso “Nzazi” é associado a ela (INZO TUMBANSI, 2017).

Seu maior símbolo é “ritari ia nzazi”, a pedra queimada pelo raio. As cores próprias dessa divindade são vermelho, branco, laranja e marrom.

4.1.2.6- *Kavungu*

Divindade masculina ligada à terra e à magia. “Nsumbu” e “Ntoto”, literalmente, terra, são fundamentos de grande mistério que ligam essa divindade à morte. É considerado o grande andarilho e o pai da ráfia, sua vestimenta.

Em seu culto, repleto de detalhes e critérios, os fiéis alimentam “Nsumbu” para que lhe sejam garantidas vida e saúde. Além de representar a prosperidade, enquanto elemento indispensável às atividades agrícolas, a terra está diretamente associada ao fim da vida corpórea e ao consumo da carne.

Sua representação é pela lança, pela ráfia e por cores, como preto, branco e amarelo (INZO TUMBANSI, 2017).

4.1.2.7- *Kitembu*

Divindade masculina patrona da nação Angola que tem como principal elemento o ar, principalmente quando está em plena atividade, o vento. “Kitembu”, mais conhecido por Tempo, rege as estações climáticas e é considerado o pai da cronologia. Outra atuação dessa divindade é na cura de perturbações mentais e algumas enfermidades que atingem o sistema cerebral. “Kitembu” é a divindade da pressa, da agilidade e da inquietação.

Seu principal símbolo é uma bandeira branca (vide figura 05 do anexo), que não pode faltar nas casas de culto de matriz Kongo e Angola, presa a uma haste longa para ser vista à distância. Outras representações são a grelha de ferro, duas lancetas de ferro (elementos sincréticos) e a “kuia”, cabaça. As cores de “Kitembu” são combinadas em verde e branco; verde água, azul claro e branco; branco, azul escuro e laranja.

4.1.2.8- *Hongolo* ou *Ngolo*

É uma divindade masculina ligada à chuva. “Hongolo” é o próprio arco-íris, também conhecido por “Lukongo”, que representa a ascendência e o retorno da força vital que liga os mundos. “Hongolo” é a divindade da prosperidade e de grande respeito por sua ação sobre as plantações, a irrigação do solo e o crescimento das vegetações.

Sua representação é a lança e a grande quantidade de “nzimbu”, búzios, dinheiro. Suas cores, o amarelo, o preto e o verde (INZO TUMBANSI, 2017).

4.1.2.9- *Nzinga Lumbondo*

Divindade feminina considerada recente no culto banto brasileiro. Acredita-se que suas referências foram perdidas e recuperadas a partir dos movimentos de (re) africanização. Porém, há reverências a “Nzinga Lumbondo” nas casas mais tradicionais como o terreiro do Bate Folha, Salvador/BA, e o “Kupapa Nsaba”, no Rio de Janeiro. Está associada ao culto a “Hongolo”, como sendo sua versão fêmea, mas seus domínios a diferem, pois é a divindade dos corpos celestes, dos astros, das estrelas.

A maior representação de “Nzinga Lumbondo” são as partículas de corpos celestes que invadem a atmosfera terrestre, o meteorito.

4.1.2.10- *Nvunji*

Divindade feminina da jovialidade e senhora da justiça, atributos que divide com “Luango”, divindade masculina ligada a “Nzazi”. “Nvunji” também está ligada ao aspecto genitor, sendo imprescindível nas casas de culto de matriz Kongo e Angola, pois representa o útero dos terreiros que abriga os neófitos no período de iniciação (INZO TUMBANSI, 2017). “Nvunji” é muito solicitada em casos de gravidez e partos complicados.

Sua representação é pelas cores vivas sob uma combinação múltipla que denota alegria. Apesar de ser cultuada no Brasil, não há referência de pessoas iniciadas para essa divindade, acabando por ser associada às entidades infantis “Kafioto” e “Kandenge”, termos que significam criança, pequenino.

4.1.2.11- *Uambulu Nsema*

Divindade feminina associada à chuva, aos ventos fortes, aos raios e trovoadas, a própria tempestade (INZO TUMBANSI, 2017). É também conhecida como “Matamba”, tida como guerreira de perfil violento e temperamental.

É representada pela lança, com a qual se projeta em atitude de combate, pelo raio e, no Brasil, por colares e franjas de lágrimas de nossa senhora (*coixlacryma-jobi*). As cores são variadas em combinações de: vermelho, amarelo, preto e verde; vermelho e branco; somente o vermelho; marrom.

4.1.2.12- *Kayongo*

Divindade da caça, ligando-se a “Mutakalombo”, e também habitante da crosta terrestre onde descansam as placas tectônicas e a lava vulcânica, ligando-se a “Nsumbu”. É considerada uma divindade guerreira, associada ao vento, e por vezes se confunde com “Matamba”.

4.1.2.13- *Ndanda Lunda*

Divindade feminina associada à água. Costuma-se reconhecer nos *candomblés bantos* que “Ndanda Lunda” ou “Kisimbi”, como também é conhecida, habita as vertentes e as nascentes dos rios. Em algumas regiões da África atribui-se seu habitat aos banhados onde há juncos, estando associada à própria semente dessa planta. “Ndanda Lunda” está relacionada à lua, por isso responde sobre a fertilidade na terra.

Na visão mais antiga, os rios eram considerados grandes serpentes que percorriam o firmamento irrigando a terra e assim, para muitos povos bantos, “Ndanda Lunda” é divindade associada à grande cobra da fertilidade (INZO TUMBANSI, 2017).

Como quase todas as divindades bantas, “Ndanda Lunda” tem a lança como sua representação, apesar de não ser de caráter unânime. O espelho d’água, os peixes, as cobras d’água, a própria lua e as conchas de rios são seus emblemas. Suas cores são amarelo, branco, verde e preto.

4.1.2.14- *Samba Kalunga*

Divindade das águas salgadas de grande importância na cultura banta, tanto na África quanto no Brasil. “Samba”, título nobre que quer dizer dama; “Kalunga”, o mar, em conjunto a expressão pode ser interpretada como rainha do mar (INZO TUMBANSI, 2017). Nos candomblés bantos é comumente reverenciada por “Kaia” e não se restringe aos mares, dividindo com “Ndanda Lunda” o domínio sobre as águas doces.

Suas cores são azul, verde água, branco e cristal. As conchas dos rios e mares, os peixes, a mãe d’água, o cavalo marinho, os recifes de corais e as estrelas marinhas são suas representações.

4.1.2.15- *Nzumba*

“Zumbarandá”, “Ndandazumba” ou “Nganga Nzumba” é uma divindade temida e cultuada com grande zelo. “Nzumba” habita o fundo dos mananciais, as regiões pantanosas, e é chamada de “mam'etu xixi kuzula”, minha mãe da terra molhada. “Nzumba” também está associada à cor arroxeadada da lua, durante o eclipse, tornando-se sua cor própria (INZO TUMBANSI, 2017).

Suas representações estão em todos os grãos, pois a terra molhada é considerada fértil. As cores são o roxo, azul e branco.

4.1.2.16- *Lemba*

Divindade associada à paz, à procriação, à criação, responsável pelo “mutuê”, a cabeça, por isso é considerado o pai da inteligência. Representa a dualidade, masculina e/ou feminina, variando entre os diversos povos bantos onde recebe culto (INZO TUMBANSI, 2017).

Seus diversos nomes como “Lembarenganga”, “Lemba ria Nganga”, “Nkasulemba”, se referem à sua posição privilegiada, que ocupa dentre todas as divindades. Em seu culto diferenciado, procedimentos meticulosos e a observação dos detalhes fazem toda a diferença, principalmente nas suas oferendas preparadas com total ausência de condimentos, sendo o sal e o dendê suas maiores “kizila”, proibições.

Sua principal representação é a cor branca.

Várias divindades bantas apareceram em referências bibliográficas de Edison Carneiro, Nei Lopes, Padre Joaquim Martins, Oscar Ribas, entre outros, mais em caráter linguista do que um desenvolvimento aprofundado necessário a conhecê-las (MBANZA KONGO, 2017). “Nkasubenká”, divindade da criação e do destino dos seres humanos; “Nkasute”, divindade do conflito e da criação; “Ngonga”, divindade da prosperidade e da sorte; “Kianda”, nome correspondente a três divindades e/ou seres aquáticos de grande poder (“Kianda”, “Kisimbi” e “Kituta”) com forte ligação aos humanos, sendo reconhecidas como as sereias africanas; “Mutanjnji”, divindade ligada à fauna terrestre, também associada à abóboda que cobre a terra; “Kuinganga”, divindade da purificação. São nomenclaturas que figuram nas cantigas e rezas dos cultos nos candomblés bantos, mas desconhecidas quando se tratam dos gênios espirituais e práticas litúrgicas que os contemplem efetivamente, sendo que muitos adeptos os desconhecem por completo.

4.2- ANALOGIAS ENTRE RITUAIS BANTOS E NAGÔS.

Como mencionado anteriormente, a iniciar pelas correspondências cosmológicas dos vários povos, há correlações entre divindades africanas nagôs e bantas, principalmente no que tange às forças da natureza e seus elementos. Água, terra, fogo e ar, a natureza em si, o que deriva da combinação ou da individualização desses elementos conforma cada descrição dos vários deuses e seus modos de adoração e reverência.

Os cultos aos deuses africanos nos candomblés se individualizam pela liturgia, ou seja, os preceitos que ativam e transmitem a força vital aos adeptos, de acordo com a etnia, a tradição e a cultura. Da mesma maneira que os muitos rituais públicos trazem elementos convergentes, procedimentos restritos preconizam a originalidade, isto é, a sacralização por meio da entonação de palavras mágicas, rezas e cantigas de encantamento, com ritmos e sons peculiares.

As particularidades imputadas aos rituais dos candomblés bantos, cultos de matriz Kongo e Angola, ou seja, as nuances que gostaria de tornar mais evidentes estão principalmente pautadas pela linguagem, mas há outras evidências que as circunscrevem, que abordarei com parcimônia. Dentre elas estão o ato de chamar as divindades, por meio do som dos atabaques, das danças, das indumentárias e da condução ritual.

O clamor pela presença das divindades em terra nos candomblés bantos em cerimônias públicas obedece a rituais complexos que o precedem. “Njila”, o guardião, após seu devido trato não será reverenciado na presença do público, a não ser em casos muito especiais. Quando acontece, oferta-se à divindade, o “kioio”, farofa, do lado de fora do portão principal do terreiro, juntamente com a “maza”, água que esfria o solo. O ambiente “mabaia”, barracão, e os integrantes da comunidade religiosa serão purificados pelo sopro de “mpemba”, pó ritual composto por substâncias previamente sacralizadas, em ato realizado pelo (a) dirigente sacerdotal. Somente depois desses procedimentos se dão os louvores às demais divindades.

O ritual análogo dos nagôs seria o “Pàde”, que significa encontro. Segundo Santos (1976), essa reverência ao Orixá primordial “Èsù” abrange o culto aos ancestrais femininos e nunca é realizado na presença de pessoas alheias à família de santo, pela conotação de perigo que concentra. O “Pàde” consiste em “propulsionar e em manter as relações harmoniosas com essas entidades” (SANTOS, 1976, p. 185).

O que se pode verificar é que as divindades tratadas com primazia, “Njila” e “Èsù”, recebem reverências por meio de rituais destinados a proporcionar e manter a comunicação entre os mundos, mas que dentro dos respectivos objetivos e especificidades conferem distinção aos cultos.

“Minkisi” e Orixás são chamados à presença da assistência que os aguarda ansiosamente, pois nos candomblés esse momento é considerado o ápice das cerimônias públicas. Para tanto há a realização do “sikansambi”, para os bantos, e do “sirê”, para os nagôs, que correspondem aos toques e cantigas de saudação às divindades.

A louvação às divindades bantas segue estritamente a execução de um cordão (sequência lógica) de três cantigas entoadas para cada divindade, de “Nkosi” a “Nzumba”, e após cantam-se as cantigas específicas que chamam os “Minkisi” para que rodem no “mutuê”, cabeça, de seus iniciados, isto é, manifestem por meio do transe. Depois de manifestados, os deuses são conduzidos para serem paramentados com suas vestes rituais, retornando para dançarem várias cantigas, com as devidas coreografias. Ao som dos “jingoma”, atabaques, o “Tata Njibiri”, homem confirmado cantante e conhecedor dos mais de 500 “muimbu”, cantigas, as entoa para que, em couro, os membros da “inzo”, casa, e a assistência respondam entusiasmados, aos brados das respectivas saudações de cada divindade. Os toques “kabula”, “munjola”, “kongo”, “munzenza” e “barra-vento” são executados pelos “kuxika ia ngoma”, homens confirmados percussionistas, somente com as mãos, sendo uns mais cadenciados e outros mais rápidos. Cada divindade tem um toque de preferência, “Nkosi” e “Matamba” guerreiam em suas coreografias ao som do toque “barra-vento”, enquanto “Kavungu” e

“Nzumba” expressam seus mistérios em uma dança pesada através do toque “munzenza”, já “Kukuetu” imita as ondas ao som do “kabula”. A cerimônia acaba com os cânticos de “Lemba”, sendo que para essa divindade canta-se um mínimo de sete, e em seu louvor muitas divindades se fazem presentes.

O “sirè” dos candomblés nagôs inicia obrigatoriamente com a saudação ao Orixá “Ogun”, seguida dos outros deuses para os quais se cantam vários “orin”, as cantigas. Os vários toques (“adarrun”, “agerè”, “igbin”, “huntó”, “alujà”, “opanijè”, “ijesá”, etc.) são executados pelos “alagbè”, os tocadores, nos três “ilù”, atabaques, e expressam a preferência de algumas divindades. A percussão dos atabaques é feita com o auxílio dos “agdavi”, varetas, e em poucos toques são utilizadas as mãos, como o “ijesà”, o preferido de “Òsun”. O “agerè” é tocado para “Òde” e para “Oya”, o “Igbin”, que significa caracol é tocado para “Òsàlá”, o “adarrun”, toque acelerado de “Ogun” também chama as divindades para a terra. Há cantigas específicas para solicitar a presença dos Orixás, de acordo com o objetivo da cerimônia, como a Roda de “Sàngó”, onde se cantam mais de 20, iniciando com o toque “batà” e terminando com o “alujà”. Manifestados em suas sacerdotisas, os Orixás são conduzidos para se paramentarem, retornando ao barracão para ser dado o “rwn”, dança individual. As danças dos Orixás são muito coreografadas, pois cada cantiga mostra sua vida mítica, suas lendas e seus domínios. “Òsòsi” caça, “Oya” imita o vento e mantém os “egùn” sob seu controle, “Òsun” e “Yémánjá” se banham e, por final, ao som do “Igbin”, “Òsàlá” se movimenta lentamente apoiado em seu “òpásóró”.

Guardadas as diferenças mais marcantes, como os toques (ritmos) e as cantigas (dialeto), se faz necessário evidenciar que “Minkisi” e Orixás, de acordo com a tradição, ora são apresentados mais africanizados, ora com as influências ocidentais. “Ogun”, por exemplo, faz aparições como se fosse um soldado romano, com elmo, escudo e couraça. Outros elementos sincréticos de metais como coroas, braceletes, cálices, alfanjes, espelhos compõem as indumentárias das divindades nagôs e suas insígnias. “Obàlúaiyé” é o Orixá que não aceita mudanças em suas vestimentas de palha, importada da costa da África até os dias atuais, não dando muito espaço às criações e adaptações (SANTOS, 1976). Majoritariamente, os candomblés bantos primam pela originalidade, apresentando elementos mais rústicos, como bordados com búzios, sementes, dentes de animais e penas de aves, em paramentos confeccionados, geralmente, com tecidos. A insígnia de quase todos os “Minkisi” é a lança, toda em ferro, ou pelo menos a ponta, com a haste em madeira. A ráfia, palha da costa, também é muito utilizada. Alguns terreiros de culto de matriz Kongo e Angola, por meio de resgates, aderiram à utilização do “mukange”, máscara, na indumentária dos “Minkisi”,

porém detalhes importantes não têm sido observados, como a sua complexa confecção e o uso exclusivo por homens, na África.

Os elementos comparados entre os cerimoniais dos candomblés nagôs e bantos no presente texto, não adentram a parte litúrgica, onde as diferenças ficariam ainda mais perceptíveis. Respeitando esse universo dos “mistérios”, farei uma breve explanação, que se ocupará da condução ritual, tarefa exercida por sacerdotes e sacerdotisas, que torna neófitos em “mona Nkisi”, para os bantos, “omórisà”, para os nagôs, isto é, em filhas ou filhos de santo em um terreiro, por meio dos preceitos de iniciação.

A principal peculiaridade que gostaria de enfatizar, diz respeito ao nome ritual, preceito encontrado em ambas as etnias: “Orunkó”, para os nagôs, “Djina”, para os bantos. Possuir essa referência só é permitido àquele (a) que perpassa as portas do segredo, ingressando na camarinha, quarto de criação, destinado (a) ao longo aprendizado dos valores e saberes negros ancestrais e, assim, sendo aceito (a) como membro de determinada comunidade religiosa, ou seja, conquistando sua pertença confirmada por sua nova identidade.

Como fora demonstrado ao longo do texto, o candomblé é uma religião iniciática, fetichista e anímica, resultante da ressignificação e reestruturação da religiosidade africana em solo brasileiro, em meio a transformações históricas, tendo como base culturas e tradições de povos aqui escravizados durante três séculos e de seus descendentes. Sendo assim, os rituais de iniciação, independentemente da etnia, obedecem a processos análogos, com objetivos de perpetuar linhagens religiosas e fortificar a coesão de grupamentos, na forma de um comprometimento vitalício de relações sociais entre os membros, dentro de uma estrutura criada com base no tangível (profano) e no intangível (sagrado), ou seja, a crença de uma nova vida sob a regência das forças da natureza.

A responsabilidade sobre a condução ritual fica a cargo da sacerdotisa ou do sacerdote, que representa a autoridade máxima nos terreiros de candomblé. Os bantos os intitulam “Néngua”, senhora; “Mama”, mãe; “Tata”, pai; “Nganga”, sacerdote; “Sese”, sacerdotisa. Para os nagôs, “Ìyá”, mãe; “Bàbá”, pai; “Ìyálórisà” e “Bàbálórisà”, que se costumam traduzir para mãe e pai de santo, respectivamente. Porém, os termos zeladora e zelador têm sido muito utilizados, com a justificativa de não existirem pais ou mães (humanos) das divindades. Renato Ortiz (1991) destacou que a relação exercida por sacerdotisas e sacerdotes, para com os adeptos dos terreiros de candomblé é de pura dominação, nos moldes weberianos, tradicional e/ou carismática. A autoridade de comando é reconhecida, em certa medida, pelo carisma, pois o posto requer paciência, neutralidade, disposição à escuta e, principalmente, o conhecimento e a sabedoria, frente aos preceitos. No entanto, é a tradição que legitima todo o

poder angariado, por ser mais velho em tempo de iniciação e/ou por ter sido escolhido pela divindade de seus iniciados. A partir da iniciação de um fiel, os laços entre sacerdote ou sacerdotisa, terreiro e divindade são irreversíveis, indissolúveis e vitalícios.

Esse contexto de compromissos assumidos pelo neófito e por sua comunidade religiosa (zelador (a) e demais membros), que denominei de condução ritual, se inicia a partir da manifestação da sua divindade, entendida como seu chamado ao preceito. Isso dependerá de esforços traduzidos em preparação psicológica, emocional, financeira e social, estabelecida conjuntamente, para que a nova vida na condição de iniciado seja plena, atestando a força e prestígio do terreiro responsável pela sua origem.

Entre cerimônias privadas e públicas, a condução ritual em candomblés nagôs e bantos também se constitui de circunstâncias e prazos preestabelecidos e negociáveis, levando-se em conta as condições oferecidas pelo terreiro, pela vida do adepto que passará pelo processo de iniciação e, principalmente, pelas exigências da divindade. Disso resultarão rearranjos de acordo com as possibilidades vigentes, desde que não comprometam a efetivação dos rituais. De acordo com Silva (1995), os candomblés do sudeste, candomblés das metrópoles, estão mais propensos às negociações entre o sagrado e o profano, se comparados aos candomblés do nordeste, considerados os de matriz ou tradicionais.

A formação de um iniciado no candomblé corresponde ao aprendizado gradual de tudo o que encerra a vida dentro do sistema de crenças da cultura religiosa em questão, que compreende assimilar sua postura dentro da hierarquia, conhecer sua divindade (mitos, rezas, cantigas, danças, comidas, preferências, proibições, etc.). Esse processo levará, no mínimo, sete anos, sendo a iniciação responsável por introduzi-lo nesse contexto. A condução ritual será essencial no que tange à passagem por cada etapa a partir da determinação de sua divindade, após sua manifestação no estado bruto, isto é, bolar para o santo, a queda em desfalecimento propriamente dito (SILVA, 1995). Esse ato simbólico é conhecido nos candomblés bantos como “kuribalaboxi” e nos nagôs como “bolonã”, e pode acontecer em preceitos internos, quando da ausência de assistência, ou em cerimônias públicas.

A manifestação da divindade no corpo do iniciado se dá pelo transe, também chamado de possessão. Alguns zeladores e/ou zeladoras divergem, quanto à aceitação e emprego desses termos, sendo suas justificativas as mais diversas. O termo transe, mais utilizado, é justificado na crença de que todo ser humano é habitado por uma centelha divina de determinado elemento da natureza, em estado latente, que corresponde aos domínios das divindades. Isso explicaria os estados momentâneos de perda da consciência, onde os iniciados experimentam os arquétipos dos deuses, quando os rituais propulsionam a manifestação dessa partícula

sagrada. A possessão estaria mais associada a ações externas, como a incorporação de espíritos desencarnados, por médiuns kardecistas, e entidades, por umbandistas.

Marcio Goldman (1985) analisou o fenômeno da possessão, enquanto construção ritual da pessoa no candomblé. Inicialmente, o autor identifica no sistema de crenças uma construção gradativa, por meio dos rituais necessários a garantir a unidade do “ser iniciado”, onde a possessão ocorreria até que fosse completada sua série de obrigações sequenciais. Outra importante constatação faz relação entre possessão e sacrifícios. Nesse contexto, o autor verifica que, se o “sacrifício” corresponde a um “contato simbólico” com as divindades - enquanto centelha divina que habita o corpo do iniciado - proporcionado pela “morte real” de um animal sacrificado, a “possessão”, a partir da crença na manifestação genuína do sagrado, pode ser pensada como o “contato real”, já que esse processo só se efetiva mediante a “morte simbólica”, "quando o noviço 'morre' para renascer como 'cavalo-de-santo'" (GOLDMAN, 1985, p. 47, grifos do autor). Por fim, Goldman sinaliza a separação mítica, e permanente, entre os dois universos (espiritual e terreno), sendo a possessão uma ritualização de busca incessante de ligação e, conseqüente, harmonização momentânea, entre as divindades e a humanidade. A explanação de Goldman dá conta do sentido da condução ritual que, tornando neófitos em “seres iniciados”, perpetua valores e saberes negros africanos, a partir de uma visão de mundo, onde o transe e a possessão garantem a continuidade de um sistema de crenças, que opera sobre a compreensão da vida.

Sendo oficializada a necessidade de iniciação do neófito, esse, com o auxílio de toda a comunidade, irá se preparar para a realização de todos os preceitos que, de acordo com a tradição do terreiro em questão pode levar de uma semana a 90 dias. A preparação do enxoval, os mantimentos necessários à manutenção do terreiro e da equipe que auxiliará o sacerdote, os artigos necessários para o assentamento da divindade, os ingredientes necessários aos procedimentos de purificação do neófito, entre outros detalhes, deverão ser providenciados. Estando tudo em conformidade para a realização dos preceitos se dá o recolhimento do candidato, dando-se início aos preceitos restritos.

A primeira fase das cerimônias privadas corresponde aos preceitos de purificação, as limpezas espirituais que afastam o neófito do mundo profano e o aproximam do mundo sagrado, em uma espécie de inversão de valores onde prevalece a humildade, desapegando-se de todo conforto, vaidade, tecnologia e caprichos pessoais. São passados outros valores e saberes ancestrais negros à base de poucos recursos como alimentação simples, mas reforçada com ingredientes mais naturais, hábitos nada rebuscados (comer utilizando as mãos e não calçar) e o principal, o respeito aos mais velhos. Esses procedimentos foram constatados na

cultura de quase todos os povos africanos vindos para o Brasil, tendo como principal característica a tradição de passagem de conhecimento pela oralidade.

A transmissão oral acompanha o iniciado ao longo de toda a sua vida, bem como faz parte de todo o ritual de iniciação. A segunda fase se dá pelo preparo e trato da primeira divindade: a cabeça, “mutuê”, para os bantos e “òrì”, para os nagôs. Por meio de dar comida à cabeça, se estabelece a harmonia entre mente e corpo, dando equilíbrio, caminhos e permissão para que a divindade seja definida. Mesmo sem tratar dos detalhes litúrgicos que envolvem o procedimento, saliento que os bantos tratam do “mutuê” com muito zelo e complexidade ritual, em procedimento que pode levar sete dias, minimamente. De acordo com as pesquisas de Silva, em São Paulo, no culto aos Orixás, há quem proceda ao “bori”, ato de dar comida à cabeça, em um dia somente, pela necessidade de se conciliar o trabalho e a vida atribulada dos envolvidos (SILVA, 1995).

A terceira fase está relacionada à sacralização dos objetos que compõem o assentamento e à consagração do neófito à divindade, através dos rituais já mencionados anteriormente: “oro”, para os nagôs e “luvondo kujiba”, para os bantos. A consagração do postulante se dá pela raspagem prévia de seus cabelos e por banhos de sangue ritual em uma combinação de procedência animal, vegetal e mineral, que também será derramado sobre o assento da divindade, e em outros objetos. As três fases fazem parte das cerimônias privadas, das quais participam somente quem já passou pelos mesmos preceitos, sendo que procedimentos secretos prosseguem após a cerimônia pública.

Na iniciação, a cerimônia pública corresponde à festa do nome, que revela importantes nuances no que tange a cada sistema de crença, nagô ou banto, mesmo que em rituais que guardam correlações em seus procedimentos. Nos candomblés nagôs a divindade do iniciado revela o novo nome sagrado da “yawó”, noiva, noviça, através do “orunkó”, literalmente eco do céu. Nesse momento de grande ansiosidade e comoção por parte da comunidade do terreiro, se dá a apresentação do novo membro do clã já na condição de iniciado. Nos rituais bantos o neófito faz suas aparições públicas como “munzenza”, literalmente ser ignorado ou desconhecido, até que, após solicitação de um sacerdote que não participou de nenhum preceito, o “Nkisi” revela sua origem mítica à qual pertence também o iniciado. Só assim, o sacerdote responsável por todos os preceitos dará ao novo filho, “mona Nkisi”, a “djina”, nome, em ritual privado na presença dos demais integrantes iniciados da comunidade.

Sobre “orunkó” e “djina”, há a questão de tradição. Por parte dos nagôs, esse divino nome é mantido em mais absoluto segredo, o que gera grandes debates, pois no “Axé Opô Afonjá”, é público como “Obà Biyi”, nome ritual de mãe Aninha – Eugênia Anna Santos –

fundadora do referido terreiro tradicional e “Òde Kayodè”, nome ritual de mãe Stella de Oxossi – Maria Stella de Azevedo Santos – atual sacerdotisa. Muitos adeptos consideram que o “orunkó” seja o nome do próprio Orixá, quando que pela lógica só pode se referir ao nascimento de um “omórisà”, filho de Orixá, e não da divindade, criada pelo deus supremo. Já os bantos ostentam sua “djina”, nome ritual, com orgulho e sem restrições, pela convicção de que renascer e possuir uma nova vida, baseada em uma cosmovisão africana e mítica requer uma referência condizente a essa nova identidade.

5- O QUE SOMOS E PARA ONDE VAMOS? REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADE(S).

O que somos e para onde vamos? Essa indagação, esse questionamento, e porque não dizer, essa dúvida expressou – na fala de um integrante da mesa redonda do I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade” – o elemento chave necessário a uma discussão sobre identidade e a necessidade de seu reconhecimento. Obviamente, a sentença se deu em tom de propriedade e provocação, devidamente contextualizada durante os trabalhos desenvolvidos durante o dia 09 de janeiro de 2016, na cidade de Taubaté, interior do estado de São Paulo.

Esse capítulo trata do registro do primeiro exercício empírico, cabendo salientar que não estava previsto no projeto de pesquisa, mas que surgiu como uma oportunidade ímpar por ter configurado, efetivamente, uma iniciativa bem sucedida de articulação dos adeptos de candomblé de matriz Kongo e Angola, no afã de definir caminhos profícuos para o reconhecimento do legado deixado pelos antepassados das etnias bantas e, assim, fortalecer sua identidade.

Desde a graduação em Ciências Sociais, em razão das pesquisas com o trabalho de conclusão, venho participando de grupos de pesquisadores do candomblé em redes sociais, o que me oportunizou ficar ciente da realização do referido evento. O primeiro passo foi o contato, via internet em dezembro de 2015, com o idealizador do encontro (que tratarei pela “djina”, nome ritual, e por seu posto sacerdotal) “Tata”, pai, “Kewala Simbe”, presidente da Associação dos Templos de Umbanda e Candomblé de Taubaté e Região, ATUCAT. O referido religioso, juntamente com uma equipe de relações pessoais e religiosas, organizou o I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade” com os objetivos de “resgatar, fortalecer e valorizar as heranças deixadas pelos povos do passado” (GUIA TAUBATÉ, 2016). Os custos para participar do encontro ficaram unicamente por conta dos deslocamentos – idas e vindas – à cidade de São Paulo e, posteriormente, à Taubaté. Todo o processo de envio de dados pessoais e demais informações necessárias ao credenciamento e à certificação foi via plataforma “WhatsApp”, em “smartphone” e grupo criado especificamente para os trâmites do evento.

A cidade que sediou o evento fica a 120 km de São Paulo e, de acordo com o IBGE, possuía uma estimativa populacional de 302.331 habitantes para 2015. Além disso, 30% da

população de Taubaté (89.826 pessoas) corresponde a pretos e pardos (PALMARES, 2016) e 540 pessoas residentes da cidade declararam ser praticantes das religiões umbanda e candomblé (IBGE, 2016). Talvez esses últimos dados reforcem minha impressão de falta de adesão a um evento de tal magnitude, ou seja, 150 pessoas numa expectativa de 500 participantes, de acordo com “Tata Kewala Simbe”, que às vésperas trocou o local para um espaço maior, com muita infraestrutura, conforto e beleza.

Minha chegada ao local do evento se deu com certo atraso, em função do deslocamento a partir do terminal rodoviário Tietê em São Paulo e os horários disponíveis para Taubaté. Não obstante, a organização do encontro optou por iniciar os debates após o almoço (pratos da típica culinária africana) oferecido aos participantes. Igualmente, algumas atrações culturais como roda de capoeira e uma feira de artigos africanos aconteceram em meio a apresentações de lideranças religiosas, fotografias e credenciamentos. Logo após me identificar devidamente na recepção, avistei pessoas conhecidas da comunidade candomblecista paulista e procurei me acomodar junto a elas. Na sequência, me dirigi a “Tata Kewala Simbe”, o organizador, que me deu as boas vindas e se colocou à disposição para todo e qualquer esclarecimento, devido à minha participação enquanto pesquisador e único representante do estado do Rio Grande do Sul. Fora eu, havia mais dois antropólogos, sendo que um foi o responsável pela mediação dos debates.

A grande maioria dos presentes era composta por praticantes de religiões de matriz africana (candomblé e/ou umbanda), pois estavam vestidos a caráter com suas indumentárias e, também, por constar em suas credenciais os respectivos nomes rituais. As vestimentas variavam entre trajes utilizados nos candomblés, os típicos africanos, em menor número, e os poucos civis. O que predominavam eram os padrões estampados florais (muito coloridos) e também os listrados, porém, a cor branca, forte marca do candomblé, compunha juntamente, os visuais. Já o local estava ornamentado com muita parcimônia, salvo os tons coloridos, com tecidos em motivos africanos e padrões monocromáticos lisos, além de algumas peças rústicas como máscaras e estatuetas africanas (em barro e madeira) e junto ao púlpito, no salão principal, estavam três atabaques utilizados nas cerimônias religiosas dos terreiros de candomblé, decorados com laços de chitão em estampas verdes e florais. De acordo com os comentários de alguns participantes, a alegria das cores (o colorido) é parte da identidade do candomblé de matriz Kongo e Angola, não o brilho e o luxo.

A ida a campo referente a esse evento, por não ter sido programada na fase de projeto de pesquisa, não me permitiu apreender relatos específicos para serem colocados em forma de citações no corrente texto. Contudo, algumas impressões, tidas a partir da observação, me

permitem expor o conteúdo de algumas narrativas, mas não o *ipsis litteris*. Assim, exercitarei textualizar, o mais objetivamente possível, o que captei de sentidos que possam auxiliar na contemplação dos objetivos de minha pesquisa.

Durante o almoço, os organizadores do evento enunciavam mensagens sobre a continuidade das atividades, reafirmando presenças confirmadas para os debates e também a ausência de alguns participantes, por motivos diversos. Inicialmente, permaneci na companhia de “Néngua Yanassi”, sacerdotisa da cidade de Poá/SP, de sua companheira e de “Tata Odé Farany”, um “Kambondo” (homem de cargo dos candomblés bantos, que não entra em transe) da cidade de Osasco/SP. Como citei anteriormente, essas pessoas são conhecidas da comunidade religiosa e procurei permanecer junto a elas. No ensejo, fui informado que alguns participantes já teriam deixado o local, antes mesmo do almoço, ao serem notificados da ausência de uma figura considerada ilustre nos candomblés bantos de São Paulo, “Tata Tauá”, que representaria o tradicional Terreiro do Bate Folha de Salvador/BA na mesa central de debates. De acordo com o que me fora relatado, “Tata Tauá” é um grande estudioso da cultura banta e acrescentaria muito às discussões e as pessoas que teriam se retirado lá estavam especialmente pela presença do referido sacerdote.

Após, aproximadamente, duas horas de intervalo, devido à pausa para o almoço, nos conduzimos ao local principal destinado aos debates, um salão muito amplo, climatizado, bem ajeitado como auditório e com equipamento audiovisual para a realização dos trabalhos. “Tata Kewala Simbe” iniciou sua breve fala com as orientações sobre os pronunciamentos dos respectivos integrantes da mesa, convidando-os a ocuparem seus devidos lugares. Ficou determinado que após a mesa completa, cada integrante faria sua apresentação, destacando já um tema referente à proposta do encontro, e, paralelamente, iam-se realizando as inscrições para considerações e/ou questionamentos por parte dos demais presentes na plateia. Assim se deram todas as atividades, sem problemas, e de modo muito organizado, até o final do dia.

Com a mesa completa (vide figura 02 do anexo), antes das apresentações e início dos debates – utilizo o plural em razão de terem surgido muitas questões – o antropólogo mediador André Luiz da Silva fez suas considerações, passando a palavra à Doutora em Enfermagem Judith Luacate – representante do Instituto Latino Americano de Tradições Afro Bantu, ILABANTU, para a África austral - e a Aristóteles Kandimba - pesquisador de história e cultura Africana (Bantu), escritor de crônicas, documentarista e professor de Capoeira Angola. Judith e Aristóteles (tia e sobrinho, ambos angolanos) apresentaram uma proposta de trabalho conjunto sobre a cultura angolana no Brasil e expressaram a necessidade de uma parceria com pesquisadores brasileiros para que, em intercâmbio, os estudos fossem mais

profícuos. Os estudiosos salientaram a pouca exploração científica sobre os diversos temas que envolvem Brasil e Angola, tendo em vista que a primeira e maior leva de negras e negros escravizados, que aqui chegaram, era constituída por bantos, que contribuíram culturalmente na formação da sociedade brasileira com as línguas, as danças, a religiosidade, a culinária, etc. Nessa instância, aumentaram minhas expectativas em relação ao encontro. Primeiro, pelo seu propósito, isto é, discutir acerca da identidade no candomblé Angola; segundo, pelo fato de ter tido conhecimento de sua realização vésperas do acontecimento; terceiro, pela proposição (provocação?) de realização de pesquisas em conjunto, entre Brasil e Angola. Isso tudo me instigou a seguir além, contribuindo com propostas de estudos que atenuem a percepção de um ostracismo científico sobre a cultura banta (“africanidade” e religiosidade) no Brasil.

Retornando, a primeira fala de integrante da mesa foi de Mãe Jucy Bruno, da raiz “Tumba Junçara” da cidade de Salvador/BA, que ratificou a necessidade de aprofundamento de estudos sobre a cultura e religiosidades bantas no Brasil, como forma de enaltecer os cultos de matriz Kongo e Angola, desvinculando-os das amarras da tradição nagô. Para isso, de acordo com o que expressou a religiosa, seria preciso uma maior conscientização sobre o que representaria essa identidade e, principalmente, maior união da comunidade dos candomblés de Angola. A fala trazida por Mãe Jucy Bruno me estimulou a lançar um primeiro questionamento e problematizar acerca da conscientização sobre a identidade banta, porém me contive por estarem iniciando os trabalhos. Detive-me, então, exclusivamente a observar e aguardar um momento mais oportuno ou deixar a oportunidade de questionamento a outro participante, mantendo-me na condição de pesquisador etnógrafo. Da mesma raiz, “Tumba Junçara”, pronunciou-se na sequência “Tata Ajaluanlê”, da cidade de Itanhaém/SP, propondo uma louvação em cantigas às divindades “Nkosi”, “Nzazi” e “Nkasute”. Um momento de grande vibração e alegria entre os presentes, onde os atabaques foram tocados e entoados vários cânticos, acompanhados de palmas, saudações e danças. Em sua fala, foi reforçada a necessidade de união dos descendentes de uma mesma “ndanji”, raiz ancestral, no candomblé de matriz Kongo e Angola, para que os ensinamentos fossem perpetuados. Justificou que, mesmo sendo do terreiro “Itubensaba”, não haveria, ou não deveriam existir, diferenças nas práticas advindas da matriz “Tumba Junçara”.

Entre as falas dos primeiros integrantes da mesa, houve algumas inscrições, das quais uma, em especial, problematizou acerca de aspectos relacionados à identidade e tradição. Uma participante de Santa Catarina cumprimentou a todos e se apresentou – respeitando a hierarquia candomblecista que compunha a mesa e também aos demais presentes – como recém-iniciada, há pouco mais de três anos. A questão central e o motivo de sua participação

no encontro foi o recente falecimento de seu sacerdote, descendente do tronco “Tumba Junçara”, bem como posteriores problemas na continuidade do terreiro em que fora iniciada. Salvos os motivos de ordem familiar consanguínea do falecido sacerdote, que impediam a continuidade do funcionamento do terreiro, a participante indagou o que fazer daquele momento em diante, pois acreditava estar diante de pessoas de sua linhagem religiosa e da mesma tradição. Os questionamentos dirigidos à solicitante, em torno da situação, foram muitos, inclusive pelos integrantes da mesa, o que lhe causou grande comoção e constrangimento. Em minha opinião, esse tenha sido um dos momentos mais intensos do evento, pois fez eclodir uma gama considerável de incertezas necessárias a uma reflexão sobre identidade, pertencimento e reconhecimento. Mais à frente, retornarei a esse ponto, cruzando com outras impressões trazidas nas falas de outros inscritos, mas cabe, aqui, um questionamento: afinal, em que medida se pode afirmar (pretender) o pertencimento a determinado grupo religioso, no caso da participante catarinense, a partir de declarações?

A próxima apresentação foi de “Néngua”, senhora, “Luijidi”, sacerdotisa representante do “Kupapa Nsaba”, de São Roque/SP. Aproveitando a deixa, elucidou acerca de como um descendente de uma raiz (casa matriz no candomblé) poderia e/ou deveria proceder em casos como o da participante de Santa Catarina. Conforme “Néngua Luijidi”, o correto seria justamente a busca pelos predecessores de seu iniciador ou iniciadora dentro do culto, e que o momento, o evento em si, era propício para isso, bem como discutir as relações entre as casas matrizes e os terreiros provenientes. Essa relação seria pautada pela continuidade de preceitos e condutas necessárias à perpetuação de uma identidade religiosa ancestral. Porém, isso não ocorreria na prática, o que enfraquece a tradição, modificada significativamente, levando à consequente divergência entre muitos praticantes. Essa última constatação sobre inconsonâncias, por parte dos terreiros descendentes, praticamente pautou as falas até o final do encontro. “Néngua Luijidi” levantou a importância de uma maior união entre os praticantes candomblecistas de matriz Kongo e Angola no empenho de fomentar um fortalecimento ou (re) construção de uma identidade forte.

“Luinvula”, uma “Makota” (mulher de cargo que não tem posse de sua divindade) representante da raiz “Tombensi Neto” iniciou sua apresentação saudando Yansã (Orixá yorubá) corroborando a necessidade de deixar as diferenças e vaidades em segundo plano, salientando o que motiva a união e a raiz. Para “Makota Luinvula”, é de extrema importância colocar em destaque o que fortalece a tradição banta. Além disso, em sua explanação houve propostas como a criação de uma plataforma de estudos sobre a cultura banta no Brasil, como forma de fortificação e valorização do legado dos ancestrais. “Makota Luinvula” vislumbra,

ainda, a contingência de um cenário político voltado para a representação efetiva dos africanistas. Na fala da religiosa ficou notória sua preocupação com a articulação política, considerada ineficaz, dos praticantes de candomblé como um todo, haja vista a mobilização de outros religiosos, como os evangélicos. O momento foi encorajador para que o tema intolerância religiosa fosse trazido à baila, e o quanto a questão identitária faria a diferença na luta contra atos de violência, injúria e achaques sofridos pelo povo de candomblé e outras religiões de matriz africana.

A apresentação de “Makota Luinvula” provocou muitas inscrições em tom de apoio ao seu ponto de vista e poucos questionamentos. Darei destaque a algumas falas que, sob minha perspectiva, contemplaram a pauta prevista para o encontro, porém sem identificar os respectivos participantes. Foi colocado que os terreiros de candomblé representam os primeiros espaços de exercício de poder e saberes negros, desde que os valores ancestrais sejam devidamente ensinados e permaneçam na consciência de cada praticante, de acordo com o seu pertencimento em determinado grupo religioso. As condições para tanto seriam o bom tratamento, a educação, o conhecimento da história e da cultura negra, todavia sob um viés que garanta um maior protagonismo africanista e não do colonizador, como vinha sendo feito até então pelas instituições. Com o passar do tempo, alguns passos importantes foram dados para possibilitar o empoderamento da população negra, mas isso tudo de um modo considerado moroso para os que encabeçam as lutas pelos direitos dos afrodescendentes brasileiros. Para os praticantes de candomblé, o tombamento de terreiros tradicionais da Bahia é um grande exemplo. Um dos representantes de matriz Kongo e Angola é o “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha fundado em 1916 e considerado o maior terreiro de candomblé em área geográfica, que corresponde a 14,8 hectares. O Bate Folha foi tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), como patrimônio histórico, paisagístico e etnográfico do Brasil, bem como está classificado pelo Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano de Salvador/BA, Lei Nº 7.400/2008, no artigo 229, como Área de Proteção Cultural e Paisagística (APCP) (SPÍRITO SANTO, 2016). Ações afirmativas para os terreiros, legalização das casas de culto bantas, e religiosos africanistas também foram mencionadas como incentivo ao fortalecimento de identidade, como vem sendo feito em relação às populações quilombolas e indígenas. Essas seriam, no contexto da discussão, armas poderosas de resistência frente à imposição de religiões neopentecostais, enquanto modelo ideal de crença, bem representadas pela mídia e pela bancada da Bíblia. “Makota Luinvula” se referiu aos neopentecostais como inimigos potenciais e propagadores de uma cultura

colonialista, ao invés de conservadora e tradicional, características também presentes no culto às divindades africanas.

Ainda sobre as inscrições após a fala de “Makota Luinvula”, mereceu atenção o depoimento de “Tata Lundirá” de Suzano/SP, sobre a discriminação dos praticantes de candomblé de matriz Kongo e Angola sofrida a partir dos praticantes de candomblés nagôs. “Tata Lundirá” emocionou-se ao se apresentar como descendente de portugueses e como praticante de tradição banta, o que o diminuiria consideravelmente quando participava de rodas de candomblecistas de São Paulo, onde predomina o culto a Orixás, sendo que nem seu posto nem seu tempo de iniciação eram reconhecidos por ser branco e “angoleiro” (termo utilizado pelos praticantes de candomblé de Angola para se intitulem). Aqui caberia outro questionamento referente à identidade: como os “angoleiros” são vistos pelos praticantes de tradição nagô?

A partir dessa última fala, o organizador e idealizador do encontro “Tata Kewala Simbe” fez uma breve interferência em tom de provocação, mas salientando nunca ter sofrido nenhum tipo de discriminação por ser, também, branco e de tradição banta. Ele questionou sobre o motivo do encontro e como todos viam sua própria identidade, bem como de que forma eram percebidos pelos outros praticantes de nações, tradições e raízes diferentes. Questionou acerca da formação de uma única identidade banta e se isso seria possível. Essa interferência causou, na minha percepção, certo desconforto por parte de alguns participantes, que viam na proposição de criação de uma identidade única, um desafio inatingível, haja vista que cada “ndanji”, raiz ancestral, possui suas particularidades.

Nesse contexto há adeptos que condenam o considerado candomblé “New Angola”, que renega as adaptações sofridas na religiosidade africanista no Brasil, como o sincretismo e o culto ao ancestral ameríndio, conhecido e reverenciado como Caboclo. Em nome da resistência à opressão e perseguição contra todas as formas de culto negras no século passado, o candomblé embranqueceu o culto às divindades negras, ou seja, adquiriu características com influências europeias e orientais. Uma questão trazida na fala de um inscrito criticou a (re) africanização e sua proposta de purificação do culto negro banto. Para o participante, o retorno às origens de forma radical, fere a memória daqueles que lutaram para que o candomblé resistisse às investidas preconceituosas sociais legitimadas pelo poder do Estado. Outra irrupção contra o “New Angola” enfatizou que a divindade conhecida como “Aluvaiá”, cultuada nos candomblés de matriz Kongo e Angola estaria sendo negligenciada, por falta de referências, tanto quanto o Caboclo.

“Tata Katuvanjeci”, sacerdote fundador do “Inzo Tumbansi”, de Itapecerica da Serra/SP, reconhecido na comunidade candomblecista como estudioso e propulsor do movimento de (re) africanização dos candomblés bantos fez sua explanação. Consoante seu parecer, todo e qualquer resgate não inviabiliza, muito menos invalida, o que foi feito até então em relação à religiosidade negra e banta no Brasil. Ao contrário do que temem os adeptos mais tradicionais, para “Tata Katuvanjeci”, retornar às origens africanas representa um ato de fortalecimento do culto, pois o movimento ocasiona maiores discussões sobre os efeitos causados pelo preconceito, que anularam parte da identidade de um povo oprimido pela condição de escravo. Para isso, no “Inzo Tumbansi” são realizados encontros periódicos chamados de “Conversa de Terreiro”, onde os valores e saberes negros são articulados com as necessidades encontradas a partir de troca de informações, entre adeptos e simpatizantes, sobre como combater a invisibilidade da tradição banta na história da religiosidade afro-brasileira. Sobre as críticas e a possibilidade de se negligenciar a presença do culto ao Caboclo, “Tata Katuvanjeci” foi enfático em sua colocação de que nos cultos bantos se cultua o visível (o ancestral) e o invisível (o “Nkisi”). Além disso, afirmou que o Caboclo seria uma espécie de alicerce da religiosidade brasileira, detentor de muitos segredos e da magia, marca característica da religiosidade banta. O índio teria ensinado ao negro africano os caminhos de fuga para as florestas brasileiras, bem como auxiliado na construção e manutenção de quilombos e mostrado equivalências de folhas e raízes necessárias à ritualização da religiosidade africana. Assim, não há como negligenciar seu trato nos cultos, isto é, não reverenciá-lo.

Dando continuidade ao tema sobre resgate, pronunciou-se “Tata Kivonda”, sacrificador, imolador, “Sesimean” da cidade Itaguaí/RJ, com um apelo sobre a não monopolização do candomblé. Novamente foi feita uma fala referente ao culto destinado às divindades yorubanas, os Orixás. Para “Tata Sesimean”, candomblé é muito mais que culto a Orixá, pois representa uma história de luta que compreende várias etnias africanas. No seu ponto de vista, o resgate das origens da tradição banta é indispensável, pois não bastaria saber de onde viemos, somente a partir da abolição da escravatura. A história teria sido interrompida, modificada e recontada, sob a perspectiva do colonizador, levando-se em conta esse marco. “Tata Sesimean” é o segundo nome na sucessão da “ndanji Nkumbi”, de tronco familiar, e salientou não conhecer seus predecessores, por conta de um incêndio que destruiu a memória do candomblé de matriz Kongo e Angola em sua cidade. Os questionamentos dos inscritos após sua fala foram sobre como se deu essa continuidade, a partir de quais ensinamentos e de qual memória, levando-se em conta que o candomblé tem como principal

marca a transmissão oral, e não documentada, de seus preceitos. Além disso, o palestrante foi questionado sobre como seria o seu resgate, o que problematizou, novamente, um retorno direto à África. O que percebi, desde a apresentação de “Tata Sesimean”, em relação à identidade africanista banta foi a existência de muitas dúvidas sobre como constituir tal identidade, mesmo para aqueles que exaltavam sua descendência, enquanto continuidade de uma tradição. Vários participantes se apresentaram como sendo de uma mesma raiz, porém sem se reconhecerem um no outro. As falas eram feitas de maneira gradual, pelo menos pela maioria, informando sua iniciadora, ou iniciador, seus ascendentes, até chegarem a figuras centrais de casas matrizes. No entanto, pairavam, nitidamente, entre alguns adeptos, sensações de desconfiança e insegurança, quando dos relatos de suas vivências religiosas. O trabalho de observação foi intenso e necessário para captar expressões de retidão em algumas falas, bem como de desamparo e instabilidade, como foi o caso da participante de Santa Catarina, quando pediu socorro àqueles que seriam parte de sua raiz.

Retornar ao caso da participante catarinense, nesse ponto do texto, me parece oportuno por resumir alguns pontos para se refletir no tocante à efetivação de pertencimento a um grupo. O seu ato foi elogiado pelo coletivo, por sua coragem de exposição e sua determinação em questionar quem era em meio a tantos integrantes, supostamente de um mesmo culto religioso, mesma tradição e com os mesmos objetivos. Porém, seu diferencial foi pôr em xeque os conceitos de raiz, ancestralidade, continuidade e tradição, presentes nas falas da maioria dos adeptos. Problematizar acerca de identidade corresponde a questionar sobre os elementos que a constituem dentro de um grupo específico, ou seja, tudo aquilo que torna, no caso, um adepto do candomblé efetivamente um adepto do culto de matriz Kongo e Angola, tendo em vista a raiz que o originou. As situações trazidas pela participante de Santa Catarina e por “Tata Sesimean” fizeram surgir propostas como a de mapear as casas de candomblés bantos provenientes de terreiros tradicionais. Dessa forma, propor maior organização dos adeptos, unificação da tradição ou, ainda, a redescoberta de novas Áfricas, entendidas como novas raízes. Nas inscrições após a fala de “Tata Sesimean”, “Néngua Kaianileji”, sacerdotisa participante de Belém/PA, se demonstrou muito interessada sobre a proposta de organização dos terreiros bantos e divulgou o trabalho de um coletivo, que está desenvolvendo um projeto de mapeamento digital para registro de terreiros descendentes de casas matrizes da Bahia (matriz Kongo e Angola) como a Raiz do “Tumbensi¹⁴”, “Tumba Junçara” e “Manzo Bandu

¹⁴ Terreiro mais antigo de Angola, também conhecido como Tombenci, com fundação em 1850 por “Tata Kimbanda Kinunga”, sacerdote, ex-escravo angolano registrado com o nome civil de Roberto Barros dos Reis, pertencente à família Barros dos Reis. Após seu falecimento o comando do terreiro foi assumido pela gaúcha

Kuen Kué” (Terreiro de Santa Bárbara, o Bate Folha), referências mais antigas dessa tradição étnica, bem como o “Calabetã”, terreiro de Kongo mais antigo do Brasil que se teria conhecimento (INZO TUMBANSI, 2016). Reforçando a ideia de mapeamento, a antropóloga Janaína de Figueiredo, de São Sebastião/SP, apresentou-se como simpatizante da cultura negra e religiosidade afro-brasileira relatando o trabalho da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, direcionado à promoção de um maior protagonismo da comunidade religiosa africanista, por meio de registros, enquanto comunidade tradicional. A pesquisadora trouxe como exemplo a Cartografia Social, que inclui como objetivo de um dos projetos constitutivos:

Construir um rigoroso instrumento de ação, compreendendo também um banco de dados, com informações as mais diversas sobre os povos e comunidades tradicionais do Brasil. O banco de dados incluirá os resultados do mapeamento social das comunidades tradicionais, bem como o repertório de categorias de autodefinição e as pautas reivindicatórias dos movimentos sociais (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL, 2016).

O reconhecimento de terreiros originados a partir de raízes e/ou casas de candomblés tradicionais, principalmente da cidade de Salvador/BA, dividem opiniões. Para muitos adeptos, estes terreiros originários não configuram referências basilares para efeitos de perpetuação de preceitos, mas sim de origem. Cabe salientar, que tradição, nesses casos, é uma categoria mutável e transformadora, haja vista os processos históricos decorridos desde a vinda dos negros bantos escravizados, até os dias atuais. Por isso, um mapeamento sistemático e consequentes registros atenuem um sentimento de pertencimento apoiado, principalmente, em falas construídas a partir de frágeis alusões. Contudo, o recado científico da antropóloga sobre a cartografia social reforçou a ideia de resgate da história e da cultura, seja por meio da memória dos adeptos, em relação aos feitos de seus antepassados, seja pelo retorno à África, como propõem os movimentos de (re) africanização.

Na sequência das apresentações dos componentes da mesa, falou ao público “Tata Cajalaci”, sacerdote de “Tata Kewala Simbe” (autor e organizador do evento) e, aparentemente, o mais experiente em idade cronológica e também em tempo de iniciação no culto. Após seu breve discurso de apresentação aos presentes, fez diversas considerações sobre raiz, continuidade, tradição e trouxe seu posicionamento em relação às mudanças. O religioso foi categórico ao criticar, o que classificou como exagero, os movimentos de

Maria Genoveva do Bonfim em 1909. Mais conhecida por Maria Neném, “Mam'etu Tuhenda Nzambi”, seu nome ritual, foi considerada a mãe do candomblé Angola no Brasil, falecendo em 1945. Costuma-se dizer que todas as casas de candomblés bantos são descendentes da Raiz do “Tumbensi” (relatos dos integrantes da mesa).

purificação dos candomblés bantos, considerando atos de deslealdade aos ensinamentos religiosos praticados na história do candomblé de matriz Kongo e Angola. Além disso, enalteceu sua origem e, com orgulho, fez menção a ensinamentos sobre posturas, condutas e hierarquia ao apresentar um grupo de adeptos de seu terreiro, cujos integrantes não haviam passado, ainda, pelos ritos de iniciação e que, por esse motivo, estavam sentados ao solo, descalços e com vestes simples. Consoante o sacerdote, ele teria passado pelo mesmo estágio “pré-iniciático” necessário à compreensão de toda a gama de dogmas que regem a adoração às forças da natureza e ao respeito aos mais velhos, enquanto mantenedores do conhecimento e responsáveis pela sua passagem de geração a geração. A fala de “Tata Cajalaci” foi longa e demasiadamente emocionada, por conta de pertencer a uma raiz considerada “nagotizada” – termo que demonstra a influência da tradição yorubá (nagô) sobre os candomblés bantos. Sobre tal influxo, o sacerdote afirmou não haver nada que desmerecesse a tradição nos cultos de matriz Kongo e Angola. Ao invés, isso faria parte do verdadeiro candomblé, ou seja, a congruência de muitos saberes negros, bem como a resistência dos antepassados para que a religiosidade africana não sucumbisse. Participantes inscritos após a fala de “Tata Cajalaci” corroboraram sua fala, lembrando a vinda dos bantos, que corresponderam à primeira leva de negros escravizados vindos da África a partir do século XV, mais especificamente de Kongo, Angola, Cabinda, Benguela e Moçambique. Além disso, foi feita menção à primeira forma de manifestação religiosa promovida pelos bantos conhecida como “Calundu”, que teria precedido o candomblé, bem como os sincretismos afro-católicos. E mesmo com a aculturação portuguesa, a catequese católica e a separação dos grupos tribais sofridas pelos bantos ao chegarem à costa brasileira, esse povo resistiu intensamente contribuindo de forma contundente na cultura brasileira, principalmente na linguagem (TERREIRO TUMBA JUNÇARA, 2016). Todos esses aspectos foram trazidos nas falas, repletas de comoção, daqueles que se demonstraram contrários ao resgate e à (re) africanização, tidos como substituições e invencionices, que iriam de encontro aos feitos heroicos de muitos ancestrais. Nesse contexto, a proposta de um candomblé banto unificado, na atualidade, pairou como uma interrogação, uma vez que houve muita mistura de etnias com o advento da escravatura, mesclando diversas culturas africanas, tanto que a tradição banta no Brasil é conhecida como Kongo e Angola.

Dissidências, e também em alguns casos de descendências, dos terreiros de candomblés bantos considerados como casas matrizes, inevitavelmente modificaram as tradições. Foram fatos consumados e constatados a partir dos relatos trazidos pelos participantes do I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade”, que

constituíram o foco principal das discussões. Ademais, surgiram outras raízes que fizeram história, como foi o caso do terreiro da Goméia, em Duque e Caxias/RJ, nos anos 40. Joãozinho da Goméia, ou “Tata Londirá”, foi um polêmico sacerdote reconhecido e aclamado por levantar a bandeira do culto ao Caboclo e da tradição banta. Baiano irreverente e homossexual assumido foi intitulado o “Rei do Candomblé”, por seus feitos na comunidade religiosa candomblecista e umbandista de sua época, tendo como clientes celebridades, políticos e intelectuais. Com sua morte, em março de 1971, houve muitas divergências sobre a sucessão do referido sacerdote, mesmo assim há inúmeros descendentes da raiz Goméia em São Paulo e espalhados pelo Brasil.

A inscrição de uma representante da “ndanji” Goméia, Mãe “Yanassi” de Poá/SP, acalorou o debate sobre tradição, costumes e dogmas no candomblé. “Néngua Yanassi” recebera de sua falecida mãe biológica, também sacerdotisa, a missão de dar continuidade à sua casa de culto e aproveitando o ensejo de questionamentos, como o caso da participante de Santa Catarina, indagou aos participantes da mesa sobre como proceder. Porém, sua pauta pairava especificamente sobre a divisão de trabalho e/ou tarefas por gênero, o que é muito forte no candomblé, independentemente de ser nagô ou banto. Mulheres e homens têm atribuições e condutas diferenciadas, o que é muito respeitado pelos praticantes, mas vem sendo questionadas a partir das mudanças sociais ocorridas com o passar dos tempos. Não especificarei, objetivamente no corrente texto, a questão trazida na fala de “Néngua Yanassi”, por compreender que se tratava de algo específico a fundamentos restritos dos rituais, no entanto, posso aludir que se trata de um tabu imposto às mulheres (enquanto sexo biológico), de acordo com a tradição africanista no Brasil. Cabe salientar, que muitas atribuições assumidas pelas mulheres na reestruturação da religiosidade africana em solo brasileiro, na África eram de responsabilidade dos homens, como a manipulação de oráculos, por exemplo. As opiniões foram diversificadas, poderia até considerar divididas e polarizadas, nas respostas dos integrantes da mesa e entre outros participantes. O que pude constatar foi que os tabus relativos a funções específicas para homens ou para mulheres, com o passar do tempo, deram lugar a certa flexibilidade velada. Destacarei algumas considerações como a de “Tata Naruoxi” (terreiro “Kavunguoxi” do Rio de Janeiro) e de “Tata Ajaluanlê” (raiz “Tumba Junçara” de Itanhaém), onde ambos foram explícitos sobre o que determinava a tradição e os ensinamentos. Nas opiniões desses candomblecistas, as mudanças que interferem no seguimento dos dogmas, considerados essenciais à manutenção do culto às divindades africanas, desestruturam, descaracterizam e enfraquecem a identidade. “Tata Ajaluanlê” foi mais explícito ao criticar a modernidade que assola a tradição africanista, alegando que no seu

tempo (referindo-se à época em que fora iniciado nos preceitos da religião africanista), independente do gênero ou da sexualidade, mulheres e homens tinham tarefas diferenciadas, reconhecidas, respeitadas e legitimadas dentro do terreiro e que disso dependia o seu bom funcionamento. Já “Tata Naruoxi”, com mais maleabilidade, reforçou a necessidade de união e cooperação entre os adeptos, principalmente os que se identificavam como sendo de uma mesma raiz, para que, em situações extremas, uns pudessem suprir as necessidades de outros. Vários exemplos foram trazidos como possibilidades de existência dessa colaboração, uma espécie de intersecção entre os terreiros. Um fato recorrente nas cerimônias “de sala”, ou cerimônias públicas, de candomblé é a abundante presença de “kuxika ia ngoma”, tocadores de atabaque, onde, inevitavelmente, ocorre um revezamento entre os percursionistas do terreiro em questão e os visitantes. Faz parte da tradição do candomblé que o “couro”, como também é conhecido o atabaque, seja oferecido para ser tocado por um convidado ilustre na comunidade religiosa, ou, simplesmente, por ser de apreço dos integrantes do terreiro em festa. Essa situação foi colocada como exemplo, por ser considerada simples, porém sabe-se que em nenhuma casa de candomblé (banto ou nagô) será oferecido o “couro” para que uma mulher faça-o ressoar.

“Néngua Yanassi” foi categórica e enfática ao declarar que determinadas ações restritas não poderiam ser desempenhadas por pessoas que não fossem do convívio e do conhecimento intrínseco ao seu barracão. Assim, questionou sobre a necessidade de maior flexibilidade no que tange à tradição, para que situações como a sua e da participante catarinense fossem passíveis de compreensão, de forma plausível. Por parte dos pontos de vista favoráveis à situação de “Néngua Yanassi”, apreendo as colocações de Mãe Jucy Bruno e de “Tata Cajalaci”. De um modo geral, sem particularizar as duas opiniões, concordaram que a sacerdotisa deveria atuar como melhor lhe conviesse, se disso houvesse convicção. Da mesma maneira, o precursor da “ndanji” Goméia, “Tata Londirá”, João Alves de Torres Filho (Joãozinho da Goméia), teria rompido com muitos tabus e, assim, construiu sua imagem controversa e respeitada ao mesmo tempo. Mãe Jucy Bruno trouxe em tom mais relacionado ao divino, o argumento de que “Néngua Yanassi” deveria conduzir sua casa de culto de acordo com as condições dispostas pelas divindades e que, se fosse pela determinação do sagrado, nada sairia errado. Outros participantes da raiz Goméia também se pronunciaram a favor, trazendo outros exemplos semelhantes ao que passava a sacerdotisa de Poá, reforçando que a questão de gênero também seria uma pauta importante para o evento.

Os discursos subsequentes detiveram-se na atmosfera das proposições. Foi possível perceber nuances nos debates de encaminhamentos para outros encontros que abordassem o

tema identidade, por não ter sido possível chegar-se, nem próximo, a um consenso. “Néngua Luijidi” do “Kupapa Nsaba” de São Paulo pontuou acerca do excesso de vaidades que há por parte do “povo do santo”, o que inviabilizava convívios e a união dos adeptos das religiões de matriz africana de um modo quase que geral, sem particularizar o candomblé. Acrescentou que um evento de tal magnitude deveria ter sido mais prestigiado, por seu caráter agregador e por possibilitar maior valorização da etnia banta e sua religiosidade.

Outras colocações importantes surgiram, em tom de crítica, sobre o trabalho censitário do IBGE em relação aos religiosos africanistas, onde dados divulgados apresentam uma quantidade ínfima de praticantes. Há, nesse sentido, a necessidade de falar sobre religião de matriz africana para que o adepto crie consciência de sua existência (identidade) e não seja excluído, no caso dos dados. Foi lembrado e citado o trabalho desenvolvido pela Deputada Estadual de São Paulo Leci Brandão, que reforça a necessidade de um protagonismo negro, entre outras bandeiras, por meio do qual a religião africanista estaria em voga. Em outras falas, não menos contundentes, se expressaram sentimentos de negação à voz do povo candomblecista, que parece averso à política, relegado a um lugar subalterno se comparado a evangélicos, que angariaram força e representação política notáveis no governo, colocando em xeque a suposta laicidade do Estado brasileiro.

Em suma, a participação no I Encontro Internacional “Candomblé de Angola e sua Identidade” foi uma experiência de grande valia, pela confirmação, em minha percepção, da relevância de me debruçar sobre esse tema. Além da necessidade de compêndios indispensáveis a condensar lacunas que atestam a inoperância por parte de pesquisadores, em relação aos candomblés bantos, há que se pensar a continuidade, haja vista as mudanças sociais e as constantes transformações às quais a religiosidade afro-brasileira está submetida no contexto da modernidade e/ou pós-modernidade.

6- QUARENTA ANOS DE INICIAÇÃO DE *NÉNGUA BURAJI*: UMA CELEBRAÇÃO À NATUREZA E À ANCESTRALIDADE.

O presente capítulo trata dos relatos do exercício etnográfico que corporifica meu trabalho de pesquisa, considerando-se a riqueza de detalhes apreendidos nos quase 15 dias de convivência dentro do terreiro “Manzo Nkisi Musambu”. A experiência proporcionou a realização de um intenso trabalho de observação, bem como de importantes entrevistas, além de conversas informais, com adeptos iniciados e não iniciados no candomblé de matriz Kongo e Angola do estado de São Paulo, de Salvador/BA, de Belo Horizonte/MG, de Vitória/ES e também de Porto Alegre/RS.

Ao fazer referência à riqueza de detalhes, reporto-me a cada indício necessário a percepções acerca da noção e/ou noções de identidade (s) vivida (s) pelos integrantes do “Manzo Nkisi Musambu”, haja vista a complexidade do tema em questão. A fim de salvaguardar tudo o que concerne ao âmbito litúrgico, por exigência dos responsáveis pelo terreiro, os registros, mormente, evidenciam a organização social, as relações interpessoais estabelecidas entre os adeptos, os principais sistemas de códigos simbólicos, bem como impressões a partir de relatos resultantes de entrevistas e conversas informais. Tudo isso possibilitou reflexões acerca do sentimento de pertença a determinado grupo, por parte de indivíduos de diferentes localidades (São Paulo e outros estados) e origens sociais, coesos em torno do culto de matriz Kongo e Angola, em um terreiro paulista com mais de 20 anos de existência.

Com data de fundação em 15 de janeiro de 1988, a Associação Beneficente Cultural “Manzo Nkisi Musambu” – casa de culto e oração a “Nkisi” – está situada na Rua Alta nº 13, Vila Artem, em Carapicuíba, município da Região Metropolitana de São Paulo, que faz limites com Osasco, Barueri, Cotia e Jandira. Segundo o último censo do IBGE, de 2010, habitam os 34,546 Km² da cidade 369.584 pessoas, sendo que 0,23% declararam como religiões a umbanda e o candomblé (IBGE. 2016).

As dependências do referido terreiro foram erguidas sobre uma área de 300m² com aproveitamento total, não obedecendo às exigências tradicionais dos terreiros baianos. A estrutura comporta o barracão, local onde são realizadas as cerimônias públicas; casa de “Njila”, quarto de “Uambulú Nsema” e demais divindades femininas; casa de divindades masculinas, quarto de “Lemba”, casa do Caboclo Sete Flechas, local de “Kitembu” e

“Katendê”, quarto de criação, onde são recolhidos os iniciados; alojamento feminino, com sala, banheiro e cozinha, onde são preparados todos os alimentos; banheiro externo utilizado pelos homens e a casa de “Néngua Buraji”, com um dos cômodos cedidos para alojamento masculino.

Desde sua fundação, a dirigente do “Manzo Nkisi Musambu” é “Néngua Buraji” de nome civil Maria Cleuza Egydio, iniciada para o “Nkisi” “Uambulu Nsema” em março de 1973, no terreiro de sua mãe biológica, por “Oiaicê”, sacerdotisa da raiz Calabetã, que lhe ministrou os preceitos até os 21 anos de iniciação. Ao seu lado no comando do terreiro está “Tata Tauá”, Joselito Evaristo da Conceição, juntos maritalmente há mais de 40 anos (vide figura 06 do anexo), iniciado em maio de 1972, por “Monaundê”, sacerdotisa do primeiro terreiro de Angola com registro da cidade de São Paulo. Atualmente, “Néngua Buraji” ou Mãe Bura (como também é chamada) e “Tata Tauá” têm como sacerdote “Tata Munguaxi”, Cícero Rodrigues Franco Lima, atual dirigente do “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha de Salvador/BA.

6.1- CHEGANDO AO MANZO NKISI MUSAMBU.

Após 16 horas de viagem, cheguei ao terreiro dia 15 de novembro de 2016, em torno das 16h, partindo do Terminal Rodoviário do Tietê em São Paulo, vindo de Porto Alegre, e o deslocamento até meu destino em Carapicuíba, entre metrô, trem e ônibus, levou cerca de uma hora e meia. Logo na entrada avista-se a placa de identificação da associação (vide figura 04 do anexo), com os dizeres pertinentes à legislação de funcionamento e liberdade de expressão religiosa.

Fui recebido por “Samba Kibeze”, um dos filhos mais antigos de Mãe Bura com 37 anos de iniciado e guardei meus pertences no quarto reservado para o público masculino. Como citei anteriormente, é um ambiente cedido da casa, ventilado e com saída independente para a parte externa do quintal, um extenso corredor com lances de escadas, desde o portão social até o alojamento feminino, localizado aos fundos na parte mais baixa do terreno.

Como é costumeiro em casas de candomblé, tomei um banho de asseio e troquei minhas vestes para roupas brancas. Esse procedimento chamado de “maianga” é natural para permanecer no recinto, o meu caso, uma espécie de ato purificador por meio de um dos elementos da natureza mais respeitados no culto, a água. O ato ocorreu no banheiro externo, onde havia chuveiro aquecido elétrico e também um recipiente coberto contendo o “kijaua”,

banho ritual preparado com folhas maceradas, que complementa o banho higiênico com o sabão da costa. Após o banho me dirigi à cozinha, local guardado exclusivamente à presença de mulheres em épocas de preceitos, percebido por orientações prévias e por uma placa, que advertia sobre a permanência de homens somente quando solicitada. O ambiente, parte do alojamento feminino, é equipado com dois fogões grandes de seis bocas, um fogão industrial de três bocas, processadores, moinhos, uma geladeira e um freezer vertical. Além disso, há um aparato de panelas de alumínio para preparo de grande quantidade de refeições, armários com louças diversas (brancas, ágata e convencionais de vidro), despensa, prateleiras com recipientes e panelas de barro, etc. Tudo isso de modo muito organizado, numa simbiose entre o antigo e o moderno.

Mesmo tendo chegado à tarde, “Samba Kibeze” me questionou sobre a viagem e se eu havia me alimentado, informando também sobre a breve saída de “Néngua Buraji”, que estaria por chegar a instantes. Aceitei uma xícara de café e iniciamos uma conversa informal, onde o inteirei sobre meu tempo de permanência no terreiro, bem como sobre o trabalho de pesquisa a ser desenvolvido. “Samba”, cozinheiro de profissão e aposentado, estava preparando diversos alimentos e mencionou que chegariam muitas pessoas de fora, aludindo a filhas e filhos da casa de outros estados, sendo eu um dos primeiros a chegar.

Cabe salientar que, no cotidiano, a alimentação constitui um código simbólico e cultural do candomblé. Sobre uma mesa havia grande quantidade de diversos grãos em recipientes com água, folhas de bananeira e camarão seco defumado; sobre outra, pães caseiros, biscoitos, bolos, frutas, garrafas térmicas e jarras. Todos esses itens compunham dois momentos do ato de alimentar e alimentar-se, ou seja, a comida sagrada e o desjejum sendo preparados para o dia seguinte.

“Néngua Buraji” entrou na cozinha e, carinhosamente, me estendeu os braços para um longo abraço. Após, cumprimentei devidamente tomando-lhe a bênção e tivemos uma breve conversa, onde relatei como havia sido a viagem. Novamente me foi questionado sobre ter me alimentado, se gostaria de comer algo e, educadamente, reiterei o que já havia dito a “Samba Kibeze”. Mãe Bura estava muito ansiosa, se desculpou e disse que teria de resolver muitas coisas, pois no dia seguinte após os “sakumene”, limpezas, ela estaria impossibilitada de fazê-las. Coloquei-me à disposição para quaisquer afazeres que estivessem ao meu alcance, mas fui aconselhado a descansar da viagem.

Como frisado anteriormente, a alimentação (alimento, comida, também os atos de alimentar e comer) constitui um forte elemento de coesão entre os adeptos e desses para com o sagrado. Ela está para quase todos os momentos, recebendo múltiplos sentidos e fornecendo

sentidos a determinadas ações. A partir desse ponto do texto, será possível verificar a importância da alimentação na construção de identidade, abrangendo desde os ingredientes necessários à preparação dos banquetes, a hierarquia, as permissões, as proibições e a constante necessidade de dar de comer à natureza, ao corpo e ao espírito para a manutenção e continuidade do culto de matriz Kongo e Angola.

6.2- OS SACUDIMENTOS E A OFERENDA À *NJILA*: O PONTO DE PARTIDA PARA OS BONS AUGÚRIOS.

Nesta parte do texto farei uma breve explanação sobre as atividades a partir do dia 16 de novembro, de 2016, no “Manzo Nkisi Musambu”, sob a orientação de não relatar detalhes referentes à liturgia, até o último dia de minha permanência no recinto. Porém, há como apresentar analogias sem que o sagrado seja profanado e para “Tata Tauá” é de extrema importância que “tudo o que for possível seja devidamente relatado” (sic).

“Sakulu mpemba”, “sakulupemba”, “sakumene” e sacudimentos, aportuguesado, configuram os atos purificatórios, entendidos em outras culturas como limpezas astrais, ou seja, afastamento das mazelas espirituais e materiais que acometem as humanas criaturas, de acordo com a sua crença na diversidade de energias que as cercam, durante sua passagem na vida terrena. Os sacudimentos são, dentro da tradição banta, necessários ao bom cumprimento do destino dos iniciados, dando-lhes bons caminhos e águas novas. Em outras palavras, suplica-se às divindades e aos ancestrais bons augúrios – saúde, paz, fortuna – na próxima etapa de vida do adepto em questão.

“Njila”, “Nzila”, “Pambu Njila” para os adeptos do candomblé de matriz Kongo e Angola, são nomenclaturas que identificam a divindade dos caminhos e das bifurcações (a dualidade), o guardião das passagens, entradas, saídas e encruzilhadas, entendidas simbolicamente, nessa cultura, como o centro energético do mundo, o próprio umbigo. Oferendar a “Njila”, dar de comer a “Njila”, bem como suplicar a “Njila” são atos que correspondem à nutrição da própria essência humana, dentro da crença banta, a etapa primordial sem a qual nenhum dos objetivos relativos à iniciação do neófito seria atingido. Logo, a energia de “Njila” requer zelo, reverências e as devidas manutenções periódicas, nunca podendo ser negligenciada. “Kiua Ngana Pambu Njila” - viva o senhor dos caminhos!

Com o cair da noite do dia anterior, algumas pessoas foram chegando ao barracão, até mesmo na madrugada e pela manhã, quando acordei, o alojamento masculino estava cheio.

Por volta das 6h30min (já em horário de verão), aos poucos, avistava-se uma circulação de mulheres, homens e alguns adolescentes trajando vestes brancas, predominantemente, e alguns detalhes em cores perceptíveis nos fios de contas¹⁵, os colares rituais, nos panos da costa¹⁶ e nas saias de algumas mulheres.

Na cozinha, a mesa do café-da-manhã estava posta com farta quantidade de alimentos, café, leite e sucos. Todos que chegavam se cumprimentavam com um simples bom dia, até a presença de “Néngua Buraji” e de “Tata Tauá”. Após os cumprimentos e pedido de bênçãos ao casal de dirigentes, os mais velhos do terreiro, por ordem hierárquica, todos se cumprimentaram trocando bênçãos, e por hierarquia iam-se servindo de “matema”, café, desjejum. A linguagem banta (dialetos “kikongo” e “kimbundu”) se evidenciou em pedidos de permissão para consumir o que estava à disposição na mesa, em consonância falava-se descontraidamente, todavia de forma contida em respeito ao momento de comunhão e pela representação sagrada que possui a alimentação. Durante o café, algumas pessoas ainda chegavam, mas o horário era rigorosamente respeitado, tendo o momento certo para a retirada da mesa e a continuidade dos afazeres.

Auxiliadas pelas “Makota”, cargo da mulher confirmada que não tem posse de sua divindade, “Meansi” e “Simbiame”, as filhas mais velhas, foram preparando as “makuria”, comidas, para o início dos preceitos de purificação de “Néngua Buraji”, conferindo tudo e colocando em ordem de importância ritual. Os iniciados presentes no culto foram solicitados a acompanharem os preceitos de “sakulupemba”, principados por explicações proferidas por “Tata Tauá”, sobre o porquê de tudo o que se estava por fazer, e como proceder. Esses momentos de esclarecimentos são habituais aos adeptos do “Manzo Nkisi Musambu”, pois, segundo “Tata Tauá”, “aqui nada se faz simplesmente por fazer, se faz sabendo” (sic). Em suma, o discurso tratou dos significados de cada ingrediente utilizado na “makuria”, a ordem, as cores de alguns panos e, finalmente, sobre a pessoa encarregada por ministrar o preceito.

¹⁵ Colares de contas, na cosmologia do candomblé, constituem objetos de identificação dos adeptos para com os deuses do panteão africano das diversas nações de África - Kongo, Angola, Ketu, Fon, etc. O recebimento de um fio de contas corresponde ao momento de vinculação com a divindade, que ele representa por meio das cores. Há determinados preceitos que envolvem a montagem, a lavagem e a entrega dos fios de contas, que se dão em momentos fundamentais no ritual de iniciação, denotando, entre outros significados, a proteção pelos deuses africanos. Com o passar do tempo, os fios de contas tornam-se diferenciados e denotam hierarquia nos terreiros, incrementados com corais e outras firmas africanas (CANDOMBLÉ, 2016).

¹⁶ Tecidos de origem africana, como outros produtos trazidos da “Costa da África”: sabão, limo, palha, búzio todos de uso popular. No Brasil ele compõe a indumentária feminina ou baiana, com uso ligado ao âmbito das religiões afro-brasileiras, fazendo referência às cores simbólicas das divindades. Seu tamanho é, geralmente, padronizado em dois metros por 60 centímetros, composto de faixas tecidas na horizontal e costuradas manualmente. Os tecidos para confecção do pano da costa também foram adaptados, com o passar do tempo nos candomblés, mas obedecem algumas regras como a parcimônia na escolha das cores e estampas, não podendo ser chamativas demais (CANDOMBLÉ, 2016).

As cores são importantes, têm força e significados. O preto vem primeiro, para captar o que há de negativo. O vermelho, cor do sangue, representa o positivo, a vida, o masculino e o feminino. O branco vem por último, representa os antepassados, a neutralidade e a harmonia. É a cor da divindade de Seu Bernardino¹⁷, "Nganga Mbanda" (TATA TAUÁ).

Mãe Bura estava sentada no “kiandu”, banco branco baixo, a esgarçar três pedaços de rama de fumo de corda, concentrada em seus pedidos. Durante a fala do mais velho, em menção de respeito, curvados ou em posição mais em contato com o solo, ajoelhados ou de cócoras, os outros iniciados escutaram com atenção e após a conclusão, houve o pedido coletivo da bênção, em sinal de aceitação ao que fora explicado. Em seguida, com maestria, “Tata Tauá” passou a entoar as cantigas referentes ao preceito realizado, todas em dialetos bantos, acompanhadas ao som do “ngonge”, instrumento composto por duas campânulas metálicas tocado com uma haste de ferro, e respondidas com grande entusiasmo, harmonia e comoção pelos presentes. As cantigas têm o efeito de encantamento e sacralização de todos os ingredientes considerados mágicos, a partir da entonação das palavras na língua das divindades. A cada palavra pronunciada de forma diferente, “Tata Tauá” fazia intervenções corrigindo-a, mesmo sendo necessárias pausas e retomadas. O sacerdote faz questão de enfatizar que sem a consciência e o conhecimento do que se está fazendo, falando ou cantando, a súplica estaria fadada à substituição pelo mecanicismo dos atos, uma simples imitação. Concluído o procedimento, os “Tata Kambondo”, homens confirmados que não tem possessão de sua divindade, foram encarregados de entregar o sacudimento, enquanto “Néngua Buraji” foi conduzida para a “maianga” por uma “Makota”.

Após a “maianga”, tive a oportunidade de sentar junto à Mãe Bura no barracão e ouvi-la um pouco. Suas vestes já haviam sido trocadas e, toda de branco, salientou: “a partir de agora, preciso me acalmar e deixar as coisas para os outros fazerem. É difícil, viu, porque eu tenho o controle de tudo. Mas estou feliz por ter em quem confiar” (sic). Emocionada, me relatou a importância da união dos integrantes da família “Manzo Nkisi Musambu” em torno de quem está em obrigação, ou seja, da pessoa que está diretamente recebendo os preceitos e seus efeitos benéficos. Sem ser questionada, Mãe Bura fez uma fala sobre quem e como é em relação ao Candomblé:

¹⁷ Manoel Bernardino da Paixão, “Tata Ampumandezu”, foi o fundador do “Manzo Bandu Kuen Kué” - Terreiro do Bate Folha, nascido em Salvador/BA, em 1881. Bernardino foi iniciado pelo “muxikongo” (congolês) Manoel “Nkosi” no culto de matriz Kongo, dando continuidade após o falecimento do referido sacerdote, no culto de matriz Angola, tendo como sacerdotisa, sua amicíssima, Maria Genoveva do Bonfim - Maria Neném. Em 1916, “Tata Ampumandezu” fundou a Sociedade Beneficente Santa Bárbara, em um terreno de 14,8 hectares presenteado a “Uambulu Nsema”, seu segundo “Nkisi”, pois era filho de “Lemba” (SERRA, 2016).

Estou muito feliz pela sua presença aqui, pela vinda de “Kilunji”, de meu Pai “Munguaxi” e por todos os meus filhos que sempre estão aqui com a gente. É muito importante sentir o carinho de todos, porque quando eu faço para os outros eu me entrego totalmente. Tenho meus defeitos, como todos também têm, como qualquer ser humano. Mas minha responsabilidade é grande e não posso ceder. Por isso, quando estou fazendo as coisas do santo, do “Nkisi”, sou a “Buraji” e esqueço da Maria Cleuza. E ninguém tem nada para falar de mim, eu me entrego, faço tudo com o máximo de perfeição, de amor e exijo também. O “Nkisi” não é brincadeira, a natureza não é brincadeira, nossa vida não é brincadeira.

Mãe Bura também fez menção sobre o início de sua vida religiosa. De acordo com sua compreensão, a relação com o sagrado teve início na adolescência, antes mesmo de ser iniciada no candomblé:

Tenho mais de quarenta anos de santo e isso tudo começou antes de conhecer o candomblé [...] eu era jovem e uma entidade já vinha em mim. Um dia ela disse pra minha mãe que eu tinha que ficar isolada, dormindo no chão, comendo frutas e comidas brancas. Eu não entendia nada, mas acho que já tinha algo a ver... Minha mãe só conhecia a umbanda, mas fez o que a entidade pediu. Ela (a entidade) sempre punha uma espécie de véu que me cobria a cabeça e fazia revelações, mas nunca disse quem era. Minha mãe me colocou em um quatinho da casa, colocou uma cortininha branca feita com lençol e me alcançava o que comer e água, durante uns sete dias.

Os dois relatos espontâneos são parte da trajetória de vida, especificamente da dirigente do “Manzo Nkisi Musambu”, que fizeram sentido, em relação ao momento de preparo da celebração do seu tempo de iniciação.

Mais tarde, na casa de “Njila”, os detalhes iam sendo conferidos e, sob a supervisão de “Tata Tauá”, alguns ajustes foram feitos. As “jinsaba”, folhas, o “maji”, azeite de dendê, o “kezu”, noz de cola, a “nguala”, aguardente, entre outros ingredientes, iam sendo checados, para que uma das mais exigentes das divindades bantas fosse tratada e recebesse o “kibane”, oferenda. Na tradição, os homens confirmados são os responsáveis pelo trato a “Njila”, fazer o “nkusukula Nkisi”, a lavagem dos assentos, renovar a “maza”, água, do “buzange”, quatinha, acender a “muila”, vela, manter sua casa limpa e organizada.

O “kuxika ia ngoma” ou “xikarangoma”, tocador, subiu do barracão um “ngoma”, atabaque, para a percussão das cantigas de louvor a “Njila”. Novamente foi “Tata Tauá” quem as puxou, para o restante da comunidade responder. Primeiro cantou-se alguns cordões (sequência de três) de “muimbu”, cantigas, em toques variados para saudar o senhor dos caminhos e das bifurcações, mais um momento fervoroso e de intensa emoção compartilhado pelos presentes. Aos brados de “kiua Njila”, viva o senhor dos caminhos, cantavam todos de pé e com as mãos para trás, pois para essa divindade não se dança no “Manzo Nkisi

Musambu” nem no “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha, de onde “Néngua Buraji” e “Tata Tauá” são descendentes.

Ao final da saudação por cantigas de “Nkisi”, iniciou-se o ritual propriamente dito com outras cantigas referentes aos atos de oferendar, sobre o qual não tive permissão para relatar, por se tratar de procedimentos criteriosos, de grandes significados ritualísticos e míticos, permitidos seu alcance somente a iniciados. A grande magia, digamos assim, das religiões de matriz africana (também religiões afro-brasileiras) está nessa combinação entre o que é público e o que é restrito, basicamente o profano e o sagrado. São níveis distintos de compreensão de um mesmo fenômeno, mas que para os adeptos salvaguardam questões históricas, culturais e, porque não dizer, de poder. “Tata Tauá” reflete sobre o segredo dos preceitos afirmando que:

O candomblé é isso aqui. Eu não gosto de festa. Não há a necessidade de festa (...) isso é folclore. Quando chega o momento do ato público, o mais importante já aconteceu (...) o que realmente faz a diferença para quem crê são os atos restritos, os preceitos. O resto é coisa para turista ver. Não sou contra que se faça um candomblé de sala bonito, mas muitas vezes é só o que acontece. Quando você vasculha não encontra nada.

Os detalhes fazem parte não só dos rituais, mas do dia a dia no terreiro, principalmente nos momentos de obrigações. A cozinha, por exemplo, à qual tive acesso logo na chegada, já estava vedada à presença masculina. “Samba Kibeze”, por ter conhecimento profissional, era, durante alguns períodos, responsável pelo preparo do almoço, ocupando um dos fogões, mas as mulheres que comandavam o recinto, justamente pelo fato de a cozinha ritual fazer parte do alojamento feminino. Esse detalhe faz parte da tradição candomblecista, quase em geral, a divisão de trabalhos por gênero. E no “Manzo Nkisi Musambu”, os homens também são responsáveis pela limpeza e por sua manutenção, em locais como o barracão e a parte externa. É uma exigência de Mãe Bura, aos homens, que o alojamento masculino esteja sempre impecável, ou seja, limpo e organizado. Como dito antes, os homens também foram responsáveis pelo preparo de todas as iguarias ofertadas a “Njila”, todavia na parte externa, ficando a cargo das mulheres o preparo de somente um prato específico, na cozinha, que seria compartilhado por todos.

No final da tarde, foram depositadas no pé de “Njila”, como se diz, suas “makuria” ao som de uma cantiga específica para o ato. Depois, alternadamente, “Meansi” e “Simbiame”, as filhas mais velhas, distribuíram aos presentes punhados de uma deliciosa farofa picante, sob as orientações de suplicar à divindade caminhos, saúde, proteção e felicidades a todos. O

preceito foi encerrado com mais cantigas em louvor a “Njila” e, após, muitos deixaram o barracão, para retomarem suas atividades cotidianas e de trabalho na segunda-feira.

Assumir uma identidade constitui assumir a pertença ao grupo, que se homogeneíza a partir do momento em que cada adepto se reconhece e reconhece o outro como membros da família “Manzo Nkisi Musambu”. Seja pelo nome ritual, pelo tempo de iniciação, pelo grau hierárquico, seja pela crença nas divindades responsáveis por congregarem indivíduos, com procedências e objetivos distintos, por meio da assimilação e compartilhamento dos mesmos sistemas de códigos simbólicos. Desse modo, foi possível perceber a união do grupo em torno dos preceitos de “Néngua Buraji”, mesmo que em alguns casos essa identidade seja vivida, exclusivamente, dentro das dependências do terreiro. O importante é a percepção, mesmo que em momentos sagrados, de uma visão única de mundo, que permite uma organização social, com os devidos papéis sociais, bem como a perpetuação de relações interpessoais e das tradições.

6.3- *KURIA MUTUÊ*: A NUTRIÇÃO DA VIDA.

A semana iniciou tranquila na roça, com poucas pessoas, mas com muita expectativa pelos preceitos vindouros. Mãe Bura, cumprindo as determinações de resguardo, se ocupava com alguns afazeres de costura e com a embalagem das lembrancinhas de sua festa, marcada para o final da semana. Os momentos foram propícios para escutas valiosas sobre a fundação da casa e de como assumiu o cargo de “Néngua Nkisi”, sacerdotisa, no comando do “Manzo Nkisi Musambu”:

Eu nunca me imaginei como estou hoje, filho. Na casa de minha mãe eu era tímida, “xucra”, chegava do trabalho e não queria saber de candomblé não. Minha mãe dizia que eu não era pra coisa (risos). Mas aí eu tinha o Caboclo, que vinha e trabalhava para o público e isso foi me fazendo crescer dentro do santo. E foi ele quem pediu a casa. Disse que em sete meses ele queria uma festa na casa dele. Meu pai disse que o Caboclo estava errado, que eu não ia conseguir. Eu chorava e cheguei a duvidar das palavras do Caboclo. Mas no tempo certo essa casa estava erguida, tudo certinho, tudo regularizado, com a graça de Deus. Foi o Caboclo que me deu essa casa.

Ao relembrar sua raiz e sua iniciação, Mãe Bura fez algumas considerações sobre tradição, ensinamentos e linguagem:

Na época em que eu fui iniciada a gente não dizia “Matamba”, era “Yansã”. Minha mãe, que me iniciou [...] a sacerdotisa, no caso “Oiaicê”, não gostava de falar banto. Eu ficava triste quando ela dizia que pra ela não tinha essas coisas de “makuiu”,

“mukuiu” ou “mucruiu”, era “bença” mesmo. Minha “djina” era “Oya Buraji”, hoje sou “Buraji”, sem o yorubá. Mesmo assim fiz todas as obrigações até os 21 anos com ela. Mas depois eu senti que queria mais, que eu precisava aprender mais sobre Kongo e Angola. Eu tenho orgulho de ser do Calabetã, mas me sinto mais forte falando banto. [...] filho, eu confesso que não sou de ler, de estudar, mas eu gosto de aprender, porque é importante. Com o tempo, junto com o “Tauá”, procurei o Bate Folha e “Matamba” aceitou.

As palavras alusivas ao passado, bem como aos 28 anos no comando do terreiro refletiram a relação estabelecida entre raiz e descendência, ou seja, a continuidade, a passagem de conhecimento, a tradição e uma necessidade de adequação. De um modo geral, no candomblé crê-se que o desenvolvimento do ser humano depende de sua harmonia com as forças da natureza, por meio do devido preparo e veneração à cabeça. “Mutuê”, para os bantos, a primeira parte moldada do corpo, pelo ser supremo criador, é reverenciada com preceitos específicos que antecedem os tratos para com o “Nkisi” tutelar (divindade à qual o iniciado é consagrado). Somente depois de dar de comer à cabeça, pode-se chegar ao “Nkisi”. Para “Néngua Buraji”, esse dia é um dos mais importantes:

Meu Pai “Munguaxi” chega para dar de comer à minha cabeça. Ganhei saia, “camisu”, pano de cabeça, tudo novo de minha filha “Lendiundembu”, está lindo. Graças a Deus, filho, está tudo aí. Só queria um vaso de flores brancas para colocar na mesa da cabeça, quero tudo muito bonito e quero todos juntos pedindo por mim. A comida tem que ser boa, saborosa, temperada com camarão, pois comprei bastante. Confio nas meninas quando seguram junto na cozinha, confio em todos. Só que a comida à cabeça tem muitos detalhes, é cansativo, mas nada pode faltar.

No decorrer da semana o movimento no barracão ficou mais intenso, cada dia que se aproximava do “kibane mutuê”, também “kuria mutuê”, ou seja, preceitos de dar comida à cabeça. Pessoas iam chegando aos poucos, cumprindo com seus atos de banho e bênçãos, nas contas de Mãe Bura, esperavam-se em torno de 30 pessoas. “Kilunji ria Nzambi”, uma “mosoioio”, pessoa com mais de 50 anos de iniciada, com barracão aberto em Vitória/ES e “Makota Lendansi” vieram prestigiar os preceitos de “Néngua Buraji”, mas com retorno para segunda-feira próxima. Em uma conversa breve, expus meu trabalho e ambas se colocaram à disposição para contribuir nas entrevistas.

No dia 20, quinta-feira, estava previsto no calendário do “Manzo Nkisi Musambu” a realização dos preceitos de “kuria mutuê” de “Néngua Buraji”, também a chegada de “Tata Munguaxi”, o sacerdote da casa matriz “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha de Salvador/BA, o responsável por ministrar esse preceito considerado um dos mais importantes na vida de um iniciado. Após o café da manhã, “Tata Tauá” se dirigiu ao aeroporto de Guarulhos para buscá-lo e os demais adeptos permaneceram no barracão,

ocupados com todos os preparativos necessários ao evento. Mãe Bura solicitou a “Samba Kibeze” que o almoço daquele dia fosse especial, em razão da chegada de seu Pai, “Tata Munguaxi”, e a ansiedade por sua chegada era perceptível em todos.

Meu Pai é um homem simples. Não precisa disso não [...] todos podem ficar tranquilos. Ele é gente muito boa, não é estrela. É um homem educado, humilde, que sabe o lugar dele. Meu Pai é muito amável, ele me chama de Dona Bura, me trata por senhora, de tão respeitoso que é [...] você vai ver. Só peço que sempre perguntem a ele se precisa de alguma coisa, pois meu Pai é calado e encabulado até para pedir as coisas. Quero que cuidem bem dele pra mim (NÉNGUA BURAJI).

Precisei me deslocar ao Terminal Rodoviário Tietê para marcar minha passagem de retorno e me dispus a buscar “Muanxi”, um filho que estava vindo de Porto Alegre. Ao chegarmos ao barracão todos já haviam almoçado e estavam nos esperando para retirar a mesa. O dia estava muito quente e as mulheres, responsáveis pelo preparo das “makuria” estavam esperando a temperatura ficar mais amena, pois com o calor dos fogões a sensação térmica era triplicada. Mais ao entardecer iniciaram-se a confecção de muitos pratos elaborados para os preceitos.

Um temporal deixou a cidade de São Paulo intrafegável, de onde estavam por vir alguns adeptos. “Tata Tauá” retardou um pouco o início dos preceitos, porém não foi possível esperar a chegada de todos a tempo. Os presentes se reuniram no barracão, devidamente vestidos de branco, cor de pompa para o preceito em questão, e oficialmente foi feita uma apresentação formal de “Tata Munguaxi” para os que ainda não o conheciam. “Tata Tauá”, como de praxe, inebriou a todos com suas palavras e sapiência, conscientizando sobre a importância de tal procedimento e a favor de quem estava sendo ministrado, isto é, em benefícios da dirigente do “Manzo Nkisi Musambu”. Logo, solicitou que fosse rezado o “Kibuku”, reza de pedido de bênção, coletivamente, onde os presentes deitados ao solo e em posição de respeito e submissão o fizeram.

Foi dado início ao “sikansambi”, louvor aos “Minkisi”, por meio de três cantigas para cada divindade, exceto “Njila” e “Mpemba”, pó ritual de purificação, para os quais se cantam sete. Foram saudadas as divindades “Nkosi”, “Katendê”, “Mutakalombo”, “Nzazi”, “Nsumbu”, “Kitembu”, “Hongolo”, “Nzinga Lumbondo”, “Nvunji”, “Uambululu Nsema”, “Ndanda Lunda”, “Kukuetu” e “Nzumba”, para quem foram tocadas e cantadas as cantigas. Em ordem cronológica pelo tempo de iniciação, “Néngua”, “Makota”, “Kota Manganza”, mais velha (o) com obrigações de sete anos tomadas, “Mona Nkisi”, iniciada (o) com menos de sete anos e “ndumbe”, neófito que não passou à condição de iniciado, dançaram em roda

no sentido anti-horário. De acordo com “Tata Tauá”, dança-se nesse sentido para ir de encontro ao tempo cronológico retornando, figurativamente, à África ancestral. Reviver a ancestralidade é voltar no tempo, esquecendo-se momentaneamente das dificuldades e/ou facilidades da contemporaneidade, da complexidade de situações às quais somos submetidos no cotidiano.

Após louvar a divindade “Nzumba”, “Tata Munguaxi” iniciou a segunda etapa dos preceitos de oferenda à cabeça de “Néngua Buraji”, com todos os procedimentos acompanhados por falas e cânticos nos dialetos bantos. Durante os procedimentos houve a manifestação do divino diante dos presentes, a possessão dos iniciados rodantes por suas divindades, momentos considerados de rara beleza para os adeptos, de muito respeito e comoção. Ou como descreveu “Tata Tauá”, enquanto um momento raro na atualidade, onde os iniciados “recebem uma centelha divida de cada elemento da natureza. Uma partícula, da água, do raio, da lava, do vento...” (sic). Porções dos elementos que, dentro da crença, constituem a essência humana. Finalizados os preceitos, sobre os quais não foram autorizados os relatos, as “Makota” trouxeram os iniciados à consciência, solicitando que as divindades suspendessem ao “Riulu”, plano espiritual superior, ou retornassem ao seu estado de natureza.

Já passavam da uma hora, na madrugada, quando as mulheres anunciaram que tudo já estava pronto. A terceira etapa do preceito, como enunciado por Mãe Bura haver muitos detalhes, começou com o toque mais brando dos “jingoma”, em respeito à lei do silêncio e à boa convivência com os vizinhos. “Tata Munguaxi”, “Tata Tauá” e os “Kambondo” entoaram a cantiga para trazerem as “makuria”, pratos elaborados e enfeitados para os “Minkisi”, de “Nkosi” a “Lemba”. Entre os mais de 16 pratos de iguarias das divindades havia inhame assado, milho cozido, pipocas, bolo de tapioca, farofa de feijão fradinho, canjica, sendo alguns ricamente temperados com camarões secos e defumados, além de frutas. Como manda a tradição, as comidas foram servidas hierarquicamente para os presentes e, após todos comerem e compartilharem do banquete das divindades em honras ao “mutuê” de “Néngua Buraji”, os preceitos se encerraram com as cantigas para “Lemba”. “Mutuê kuria lelo!” – a cabeça come hoje!

No zelo com o fortalecimento da cabeça, enquanto preceito indispensável nos candomblés, prima-se pela manutenção da mente para que, em bom estado, deslanche a vida dos adeptos. Os procedimentos sempre são ministrados por zeladores ou zeladoras, pessoas mais experientes no culto, geralmente responsáveis pela condução ritual nos terreiros e com maior tempo de iniciação. Dar de comer à cabeça, entre tantos significados, equivale à transmissão de força vital, tanto espiritual (forças mítica e sagrada) quanto material

(conhecimento). Nos atos de divinização da parte mais importante do corpo humano, dentro da crença, percebe-se a importância litúrgica para a fortificação dos vínculos entre os adeptos, estabelecidos por meio da manutenção do arcabouço de informações referentes às origens. Assim pude entender os preciosismos que atestavam os elos e a continuidade ritual entre o Terreiro do Bate Folha, antecessor, e o “Manzo Nkisi Musambu”, descendente, questões de grande importância e relevância no candomblé. Dar de comer à cabeça de um iniciado, além de promover sua evolução (espiritual/material), corresponde a situá-lo como membro de determinada linhagem, o que lhe confere prestígio e credibilidade na comunidade candomblecista de um modo geral, ou seja, sua identidade.

6.4- *KIZOMBA RIA UAMBULU NSEMA*: O GRANDE DIA DA CELEBRAÇÃO.

Dia 21, a sexta-feira dia de “Lemba”, foi marcada por tarefas relativas aos preparativos para o evento de sábado, a “kizomba”, festa, em comemoração aos 40 anos de iniciação de “Néngua Buraji”, homenageando seu “Nkisi” “Uambulu Nsema”, “Matamba”, a guerreira. Logo após o café, o barracão já começou a ser limpo, chegaram cadeiras brancas e a ornamentação do barracão começou a ser montada por “Muanxi”, um trabalho minucioso, que pude auxiliar na montagem de globos revestidos com rosas artificiais. Os tons das flores variavam entre vermelho, salmão e branco, acompanhadas de laços nas mesmas tonalidades. De acordo com “Néngua Buraji”, as cores preferidas de sua divindade:

Minha “Matamba” adora a cor rosa. Tem tudo a ver com ela. Já acostumei ela assim, acho [...] o vermelho e o branco são as cores da divindade, mas a minha fica feliz, fica bem com rosa. Penso que ela não gosta do vermelho, a não ser em algum detalhe. Assim como os adereços [...] sempre nos mesmos tons. A roupa que ela vai vestir ganhou de “Meansi” e “Simbi” vai fazer os adereços no mesmo tecido. É surpresa, mas confio no bom gosto dela.

As cores identificam as divindades e são fortes elementos simbólicos na cultura banta. As mulheres iniciadas, que viram para sua divindade, após os sete anos de iniciação, com as obrigações em dia, têm permissão para utilizarem saias em estampas variadas e florais. Tanto nas estampas das saias, como nos panos da costa, procura-se homenagear as divindades. “Nkosi” nos tons azulados, “Mutakalombo” nos esverdeados, “Ndanda Lunda” nos amarelos e “Lemba” no branco, por exemplo. As cores e suas energias são evidentes nas “makuria” dos “Minkisi”: o “makanza”, bolo de feijão fradinho frito no dendê, para “Matamba”, o

“makunde”, feijão preto refogado com camarão, de “Nkosi”, o “ribangulango”, guisado de quiabos, de “Nzazi” e o “masangu”, pipocas, para “Nsumbu”.

Nesse dia, o local de maior movimentação foi na cozinha, pois muitos alimentos estavam sendo preparados. Grãos eram escolhidos e colocados de molho, folhas de bananeira eram limpas e cortadas, pratos decorados de barro eram separados, o feijão fradinho ia sendo descascado, etc. Muitos são os detalhes que envolvem o preparo do banquete das divindades para cada preceito, que diferem um de outro em termos de tipos e quantidades de iguarias servidas, sendo preparadas exclusivamente por mulheres. Além disso, “Samba Kibeze” adiantava alguns detalhes do cardápio que seria servido aos convidados no sábado.

Para o almoço foram preparados pratos com peixe de escamas, ingrediente oficial para sexta-feira, a carne branca. Nesse dia o azeite de dendê é “kizila”, proibição, o sal deve ser utilizado com parcimônia, a pimenta e a carne vermelha são dispensadas. Mãe “Kilunji”, de Vitória/ES, preparou uma moqueca capixaba, que obedece às exigências, e também assou duas tainhas. A alimentação, dentro de um barracão de matriz Kongo e Angola, no caso o “Manzo Nkisi Musambu”, encerra muitos significados que vão além do ato de nutrir o corpo humano. Constitui momento de resignação, concentração, silêncio, oração e de reviver a memória do ancestral, tanto que alguns iniciados não sentam à mesa, comem em pratos diferenciados, de louça ágata, e podem até utilizar as mãos ao invés de talheres.

Durante o dia chegaram dois casais de Minas Gerais, da capital e região metropolitana, todos iniciados. Um dos casais, pelas perguntas que me fizeram, estava conhecendo o terreiro e com muitas expectativas. No ensejo, falei sobre o trabalho que estava desenvolvendo e indaguei sobre como haviam conhecido “Tata Tauá” ou “Néngua Buraji”. “Kijobini”, o iniciado rodante, me relatou que conhecera “Tata Tauá” pelas redes sociais e soubera da celebração dos 40 anos de “Néngua Buraji”, por meio de um grupo sobre cultura banta, de aplicativo em “smartphone”. De acordo com o rapaz, estavam em busca de caminhos, de conhecimento, pois ele era um estudioso da linguagem dos terreiros, apaixonado pelos dialetos “kimbundu” e “kikongo”. Sua esposa, a “Makota Munkalendê”, era mais introvertida e observadora, porém muito educada e prestativa. A todo o momento se colocavam à disposição para ajudar nos afazeres, apesar de estarem um tanto ocupados com o cuidado dos filhos, um menino de três anos e outro de oito meses. Já o segundo casal era conhecido da casa e de todos os adeptos. “Italeuaze” e “Mean de Simbi”, homem e mulher respectivamente, me relataram que estão construindo sua roça, terreiro, em Belo Horizonte/MG e se preparando para que “Tata Tauá” vá ministrar os preceitos relativos às suas obrigações, em breve. Ambos se dispuseram em colaborar com as entrevistas, humildemente, mas afirmando que poderiam

não estar de acordo com as exigências de um trabalho de pesquisa. Agradei e combinamos de conversar antes do retorno deles à capital de Minas Gerais.

Mãe Bura estava condicionada a circular somente pelo barracão, em razão dos preceitos e de seu resguardo, todos os que circulavam pelo ambiente deveriam estar devidamente purificados pela “maianga” ritual e vestidos adequadamente, condição para poder ter um mínimo de contato com a dirigente do terreiro. Em suas andanças pelo espaço, ela sorria e admirava o trabalho de “Muanxi”, que findava a montagem das peças da decoração, que foram embaladas cuidadosamente para serem colocadas no dia seguinte, para não estragar a surpresa. “Muanxi” é pedagogo porto-alegrense, iniciado por “Tata Tauá” há seis anos, que sempre viaja a Carapicuíba/SP, para participar das obrigações no “Manzo Nkisi Musambu”. Segundo ele:

Participar é necessário para o crescimento espiritual e para angariar conhecimento, por isso me esforço para estar sempre aqui com meu Pai, com Mãe Bura e com meus irmãos, mais velhos e mais novos [...] estou sempre aprendendo. Infelizmente, nem todos pensam assim, tem gente lá no sul que não investe numa viagem destas, não se esforça, não dá valor. É preciso estar em contato com a fonte e absorver os ensinamentos. É preciso viver o candomblé, para aprender candomblé.

As palavras de “Muanxi” eram retratadas seguidas vezes, em que avistava “Tata Tauá” sentado, sempre com ouvintes em seu redor. Contando histórias, lendas ou dando esclarecimentos, respondendo questionamentos ou chamando a atenção para algum detalhe que estaria passando despercebido.

Candomblé é detalhe, o “Nkisi” é feito de detalhes. Por isso, hoje em dia muita gente não quer passar pelo preceito e se diz iniciada. Ninguém quer acordar de madrugada para “maianga”, rezar é difícil, cantar corretamente é difícil. Poucos estão dispostos a aprender, que comida à cabeça é um processo demorado, que é dispendioso, mas que disso depende uma vida. As pessoas têm pressa de ir pra casa (TATA TAUÁ).

E a cada pessoa que chegava, os atos se repetiam como a “maianga”, os pedidos de bênçãos, os cumprimentos dos locais sagrados, as rodas de conversa, os sagrados momentos da alimentação, os muitos afazeres no terreiro – mulheres no preparo dos alimentos rituais e homens na limpeza e nos reparos. O dia encerrou com o preparo do quarto de “Uambulu Nsema”, pelas “Makota” e o “nkusukula mbakisi”, lavagem dos assentos de “Nkisi”. Terminadas as tarefas, “Tata Tauá” solicitou que todos fossem descansar, pois as atividades seriam retomadas muito cedo, no dia seguinte, determinando que os portões fossem fechados à meia noite, abertos somente em caso de extrema necessidade.

Todos já sabem que participar dos preceitos é ato de compromisso com a natureza e com quem está de obrigação. Essa já está marcada há seis meses e não há desculpa para não se programar e chegar em cima da hora. Quem quer participar dorme na roça, assim eu aprendi com meus mais velhos, assim deve ser e assim continuará sendo, para que tudo ocorra com o máximo de preparo de quem estiver aqui (TATA TAUÁ).

Quando acordei, às 6h de sábado, 22, os “Kambondo” já estavam levantando de suas camas e avisando uns aos outros, que “Tata Tauá” estava de pé. Era um entra e sai de homens, rapidamente, voltando do banheiro após a higiene e apressando os que ainda estavam deitados. “Tata Nlundeji”, o homem confirmado mais experiente, pedia agilidade e que o quarto ficasse organizado, após todos levantarem.

Ao sair do quarto, me deparei com “Tata Tauá” subindo as escadas, acompanhado de todos os homens confirmados presentes no terreiro, para a oferta do “kioio”, farofa, a “Njila”. Ao som do “kubeta mako”, palmas espaçadas, e das saudações “Kiua Njila”, proferidas em couro, “Tata Tauá” iniciava o dia com a devida reverência ao senhor dos caminhos, em súplica ao bom andamento dos preceitos de “Uambulú Nsema”. De acordo com o sacerdote, esse ato deve ser o primeiro do dia para que a conexão seja estabelecida com as boas energias, para os bons augúrios, e para que “Mani Nzila” permita que tudo transcorra na perfeita ordem e na paz, sem percalços indesejáveis. A partir desse momento, o portão principal do terreiro está entregue a “Njila”, que há de permitir quem pode entrar ou sair, por meio de seu julgo.

A reunião para o desjejum foi no barracão, em função da quantidade de pessoas e pelo fato de a cozinha estar já com o espaço comprometido pela quantidade de alimentos que estavam em andamento de preparo prévio. À cabeceira, “Tata Munguaxi”, à sua esquerda “Tata Tauá” e, à direita, Mãe “Kilunji”, a mais velha das mulheres presentes, ocupavam os principais locais na mesa. O ritual do “matema” se deu como de costume, por hierarquia e após os pedidos de bênçãos e permissões para a ingestão. Havia fartura de pães, bolos, biscoitos, fiambres, queijos, manteiga, café, leite e sucos para o momento de comunhão em torno da refeição mais importante do dia. Pela quantidade de gente, os ânimos exaltavam-se acima do normal, principalmente no tom de voz e risos, mas eram contidos pelos mais velhos.

O momento é de festa, mas de muito respeito e é necessário concentração. “Matamba” vai comer, Mãe Bura está recolhida. Nenhum conflito é permitido, nenhum descontrole é aceito. A estrela aqui é o “Nkisi” [...] ninguém precisa falar mais alto que o outro. Lidar com pessoas, com gente, não é fácil. Mas a gente precisa manter a tranquilidade, a cordialidade, a educação em todas as situações [...] tudo se resolve em harmonia, quando se acredita no “Nkisi”. Eu sou de “Ndanda”, sou filha da água e prefiro me manter calma (MEANSI).

Os dizeres são de uma das filhas mais velhas, referindo-se à convivência no terreiro. “Meansi”, uma das mais atuantes e respeitadas, se vê na obrigação de intervir em situações, para que não sejam necessárias as baixas (as repreensões) de “Tata Tauá”. A palavra utilizada por “Tata Tauá”, para que se fale baixo em momentos de resignação é “rixibi”, silêncio, ou entoada uma cantiga do “Nkisi” “Nsumbu”, uma das divindades bantas mais respeitadas e temidas, em função dos seus domínios e relação com a natureza humana, ou seja, as enfermidades, as epidemias, a terra e a morte da carne.

Terminado o momento do “matema” a grande e pesada mesa dobrável de ferro, sustentada por cavaletes, foi desmontada pelos homens. As cadeiras e bancos foram arredados para junto das paredes e algumas cobertas por lençóis, as chamadas cadeiras de “ntanda”, cargo. As mulheres confirmadas, “Makota”, se ocupavam dos últimos detalhes no quarto de “Uambulu Nsema”, a folha da costa, a noz de cola, recipientes, bacias, água, entre outros. Os “jingoma” começaram a ser afinados, por pancadas de um martelo específico para isso, apertando as cordas e esticando os couros. Assim, “Tata Tauá” foi avisado que tudo estava pronto para o início dos preceitos.

“Tata Munguaxi” conduziu “Néngua Buraji” ao seu posto na formação na roda, onde somente Mãe “Kilunji” estava à sua frente. Posicionados hierarquicamente, os presentes aguardavam para o início do “sikansambi”. Após o pedido coletivo de bênção a “Tata Munguaxi”, por meio do “Kibuku”, “Tata Tauá” iniciou os cânticos em louvor às divindades, de “Njila” a “Lemba”, onde todos cantaram fervorosamente, dançando a partir das cantigas para “Nkosi”, divindade banta ligada à força, à agricultura, à luta e ao manuseio com metais, também protetor de Mãe Bura. Posteriormente à louvação de “Lemba”, os iniciados se conduziram ao quarto de criação e os preceitos de “Matamba” tiveram início.

“Uambulu Nsema” se manifestou em “Néngua Buraji”, assim como as respectivas divindades de cada iniciado rodante. Sobre o fenômeno, “Tata Tauá” esclarece:

É um dom que “Nzambi Mpungu” concedeu a poucos. A possessão do “Nkisi” é um processo moroso, pois depende de lapidação, de preparo, de conscientização, de determinação e entrega. Sustento que 99% das situações que acontecem nos candomblés são ilusões de ótica. Há uma parcela muito pequena de pessoas que têm a manifestação genuína, pois muitos estão condicionados pela vaidade e pelo ego. Hoje em dia, usar o “Nkisi Bau”, divindade do calor, seria um grande problema. Era assim que se verificava a verdadeira possessão.

“Tata Tauá” se referiu à confirmação da presença do “Nkisi” no iniciado, por meio de uma prática antiga vinda para o Brasil, onde “Bau”, o “Nkisi” do calor, era representado por

uma pedra aquecida e colocada entre as pernas, na altura dos joelhos, ou nas mãos da pessoa supostamente em transe, ou seja, manifestada por sua divindade. Dentro da crença banta, essa prática extinta, foi desastrosa para uns e comprobatória em outros casos. “Em alguns casos de mistificação, teve gente que se queimou feio, com bolhas e feridas, mas quando estava o “Nkisi” presente, quando a manifestação era genuína, o máximo que se notava era a pele avermelhada” (TATA TAUÁ).

A presença do “Nkisi” por meio de sua manifestação no iniciado, também entendido como transe e/ou possessão pela divindade, valida os preceitos. Ou seja, configura a resposta de tudo o que está se fazendo naquele momento. É a manifestação do sagrado, que a ciência ainda não explicou. Tudo gira em torno das forças da natureza personificadas, congregando e organizando pessoas em torno de um mesmo objetivo, o de suplicar por dias melhores. “Minha crença é na natureza e na força que ela tem [...] nas divindades e na força que elas nos trazem. Eu creio em tudo o que o “Nkisi” nos dá através do que fazemos” (NÉNGUA BURAJI). “Uambulu Nsema”, manifestada em Mãe Bura, abraçou e abençoou a todos os presentes, visivelmente emocionados pela sua presença e depois deixou a sacerdotisa em outro estágio do transe, um estado infantilizado. Sereninha, como é chamada a “kandenge”, pequenina, também cumprimentou algumas pessoas e disse que sua mãezinha “Matamba” estava muito feliz e que ficaria manifestada para que “Néngua Buraji” descansasse.

Após um farto almoço, nos mesmos moldes rituais já descritos anteriormente, os preparativos para a festa se iniciaram. Na cozinha, paralelamente ao banquete dos “Minkisi”, eram preparados outros cardápios para serem servidos ao público. Diferentemente do que se pratica no “Manzo Bandu Kuen Kué” – Terreiro do Bate Folha de Salvador/BA, onde os convidados também comem as chamadas “comidas de santo”, no terreiro de “Néngua Buraji”, o cardápio é diferenciado. O fato divide opiniões, de acordo com o que sustenta “Tata Tauá”:

Em Salvador as pessoas estão acostumadas com a comida do santo, virou comida típica. Quem já foi ao Bate Folha sabe. Lá se come acarajé, caruru, grão de bico, abará [...] o que o “Nkisi” come as pessoas comem. É uma forma de absorver a energia. Comida de santo [...] porque terreiro não é restaurante.

Sobre consumir as carnes dos animais imolados, “Tata Tauá” adverte:

Carnes de frango e de outros animais podem ser consumidas. Esse é o um dos nossos objetivos. Mas não em momentos de obrigações. O ideal seria, após tudo limpo, acondicionar tudo congelado para se fazer em outra oportunidade, ou, até mesmo, doar para pessoas carentes. Mas há problemas também com a vigilância sanitária, por isso distribuimos entre os adeptos. Porque a alimentação é muito importante para nós.

A alimentação (ato e momento) é sagrada no candomblé. Dar de comer é uma expressão muito utilizada no “Manzo Nkisi Musambu”. Comida à cabeça, comida do “Nkisi”, comida do povo, muito se preza o ato de alimentar-se, uma forma das mais expressivas de se reviver a África ancestral.

Pai “Tauá” não tolera atraso nas refeições. É sagrado. Principalmente para quem está de obrigação. E ele controla isso, viu [...] até, no máximo uma hora (13h), a pessoa que está deitada tem que comer. Quando eu acompanho os velhos em outras casas, quando chega a hora ele me olha e sinaliza, batendo o dedo no relógio. Mas se eu estou na casa dos outros, mesmo sendo meus irmãos, fica difícil. Aí eu vou lá e dou um toque [...] quer ver Pai bravo? É descuidar do horário da comida de quem está de obrigação. Mãe “Buraji” não tem o hábito de jantar, mas mesmo assim a gente tem que ver se ela não quer nada. Sempre tem fruta ou alguma outra coisa para quem está de obrigação, porque a pessoa não pode sair de lá (MEANSI).

As arrumações, ornamentações e limpeza do barracão iniciaram. Enquanto “Muanxi” e eu pendurávamos os globos de flores e laços, “Sesemean”, uma iniciada que retornava ao terreiro após longo tempo de afastamento por motivos pessoais, passava a ferro algumas peças de roupas de “Néngua Buraji” para a festa e dia a dia. Todos os que entravam no barracão ficavam deslumbrados e teciam elogios e alguns faziam questão de registrar em fotos, por meio de seus telefones celulares. Mãe Bura estava à porta do quarto de criação, que se comunica com o barracão, extasiada e tecendo seus comentários de elogios e agradecimento. Enfeitar o barracão é uma prática tradicional nos terreiros de candomblé.

Antes disso tudo aqui era com bandeirinhas, dava trabalho, mas ficava lindo. Na minha obrigação eu pintei tudo de branco, o barracão sempre branco, porque para a festa tem que estar bonito para receber as visitas, não é mesmo? [...] Os enfeites são todos nas cores do “Nkisi”. Na “Kukuana” enchemos de pipocas e palha. No Caboclo, folhas e laços bem coloridos. Mãe Bura gosta de tudo bem enfeitado, ela é a sacerdotisa, não é? (SAMBA KIBEZE).

“Tata Tauá” e “Tata Munguaxi” entraram no barracão e anunciaram que as “makuria” para “Uambulu Nsema” seriam arriadas, colocadas ao pé do “Nkisi”, solicitando a presença de todos. Os “Kambondo” se posicionaram nos “jingoma” e iniciaram o toque da cantiga específica para levar as comidas, em cortejo, da cozinha ao quarto de “Uambulu Nsema”. Exceto os homens confirmados, os demais iniciados traziam os pratos de barro decorados contendo as “makuria”. Em seguida, após depositarem os alimentos na mesa do “Nkisi”, ou seja, ao solo, iniciaram-se as rezas e os posteriores cumprimentos, em ordem hierárquica, pedindo as bênçãos. Um a um, todos os presentes iniciados cumprimentaram o quarto de

“Uambulu Nsema” e em sinal de respeito e adoração prostravam-se ao solo, realizando o “kubeta mako”, palmas.

As roupas de “Uambulu Nsema” foram arrumadas, com seus adereços rituais, com as quais faria sua aparição pública mais tarde, o barracão foi totalmente arrumado e as pessoas passaram a arrumar-se para a festa. Em geral, o branco predominava nas vestes, mas as mulheres esbanjavam beleza nos estampados das saias, nos bordados de richelieu e em seus panos da costa. Os homens vestiam branco, calças e camisas, alguns com gravatas em cores, onde se destacava o vermelho, em homenagem a “Uambulu Nsema”. Muitos convidados tomavam conta do espaço, em trajes civis, de candomblé e também os típicos africanos. Estive com “Néngua Buraji” antes do início da festa, ela estava um pouco nervosa e ansiosa, perguntou se estava tudo tranquilo e se as pessoas estavam sendo bem recepcionadas. Vestia uma linda saia de tecido africano, presente de uma filha.

Ganhei alguns panos africanos de “Mwanzi”, um em tons rosa e azul, mais rosa [...] fiz uma costura e consegui aumentar a largura e fazer uma saia de quatro metros de roda. O pano da costa também [...] reformei tudo. “Mwanzi” tinha esses panos, mas como não tem tempo de feita para usar, me deu de presente. Eu adorei que é nas cores que minha “Matamba” gosta. E eu também gosto de me vestir bem. O povo comenta que sou a “Dama do Candomblé”, porque tenho postura, sei me dar o respeito e sei conduzir um candomblé (NÉNGUA BURAJI).

A indumentária é algo marcante e sintetiza muitos ensinamentos, principalmente nas vestes da mulher de candomblé. São muitos os detalhes observados com muito cuidado pelos adeptos e fiscalizados pelos dirigentes do “Manzo Nkisi Musambu”.

Mulher aqui em casa veste baiana [...] "camisu", "calçolão", saia, pano da costa, pano de cabeça, a banta quando tem seu tempo de santo e faixa "angoleira". As pessoas não valorizam, sabe meu filho? [...] mas dá muito trabalho fazer os preceitos de uma roupa de baiana. Eu faço com tempo, com paciência, todas as costuras, o roquete, as pregas, os adornos, costura por costura. A roupa da mulher iniciada é cheia de preceitos (NÉNGUA BURAJI).

Sobre esses detalhes “Meansi” acrescenta:

Quando eu compro a roupa pronta, Mãe Bura acerta os preceitos. Tem que desmanchar a cintura, fazer as pregas e colocar a faixa “angoleira”. Senão não é roupa de santo. Quando eu vejo alguém com algum pano fora do lugar eu aviso que está errado. O pano da costa nunca fica por baixo de nada, ele vem por cima do “camisu” e vem por cima da bata. Pai “Tauá” também fiscaliza e não quer ver ninguém sem a faixa “angoleira” [...] ou homem de regata. O homem se veste mais simples, mas é calça e camisa. Não é como o povo de Ketu (MEANSI).

A referência ao modo de se vestir dos adeptos da tradição Ketu era perceptível entre os convidados. Alguns, identificados como sendo de Ketu, trajavam tecidos mais brilhosos, muito elaborados, trajes típicos africanos e colares em abundância. Um dos detalhes que mais chama a atenção é o pano de cabeça colorido, considerado pelos adeptos do “Manzo Nkisi Musambu” uma “kizila”.

Quer identificar uma pessoa de angola? É pelo pano de cabeça branco e pela simplicidade nas vestes. Convencionou-se, aqui no Brasil, que em respeito à divindade da criação, que o “mutuê” veste branco. Na África não é assim. Nas casas tradicionais ninguém coloca pano colorido na cabeça. No Bate Folha ainda temos a questão de “Lemba” de Seu Bernardino, que se cobria de branco. Quem coloca torço de cor na cabeça pertence à outra etnia. E o homem não usa pano de cabeça, só quando está no preceito (TATA TAUÁ).

O toque para a entrada dos iniciados teve início sob os olhares atentos do público. Encabeçada pela “mosoioió” “Kilunji ria Nzambi”, a fileira de, aproximadamente, 25 integrantes formou a roda para a dança em homenagem às divindades, em especial, a “Uambulu Nsema”. “Tata Munguaxi” conduziu Mãe Bura ao seu lugar na roda, após Mãe Kilunji, e “Tata Tauá” iniciou um breve discurso sobre o motivo de estarem todos reunidos, ou seja, a celebração dos 40 anos de iniciação de “Néngua Buraji”, enfatizando que nem história e nem candomblé se fazem sozinhos. Foram feitos muitos agradecimentos aos esforços de cada pessoa, pelas noites de pouco sono, pelos deslocamentos de suas casas até o terreiro, salientando os de fora de São Paulo, às contribuições materiais, mas principalmente àqueles que ali estavam de coração. Terminado o pronunciamento comovido de “Tata Tauá”, foi a vez de uma brevíssima fala de agradecimento por “Tata Munguaxi”, que se disse feliz de estar em família. Logo o “Xikarangoma Tendulá” foi autorizado por “Tata Tauá” a cantar e tocar para “Nkosi”, onde durante o toque todos saudaram a porta, o centro do barracão, os “jingoma”, seus tocadores, “Tata Munguaxi”, “Tata Tauá” e assim sucessivamente, por ordem hierárquica. Ao início da cantiga para cada “Nkisi”, seus iniciados repetiam as saudações aos locais e aos mais velhos, aos homens confirmados e às mulheres confirmadas. Uma forma de organização coletiva, onde a tradição opera sobre o tempo de iniciação, dividindo pessoas por outra lógica, que não a idade cronológica, mas entendida e aceita naturalmente.

Tempo de iniciação é posto [...] não há nada que o desfaça. O dia em que o “Nkisi” deu o nome já começa contar o tempo. Mas na minha concepção, mais velho é aquele que angaria conhecimento, que tem algo para passar. Tem gente com mais de 50 anos de santo, mas que não angariou nada, não se dedicou ao aprendizado. Ao passo que tem menino e menina aí, com determinação e vontade de aprender, que não deixa a desejar. Mesmo assim, antiguidade no candomblé é posto (TATA TAUÁ).

O respeito aos mais velhos é visivelmente cobrado, às vezes questionado por algumas situações de conflitos, mas sempre prevalece. A mulher confirmada e o homem confirmado gozam de certo status, dentro da tradição e são tratados tanto por mãe, como pai.

Como eu vou ir contra um “Tata” ou uma “Makota”? Eu não posso, pois eles já nascem pais, saem na sala com calçados, com fios de contas firmados, de faixa e dando a “bença”. Ele toca pro meu “Nkisi”, ela bate a “menga” pro meu “Nkisi”, mas eles precisam ter consciência que foi o “Nkisi” de um rodante que trouxe a origem deles, que deu nome. Mas é isso aí, eles são mais, fazer o que? Eles têm o cargo, eles têm o posto e eu sou cavalo de santo (MEANSI).

A rigidez no cumprimento dos ensinamentos é uma das características marcantes no “Manzo Nkisi Musambu”, perceptível na postura e na organização do candomblé de sala, sob a inspeção constante de “Néngua Buraji”, que é compreendida pelo olhar. A liderança da sacerdotisa, sua destreza e desempenho nas danças fazem com que os adeptos sigam seus passos com atenção e sincronia. A dança no candomblé também é aprendizado, cada toque indica modos diferentes de expressão corporal e as coreografias das divindades são ensinamentos passados na iniciação, correspondendo ao ápice da cerimônia. Isto é, o momento mais esperado tanto pelos adeptos do terreiro como pelos visitantes.

Em seguida à saudação do “Nkisi” “Nzumba”, “Tata Tauá” assumiu a palavra advertindo para a não utilização de máquinas fotográficas e/ou aparelhos celulares, ficando expressamente proibido o registro de imagens a partir daquele momento. Apesar de haver uma placa de fácil visualização, a informação é constantemente reiterada, pois em muitas casas são permitidas as práticas de fotografar e fazer vídeos da manifestação dos deuses. No Terreiro do Bate Folha, casa matriz de onde descendem “Tata Tauá” e “Néngua Buraji” e que recebe muitos turistas, em casos extremos, os equipamentos são recolhidos e devolvidos aos proprietários após as festas públicas. Já no “Manzo Nkisi Musambu”, por se tratar de um espaço menor e por ser frequentado, quase sempre, pelo mesmo público, a norma é respeitada e o controle é facilitado.

Começaram a ser entoadas as cantigas para solicitar a presença das divindades e, quase que em um êxtase coletivo, os “Minkisi” iam se manifestando em seus iniciados. O momento era de grande confluência entre a euforia dos expectadores, a emoção dos adeptos do terreiro e a energia dos deuses negros, fazendo com que os tocadores ressoassem com mais intensidade os “jingoma” no calor da emoção. “Ndanda Lunda”, “Nkosi”, “Nsumbu”, “Hongolo”, “Kukuetu”, “Kitembu” e “Uambululu Nsema” de “Néngua Buraji”, esperada e

aclamada pelo público, se fizeram presentes e, aos poucos, foram conduzidos pelas “Makota” ao quarto de criação.

Após a retirada dos “Minkisi” do barracão houve um intervalo no toque e os convidados foram servidos de alguns quitutes preparados por “Samba Kibeze”, refrigerantes, café e água na parte externa. Alguns adeptos fizeram a troca de roupas para homenagear “Uambulu Nsema” e os “Kambondo” vestiram seus trajes brancos completos. “Tata Tauá” assumira os cantos, já que seu repertório é vasto, haja vista seu tempo de iniciação e estrada nos candomblés baianos e de São Paulo.

Aqui cantamos tudo em dialeto "kimbundu" ou "kikongo". Mas é tribal, não há uma convenção. No Bate Folha há cantigas de “Bamburusema” em que aparece “oiá”. Aqui cantamos a mesma cantiga substituindo por “hendá”. Já fui questionado por cantar para “Bamburusema” pronunciando “oiá”, mas não se trata de “Oya”, “Yansã”, orixá dos yorubás, e sim “o iá” [...] “iá” é senhora no dialeto banto, “iaia” senhorinha, senhorita [...] então, substituímos por “hendá”, que também quer dizer senhora (TATA TAUÁ).

No entendimento de “Tata Tauá”, ser tribal refere-se a algumas particularidades exercidas no “Manzo Nkisi Musambu”, mas que não ferem a tradição e não alteram os preceitos.

Qualquer um daqui que for ao Bate Folha, vai ver que a essência é a mesma, pois eu não faço nada sem perguntar aos meus mais velhos, à minha Mãe “Ganguasese”. Agora cantar, eu canto em banto. Seja aqui, seja lá no Bate Folha. Quando “Kukuetu” de minha Mãe está, eu canto sete cantigas pra ela. Hoje tem uma nova geração lá que canta qualquer coisa. Tocam muito, tocam bem, mas cantar [...] pro “Nkisi” tem que ter início, meio e fim [...] os cordões são sequências de cantigas e quem canta tem que saber o que está cantando (TATA TAUÁ).

As narrativas a seguir são resultado de alguns comentários percebidos durante o banquete servido ao término do candomblé, bem como de impressões obtidas no dia seguinte à festa, pelos adeptos que permaneceram no terreiro. Majoritariamente, são acepções a partir das imagens da aparição de “Uambulu Nsema” e da festa em geral.

O momento mais aguardado do evento chegou com “Tata Munguaxi” trazendo para o barracão “Uambulu Nsema” de “Néngua Buraji”, trajada em bordados de richelieu em tons salmão, rosa e detalhes em dourado. Os adereços, confeccionados por “Néngua Simbiame”, eram com os mesmos tons e detalhes de borboletas multicoloridas. Sobre a cabeça, uma espécie de coroa com franjas de miçangas, cobrindo o rosto de “Néngua Buraji”, que trazia em uma das mãos uma adaga de metal cobre. A manifestação do “Nkisi” é enérgica e imponente, mas ao mesmo tempo, com leveza e doçura. A imponência de “Uambulu Nsema”

mostrava que aquele era o seu momento, o momento de irradiar beleza e emanar suas vibrações positivas a todos os presentes. Reverenciada, em suas cantigas, como a guerreira senhora dos movimentos leves e rápidos, personificação dos ventos e da chuva torrencial, a própria tempestade e ao mesmo tempo dona do encanto, “Uambulu Nsema” inebriou a plateia com sua coreografia: “Matamba de Mãe Bura é linda. É a nossa Mãe” (MEANSI).

As “Matambas” estavam lindas e felizes. A de Mãe Bura estava imponente e mostrava quem era a dona da casa [...] ela estava ali, dançando com agilidade, quase que flutuava. A roupa estava linda, cheia de borboletas que mudavam de cor [...] linda, linda, linda. “Tata Munguaxi” estava emocionado e cresceu quando saiu à frente de tanto orgulho. Peito estufado, feliz e depois acompanhava tudo atentamente, orgulhoso (MUANXI).

Por parte de algumas pessoas, houve a constatação de que era algo inacreditável, um momento único, que quarenta anos eram celebrados uma só vez e que, quem não estava presente perdeu um grande espetáculo. Outros comentários contemplaram a disciplina e a organização da festa, além do “axé” da casa. Em algumas falas apareceu o termo “Yansã” de “Buraji”, proferidas por pessoas mais antigas, que conheciam a sacerdotisa de longa data, afirmando que desde a sua iniciação era a mesma, linda, de extrema beleza ao dançar, forte e encantadora.

Após sua dança, “Uambulu Nsema” sentou-se em sua cadeira, que havia ganhado forro novo para a celebração, chegando à vez da dança de outro “Nkisi”, “Kitembu” ou Tempo, considerado o patrono da nação Angola, manifestado em “Italeuaze”. O “Nkisi” do ar em movimento, da pressa, muito ligado a “Uambulu Nsema”, vestia bombacha e laços azuis coberto por palhas, que caíam sobre os ombros cobrindo-lhe o corpo, na cabeça, uma espécie de capuz, também de palha trançada e enfeitada com búzios. Findada a apresentação dessa divindade, também enérgica e muito aclamada pelos presentes, “Tata Tauá” entoou as cantigas em louvor a “Lemba”, quando outras divindades se fizeram presentes. Durante a saudação à divindade da paz, que se veste de branco, “Uambulu Nsema” de “Néngua Buraji” cumprimentava o público, se retirando em seguida, tão bela como em sua chegada. “Kiua Matamba” – viva a guerreira!

O banquete para os convidados foi servido, com grande variedade no cardápio e fartura, onde muitos repetiram a servida. Esse momento é de grande satisfação para os adeptos do “Manzo Nkisi Musambu”, que se dividem em tarefas para atender aos convidados. Uns servem bebidas, outros repõem os pratos e “Samba Kibeze” fica na cozinha coordenando e questionando se tudo está em conformidade. Mãe Bura pediu que eu a auxilia-se com as

lembrancinhas da festa, velas artesanais aromatizadas, confeccionadas por uma filha de santo, “Makota Kisansi”, da cidade de Guaíba/RS, que por questões pessoais em vésperas de viajar, não se fez presente. Além disso, havia pequenas toalhas rosa e branco, bordadas, trazidas por Mãe “Kilunji”. Para complementar, um delicioso bolo confeitado foi servido.

Os preceitos referentes aos 40 anos de iniciação de “Néngua Buraji” só chegariam ao fim no decorrer da semana, após dar de comer à divindade “Lemba”, e após Mãe Bura cumprir seu tempo de resguardo. Permaneci no “Manzo Nkisi Musambu” até o dia 28 de novembro, realizando algumas entrevistas, ainda no recinto. “Tata Tauá” e “Néngua Buraji”, aos quais conheço desde 1999, foram de extrema importância na realização de meu trabalho de pesquisa, não só pela acolhida no terreiro, bem como pela confiança de ambos depositada sobre minha pessoa, na figura de pesquisador. Os adeptos de candomblé de matriz Kongo e Angola, quase que em sua totalidade, são conhecidos e reconhecidos pela forma de se resguardarem e não serem a favor da exposição. Porém “Tata Tauá” e “Néngua Buraji” foram extremamente cordiais e determinados em suas colaborações, demonstrando seriedade na condução do culto, expondo suas exigências e incentivando a prática de um trabalho científico que eleve o nome do candomblé banto, em tempos tão difíceis de intolerância religiosa e de incertezas políticas.

Em razão de sua aura festiva, as cerimônias públicas nos candomblés permitem a comunhão, sendo esse seu principal objetivo, entre os adeptos e a comunidade em geral, um momento de perfeita simbiose entre o sagrado e o profano. Isto é, iniciados, não iniciados praticantes, simpatizantes, clientes e curiosos compartilhando das mesmas experiências, como protagonistas, coadjuvantes ou meramente assistentes do momento mais esperado: a manifestação das divindades em seus filhos, como também se diz. Alguns pesquisadores já atribuíram a esses instantes, oportunidades de terreiros angariarem prestígio e, conseqüentemente, potenciais clientes e/ou iniciados. Já alguns adeptos asseguram que a festividade, a cerimônia pública propriamente dita, tem a finalidade de tornar o sagrado mais próximo da humanidade, através da personificação das forças da natureza, justificando ser a fé uma carência das sociedades atuais. As duas versões (científica e religiosa) para o fenômeno, em meu entendimento, trazem sentidos que correspondem à necessidade de se promover momentos de integração social, onde sagrado e profano encontram-se imbuídos de significados diversos, principalmente em sociedades complexas como a de São Paulo. Mas apesar da gama de possibilidades de apreensões, tanto na cerimônia pública quanto na maior parte de minha permanência no “Manzo Nkisi Musambu”, me propus a focalizar o olhar sobre as formações e vivências de identidade (s).

Os dados etnográficos trazidos foram essenciais à captação de sentidos dessas vivências identitárias expressadas de diversas formas. Como ponto de partida, foi necessário considerar as transformações e readequações pelas quais passaram os espaços destinados às práticas rituais dos candomblés, desde que essa modalidade de culto se expandiu da Bahia para a região sudeste. Os terreiros urbanos, como o “Manzo Nkisi Musambu” na cidade de Carapicuíba/SP, por deficiência de vegetações nativas (espaço mato) e água (vertentes, rios e mar) dependem, por parte de seus integrantes, de esforços dispendiosos e tempo na busca desses elementos indispensáveis à liturgia. Consoante, a vida atribulada nas cidades torna a permanência de adeptos nos terreiros menos frequente, considerando as longas jornadas de trabalho e as distâncias a serem percorridas aos devidos destinos. Por conseguinte, os perfis de adeptos variam de acordo com suas procedências sociais, principalmente no que tange a aspectos econômicos, e por vezes, o único convívio em comum se dá nas dependências do terreiro e em épocas programadas pelo calendário litúrgico. Tudo isso corroborou o fato de haver maior concentração de pessoas na casa de culto, em momentos considerados cruciais à celebração dos 40 anos de iniciação de “Néngua Buraji” e não no dia a dia.

A congregação e permanência dos adeptos no “Manzo Nkisi Musambu” nos momentos de preceitos tornaram tudo mais vivaz à minha percepção. Em meio a questionamentos e explanações (linguagem, dogmas, sistema de códigos simbólicos e liturgia em geral) foi possível apreender sobre a importância da organização social dentro do candomblé de matriz Kongo e Angola. A constante passagem e (re) afirmação de valores e saberes negros ancestrais, como o respeito aos mais velhos e a oralidade, são as bases da hierarquia, que independem das idades cronológicas dos adeptos tendo como principal referência o tempo de iniciação e os cargos. Nesse processo é imprescindível o entendimento mínimo dos dialetos “kikongo” e “kimbundu”, a começar pelo tratamento pelos nomes rituais dos iniciados, seguidos de todos os tipos de cumprimentos, bênçãos, pedidos de permissões, agradecimentos e advertências. Pertencer à família “Manzo Nkisi Musambu” requer disposição ao aprendizado da linguagem das divindades, utilizada incessantemente nas cantigas que as homenageiam, nos atos de ofertar e nas rezas de súplicas e gratidões.

Através da comunicação nos rituais, um dos principais códigos simbólicos, os presentes, constantemente, faziam valer seus conhecimentos nos mais variados graus de aprendizado, percebendo os sentidos da alimentação, das cores, das indumentárias e da divisão de tarefas por gêneros. Disso tudo resultaram as interações interpessoais reguladas pela hierarquia estabelecida pela crença dogmática, tornando claros os papéis sociais e os vínculos estabelecidos. Além disso, a presença do dirigente e sacerdote do Terreiro do Bate

Folha, um representante da casa tronco ou raiz, proporcionou a verificação de como se estabelecem as relações entre esses dois níveis hierárquicos, mas principalmente históricos e de continuidade de tradições.

Para resumir, o período em que estive imerso nas atividades rituais dentro do terreiro “Manzo Nkisi Musambu” me proporcionaram verificar formas de se vivenciar identidade (s) candomblecista (s), tanto nos preceitos, considerados os momentos essenciais ao culto de matriz Kongo e Angola, como na cerimônia pública, onde outros grupos identitários (religiosos e comunidade em geral) se fizeram presentes, favorecendo outras possibilidades de interações pautadas pelas condições impostas pela contemporaneidade e suas mudanças sociais, traços intrínsecos à sociedade complexa paulista.

7- O APORTE TEÓRICO, COMO BASE PARA A DISCUSSÃO.

Os capítulos anteriores trataram da apresentação do candomblé, especificamente para o caso desse estudo, como religião afro-brasileira de culto a divindades bantas e yorubanas, levando-se em conta especificidades e similitudes, resultantes da reestruturação da religiosidade africana no Brasil. Além disso, trouxeram as descrições de minhas experiências de campo divididas em duas temáticas: primeiro, as reflexões do “povo do santo” dos cultos de matriz Kongo e Angola em um encontro internacional sobre identidade; segundo, a vivência propriamente dita de uma identidade no interior de um terreiro de candomblé banto, em “obrigações”, ou seja, em plena atividade litúrgica. Os dois exercícios de campo, momentos intensos da investigação, me propiciaram analisá-los separadamente, bem como de forma dialógica, haja vista a diversidade de fatores que envolvem os estudos sobre identidade, tudo isso aditado a perspectivas dos movimentos de (re) africanização do candomblé.

A efetividade da presente análise esteve pautada em produções teóricas consideradas atuais, já que o conceito “identidade” vem sendo abordado interdisciplinarmente por psicólogos, sociólogos, antropólogos, linguistas, historiadores, entre outros, com certa incidência, desde que negras e negros, da diáspora (Brasil), deixaram de ser referenciadas (os) como africanas (os), desenvolvendo suas formas de sobrevivências após a condição escrava, destacando-se nesses processos a sua religiosidade.

A religiosidade africana reestruturada em solo brasileiro foi uma das estratégias mais bem sucedidas de resistência e afirmação de uma identidade quase extinta pelo tráfico de homens e mulheres escravizados, sendo separados de seus grupamentos sociais de origem. Outras formas de resistência desenvolvidas foram as fugas, os suicídios (compreendidos tanto como vingança aos senhores brancos, quanto um retorno mítico à terra mãe) e o banzo (doença provocada pela intensa saudade). E é, justamente, por meio da religiosidade que, até os dias atuais, afrodescendentes e tantos outros membros da sociedade brasileira revivem os feitos ancestrais buscando, cada vez mais, elementos identificadores que vêm sendo incorporados a papéis socioculturais. Tudo isso, em meio a tentativas de dissociações das influências de outras religiões, sob a alcunha “povo do santo”¹⁸. Historicamente, o uso dessa

¹⁸ De acordo com Raul Lody (1995) essa denominação comporta as comunidades praticantes de religiões de matriz africana. O termo santo está arraigado no imaginário social dos candomblecistas e corresponde à divindade, por meio da qual o neófito se tornará um novo adepto. Para isso, é necessário “fazer o santo”, ou seja, ser iniciado. Talvez essa seja a primeira identidade assumida pelo grande grupo que cultua as divindades africanas (“Nkisi”, “Vodun” e Orixá), e também outras entidades (Encantados, Falangeiros, Mestres, Caboclos,

nomenclatura foi uma forma de diluir as mazelas causadas pelo preconceito, que associa o ser negro a tudo o que é ruim, e pelos ataques das religiões judaico-cristãs, que pregam a demonização das práticas africanistas. Isso se evidencia, quando Siqueira refere-se à religiosidade africana em solo brasileiro como:

[...] visão do mundo que possui uma lógica baseada num sistema de pensamento mitológico, teológico e cosmológico herdado do mundo negro-africano, ora como forma de sobrevivência ou cultura de resistência dotada de um conteúdo ideológico político através do qual foram conservados os elementos estruturadores da identidade afro-descendente. Outros viram nessa religião estratégias de afirmação de identidade contrastiva de uma cultura que, consciente das relações assimétricas definidas pelo escravismo-colonialista da época, teve de aceitar uma troca de influência, acomodando seus deuses na estrutura e no calendário litúrgico do cristianismo hegemônico. (SIQUEIRA, 1998, p. 29).

A explanação da autora nos elucidada acerca da característica simbiótica da identidade “povo do santo”, onde valores e saberes ancestrais negros conjugados à nova condição da religiosidade africana reestruturada condicionam sua sobrevivência à absorção de outros valores (altares de imagens católicas encontrados até hoje em terreiros, atos de bênção, batismos, celebrações de missas, rezas e cânticos).

A preservação e o resgate dos valores negros com o passar dos tempos fizeram com que a identidade “povo do santo”, apesar de forte, fosse dando lugar ao ser “angoleiro” ou “de axé”. É nesse contexto de transformações ou readequações, onde se evidenciam identidades e não somente a identidade “povo do santo”, que me propus a elencar teóricos como os antropólogos Fredrik Barth e Roberto Cardoso de Oliveira, bem como os sociólogos Zygmunt Bauman, Anthony Giddens e Stuart Hall, por considerá-los perspicazes em suas conclusões sobre o tema, agregando a isso a reincidência de seus títulos em minha pesquisa bibliográfica. A escolha de autores contemporâneos não desconsidera estudos desenvolvidos anteriormente, mas saliento que a inexistência de uma definição consensual sobre identidade me impeliu a considerar, obviamente, a afinidade com as Ciências Sociais.

O conceito de identidade há muito tem merecido destaque nos debates promovidos pelas ciências humanas e sociais com profícuos resultados. Inicialmente, as principais produções teóricas partiram da Filosofia e da Psicologia, ficando com a Antropologia e a Sociologia as mais recentes. A interdisciplinaridade levantou muitas questões em torno do tema revelando variações conceituais, múltiplos significados e metodologias próprias.

Sereias, Marinheiros, etc.). Mas guardadas as especificidades de cada culto, vertente e tradição, encontramos outras identidades, que diferem candomblecistas de umbandistas, umbandistas de catimbozeiros, e candomblecistas de candomblecistas.

Destarte, foram engendradas as noções de identidade pessoal, identidade social, identidade cultural, identidade étnica, identidade regional e identidade nacional. Particularmente para minha análise me detive às identidades social, cultural e étnica, por compreender que os adeptos do candomblé do culto de matriz Kongo e Angola, por meio de sua identificação religiosa, assumem um papel social composto por características culturais que os distinguem, sistematicamente, não só de outros grupos religiosos, como entre os praticantes de religiões de matriz africana. Além disso, as três subcategorias estão suscetíveis aos efeitos da globalização, enquanto cenário dos movimentos de (re) africanização do candomblé, o que será abordado mais adiante.

7.1- IDENTIDADE SOCIAL.

A identidade social comporta os diversos papéis desempenhados por um indivíduo em sua vida grupal que não só atendem a exigências advindas das relações sociais, como dão conta do psicológico, já que esse conjunto de personagens vividos corresponde a imposições inerentes à sociedade, necessárias à aceitação de seu membro. Mesmo havendo a relação de pertença não há identidades sociais que denotem uma essência ou que estejam postas a priori. Principalmente na modernidade e/ou pós-modernidade, com os impactos da globalização, os múltiplos discursos (também responsáveis por engendramos pertencas) colocam à disposição opções de mudanças. Nesse contexto, identidades sociais correspondem, também, a processos de escolha que se constituem a partir das relações com a alteridade.

Identidades sociais são constituídas dinamicamente, através das diversas situações vividas no cotidiano pelos atores envolvidos. Esses fenômenos e/ou processos se atenuam ou se acentuam com o passar dos tempos, com a pulverização cultural e o acesso a diferentes hábitos. Os inúmeros papéis vividos a partir de identidades assumidas por um mesmo indivíduo tendem a provocar certa desarticulação social momentânea, o que Anthony Giddens (1991) considera um “desencaixe”, proporcionado pela ocidentalização nas sociedades complexas, resultante da globalização (BAUMAN, 1998).

7.2- IDENTIDADE CULTURAL.

O conceito de identidade cultural congrega uma gama de significados, abarcando, inclusive, a identidade social (classe, profissão, formação acadêmica, orientação sexual, faixa etária, gênero, estado civil, etc.), ou seja, as características que relacionam o indivíduo aos respectivos papéis e/ou personagens requeridos para o dinamismo funcional da sociedade, pelos quais é reconhecido. A identidade cultural, nesse contexto, faz com que esses vários papéis sociais proporcionem formas distintas de funcionamento, entre grupos humanos, de acordo com as especificidades de cada cultura. Por exemplo, idosos são menos valorizados em sociedades capitalistas, podendo ser mais valorizados em sociedades tradicionais, em função da experiência adquirida.

É veemente a ligação entre cultura e identidade cultural, e, erroneamente, as noções se confundem. A diferença elementar fica a pretexto de que a cultura independe que um indivíduo tenha percepção clara sobre como se constitui membro de um grupo social. Já a identidade – todas as etapas e manobras necessárias à conformação de um indivíduo – atua significativamente sobre a cultura a ponto de modificá-la paulatinamente ou transformá-la radicalmente. Este discurso estaria mais apropriado quando nos reportamos aos tempos atuais, em função do multiculturalismo e das múltiplas escolhas por identidades. Stuart Hall (2005) adverte sobre os efeitos da globalização sobre as identidades culturais, pois há um processo de transmutação cultural globalizado em função dos fatores tempo e espaço a influenciar e criar novas identidades.

7.3- IDENTIDADE ÉTNICA.

A abordagem acerca da noção de identidade étnica, por vezes, pode ser confundida com nação ou raça (tratada inicialmente pela Biologia, a partir de aspectos físicos herdados geneticamente), o que deve ser evitado, mesmo que haja elementos confluentes. Porém, as discussões sobre essa problemática concluíram ser algo bem mais amplo, ou seja, percepções mútuas entre atores de elementos atributivos que os unam a determinado grupo social, ao mesmo tempo em que os diferenciem de outro. Portanto, aspectos biológicos e culturais não seriam suficientes para que essa subcategoria conformasse determinado grupo social, sem que fossem percebidas tais nuances em comparação a outras modalidades de organização social.

Segundo Fredrik Barth (1998), a identidade étnica gera os mais profundos sentimentos de unidade, introjetados de modo a garantir coesão discursiva e harmonia nas ações comunitárias. O efeito disso, segundo o autor é o estabelecimento de uma fronteira imaginária distintiva entre o que se tem como “nós” e os “outros”. Esses limites, mesmo que quiméricos, têm uma magnitude de sentidos capazes de precisar até que ponto se pode avançar sem perder a identidade. Por conseguinte, não se trata de algo tênue, mas sim de algo específico que marca e demarca a constituição de um grupamento humano diferenciado, em relação a outros. Na mesma perspectiva, Oliveira (1976) traz a noção de “identidade contrastiva”, entendido como um movimento de comparação entre grupamentos sociais distintos, sendo que o que reclama sua distinção assume uma posição etnocêntrica ao negar o outro. Entenda-se aqui a negação como uma forma de percepção da própria identidade e, conseqüentemente, de outras.

7.4- NOÇÕES DE IDENTIDADE NA MODERNIDADE E/OU PÓS-MODERNIDADE.

Após o breve panorama sobre identidade e suas variações, meu propósito é demonstrar como os teóricos das Ciências Sociais elencados desenvolveram suas respectivas noções sobre o tema, como um fenômeno suscetível às transformações sociais na modernidade e/ou pós-modernidade, bem como da globalização, passando de algo imanente e imutável para algo variável.

Sociólogos reconhecidos como Bauman, Giddens e Stuart Hall desenvolveram trabalhos minuciosos sobre as implicações sociais na modernidade, situando bem as questões que afetaram e, ainda afetam, a construção de identidade(s) como o deslocamento do indivíduo do âmbito local para o global, a dissonância entre tempo e espaço, o consumo e a cultura. Na Antropologia, Fredrik Barth e Roberto Cardoso de Oliveira reforçaram os estudos sobre as identidades étnicas e as fronteiras estabelecidas entre os grupos étnicos, necessárias ao reconhecimento do outro, bem como a sua própria constatação enquanto diferente.

A princípio, saliento que as análises seguintes foram fundamentais para minha investigação, por perceber que a busca por uma identidade africanista no Brasil trata-se de um fenômeno social que ocorre desde o período da escravidão, portanto transcorre a modernidade e segue até os dias atuais. A religiosidade africana reestruturada restaura, primeiramente, a comunidade negra, possibilita a utilização de linguagens originais e divide grupamentos por etnias, bem como promove um retorno às nações africanas por meio dos resgates. Tudo isso é

passível de constatar, especificamente, em cada aspecto levantado pelos teóricos, bem como fazer suscitar novos debates, já que identidade me parece um tema inesgotável.

7.4.1- Bauman. A amorfia das identidades.

Início pelo aspecto fluídico dado à modernidade por Zygmunt Bauman¹⁹. Para o sociólogo, a relação que se estabelecia entre espaço e tempo fora dizimada na nova era, fazendo com que indivíduos se realocassem em papéis sociais, muitas vezes, não condizentes com suas origens. Ser diferente para fazer a diferença foi definido por Bauman (2001) como um dos principais atributos da modernidade, que inibe padrões de referências sociais e insufla opções de escolha não tão estruturantes, ou seja, o que era posto ou dado outrora passa a ser substituído após o processo de socialização de um indivíduo que encontre novos padrões de conduta, que melhor sirvam a suas expectativas e projetos de vida. Nesse sentido, identidade em Bauman seria consequência de possíveis escolhas em etapas da vida de um indivíduo:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. Em outras palavras, a idéia de “ter uma identidade” não vai ocorrer às pessoas enquanto o “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição ou alternativa. Só começarão a ter essa idéia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada (BAUMAN, 2005, pp. 17-18, grifos do autor).

Na modernidade, pertencer a um grupo estaria tão dissociado de se identificar com tal grupo, assim como os fatores tempo e espaço estariam dissociados. A relação dessas categorias perdera o sentido frente aos avanços tecnológicos, que encurtaram distâncias e subtraíram fronteiras sociais e culturais, tornando determinados hábitos e costumes universais em detrimento de outros tantos considerados, em tempos remotos, mantenedores de coesão social. Assim, para Bauman, ir de encontro a essa fluência proposta pela modernidade equivaleria a uma negação a possibilidades de sobrevivência plena, bem como à capacidade de aproveitar novas oportunidades.

¹⁹ Zygmunt Bauman foi um importante sociólogo polonês, nascido em Poznan (1925), que serviu na Segunda Guerra Mundial e fez parte do Partido Comunista Polaco. Sua prodigiosa produção intelectual lhe rendeu reconhecimentos como o Prêmio Europeu Amalfi de Sociologia e Ciências Sociais (1989), pelo título Modernidade e Holocausto e o Prêmio Adorno (1998), pelo conjunto de sua obra. Bauman faleceu ao nono dia do ano de 2017, na mesma ocasião da redação desse texto (REVISTA GALILEU, 2017).

Para a grande maioria dos habitantes do líquido mundo moderno, atitudes como cuidar da coesão, apegar-se às regras, agir de acordo com os precedentes e manter-se fiel à lógica da continuidade, em vez de flutuar na onda das oportunidades mutáveis e de curta duração, não constituem opções promissoras. Se outras pessoas as adotam [...], são prontamente apontadas como sintomas da privação social e um estigma do fracasso na vida, da derrota, da desvalorização, da inferioridade social (BAUMAN, 2005, p. 60).

A noção de identidade, em Bauman, é basilar para o entendimento das mudanças sociais, por seus aspectos maleáveis em função da modernidade, correspondendo a um experimento contínuo, ou seja, está sempre em processos de elaboração e adaptação, sujeita a condições impostas pelo que há de novo. A grande questão seria sobre como lidar com dúvidas relativas a optar dentre as alternativas disponíveis e a discernir em relação ao tempo de vestir tal identidade, o que, para o autor, denota o grau de vulnerabilidade em que se encontram as relações sociais na contemporaneidade.

Todo esse contexto de desafios proposto pela modernidade tornou a formação de uma identidade um projeto individual de fazer a diferença, um esforço, uma realização pessoal:

O projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada. Não tomou, porém, uma firme oposição contra a identidade como tal, contra se ter uma identidade, mesmo uma sólida, exuberante e imutável identidade. Só transformou a identidade, que era questão de atribuição, em realização - fazendo dela, assim, uma tarefa individual e da responsabilidade do indivíduo (BAUMAN, 1998, p. 30).

A modernidade não propôs a anulação da identidade outrora considerada fixa e coesa, mas a possibilidade de esforço para reformulá-la, pois nos desvencilharmos desses atributos primeiros só seria possível rompendo com grupo de origem na rede primária. Logo, possuir uma identidade passou a ser um projeto de vida, um objetivo, uma meta a ser perseguida passo a passo, levando-se em conta início, meio e fim. Bauman expõe que a identidade:

[...] devia ser erigida sistematicamente, de degrau em degrau e de tijolo em tijolo, seguindo um esquema concluído antes de iniciado o trabalho. A construção requeria uma clara percepção da forma final, o cálculo cuidadoso dos passos que levariam a ela, o planejamento a longo prazo e a visão através das consequências de cada movimento. Havia, assim, um vínculo firme e irrevogável entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última impensável sem a primeira. Se não fossem os esforços coletivos com o fim de assegurar um cenário de confiança, duradouro, estável, previsível para os atos e escolhas individuais, construir uma identidade clara e duradoura, bem como viver a vida voltada para essa identidade, seria quase impossível (BAUMAN, 1998, p. 31).

Pensemos na construção de uma identidade sem a necessidade de considerarmos o que angariamos de características no grupo de origem, isso me parece uma tarefa complexa, já que o que se tem à disposição nos tempos atuais são valores, muitas vezes, antagônicos aos padrões anteriores de conduta e interação social. No início dos tempos modernos isso não era possível, pois as identidades seguiam projetos de eliminação de ambivalências, por meio de classificações e ordenamentos, projetos que previam e asseguravam definições. Porém, esse contexto de convicções perdera o sentido frente às rápidas mudanças promovidas pela globalização. Hoje, ser ambivalente, em termos identificadores, agrega valores e, segundo Bauman, a transitoriedade que acomete o mundo tornou identidades fixas não atrativas.

Num mundo como esse, as identidades podem ser adotadas e descartadas como uma troca de roupa. O horror da nova situação é que todo diligente trabalho de construção pode mostrar-se inútil; e o fascínio da nova situação, por outro lado, se acha no fato de não estar comprometida por experiências passadas, de nunca ser irrevogavelmente anulada, sempre “mantendo as opções abertas” (BAUMAN, 1998, pp. 112-113, grifo do autor).

A manutenção das opções, ou seja, preservar horizontes e não fechar portas para o novo corresponde a medidas de garantia à dinâmica da modernidade. Se fixar a algo (coerência), ou até mesmo a alguém (lealdade), planejar o futuro (controle) não condiz com viver intensamente o presente e desfrutar do que está desimpedido. Essa analogia de Bauman apresenta situações necessárias a se levar a vida tal qual a um “jogo curto”, isto é, evitando compromissos que dependam de prazos, de modo a “aplanar o fluxo do tempo num *presente contínuo*” (BAUMAN, 1998, p. 113, grifo do autor). Podemos concluir que identidades são momentâneas e não necessariamente descartáveis e passageiras, podem ser identidades de conveniência, identidades de ocasiões, pois não se pode pensá-las a longo prazo nem com prazos pré-fixados. As identidades são consumidas, criadas por meio ou em razão do consumo.

Em vista da volatilidade e instabilidade intrínsecas de todas ou quase todas as identidades, é a capacidade de “ir às compras” no supermercado das identidades, o grau de liberdade genuína ou supostamente genuína de selecionar a própria identidade e de mantê-la enquanto desejado, que se torna o verdadeiro caminho para a realização das fantasias da identidade. Com essa capacidade somos livres para fazer e desfazer identidades à vontade. Ou assim parece (BAUMAN, 2001, p. 98, grifo do autor).

As identidades consumidas trazem intrinsecamente padrões de vida, sendo limitadas a indivíduos com condições de portá-las. As identidades pró-saúde, que delimitam a ingestão de

alimentos saudáveis, as identidades fitness, que estimulam o culto ao corpo perfeito esculpido em academias superequipadas correspondem a estilos de vida sazonais. Nesses casos, de acordo com Bauman, a saúde se confunde com estar apto a experiências que exijam o cuidar bem do corpo e ter saúde. Manter o corpo saudável sugere desafios que saem da rotina e oferecem superações, também encaradas como possibilidades e novas experiências. Sendo sazonais, essas identidades, como tantas outras, deslocam indivíduos de suas comunidades habituais transferindo-os para outras temporárias, com outras referências.

Essas comunidades temporárias não congregam interesses duradouros, estando mais voltadas a especificidades, portanto diferem das que, anteriormente, agrupavam indivíduos por afinidades mais sólidas. As identidades, nesses contextos, seriam as substitutas das comunidades.

“Identidade”, a palavra do dia e o jogo mais comum da cidade, deve a atenção que atrai e as paixões que desperta ao fato de que é a substituta da comunidade: do “lar supostamente natural” ou do círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora. Nenhuma das duas está à disposição em nosso mundo rapidamente privatizado e individualizado, que se globaliza velozmente, e por isso cada uma delas pode ser livremente imaginada, sem medo do teste da prática, como abrigo de segurança e confiança e, por essa razão, desejada com ardor (BAUMAN, 2003, p. 20, grifos do autor).

Desejar ser diferente ou fazer a diferença requer zarpar do porto seguro, entendido aqui como os grupamentos habituais (normas, regras, padrões de conduta, conforto e segurança), para ir ao encontro de referências instáveis e fugidias nas “comunidades-cabide”, onde se instauram as construções solitárias de identidades, sendo discutível sua eficácia em oferecerem "um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas" (BAUMAN, 2003, p. 21).

Todos esses aspectos levantados por Bauman enfatizaram a vulnerabilidade das relações sociais com base em identidades construídas de forma desagregada, em razão da dinâmica proposta pela modernidade no decorrer dos tempos. O tempo em dissonância com o espaço não estabelece estrutura e referências entre passado e futuro, pois só o presente, visto como desafio, instiga a vida frenética pela absorção de experiências no momento em que elas se fazem disponíveis. Devemos, pois, estar sempre a postos capazes de lidar com dificuldades não relativas à criação de identidades, mas a nos desvencilharmos da possibilidade de essas se tornarem fixas, definidas e, conseqüentemente, estigmatizantes.

7.4.2- Giddens. A identidade e as discontinuidades das relações sociais.

A fragilidade das relações sociais perante as consequências da modernidade é um tópico amplamente debatido por Anthony Giddens, reconhecido sociólogo britânico pela Teoria da Estruturação²⁰, denotando sua proficiência na área. Giddens foi professor de Sociologia em Cambridge e diretor da London School of Economics and Political Science (1997-2003), um dos fundadores da Polity Press (1985), uma editora científica e teve importante atuação política, como assessor do Primeiro-Ministro britânico Tony Blair, além de ter recebido vários títulos honoríficos (FREIRE, 2017).

As análises acerca da formação de identidade – do eu, da autoidentidade - desenvolvida por Anthony Giddens perpassam as transformações sociais na modernidade, considerando que em períodos precedentes, mesmo estando presente essa pauta, as características de um indivíduo estavam diretamente arraigadas ao seu grupo de origem, ou seja, às referências grupais dispostas por ordens sociais tradicionais. Todavia, o ritmo com que a modernidade atua sobre as “descontinuidades” do desenvolvimento humano na história, subtrai indivíduos de seus vínculos naturais com mais rapidez, sendo atraídos por interconexões globais de características universais.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos de períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana (GIDDENS, 1991, p. 14).

O autor enfatiza a dinâmica descontinuada das relações sociais em meio a tantas opções e oportunidades colocadas à disposição nos tempos atuais, que agregam pessoas em nível macro ao mesmo tempo em que as distanciam em nível microssocial. Essa seria uma das principais características da era moderna, levando em consideração, como Bauman, a não

²⁰ Proposta crítica desenvolvida por Giddens, com o objetivo de análise das práticas sociais, levando-se em conta a relação espaço e tempo, para uma maior compreensão da estabilidade das relações sociais e a reprodução das práticas sociais. Assim, Giddens estabelece uma revisão de teorias sociais baseadas nas dicotomias agência e estrutura, subjetividade e objetividade, bem como macro e micro perspectivas, teorias estas consideradas tradicionais, que o autor intitula de consenso ortodoxo (funcionalismo e estruturalismo). Em síntese, a teoria da estruturação postula que as ações humanas são determinadas por contextos de estruturas sociais e que diferem de acordo com esses contextos, já que há uma diversidade de organizações sociais. Além disso, não haveria uma permanência para essas estruturas (e regras), sustentadas e modificadas pela ação humana (GIDDENS, 2009).

correlação entre tempo e espaço, o que Giddens afirma serem as causas de um desencaixe da dimensão local, para um posterior reencaixe em dimensões globais.

Todo esse dinamismo obedece, através dos tempos, à constante “monitoração reflexiva da ação” (GIDDENS, 1991, p. 43), ação atribuída à tradição, fazendo com que hábitos e costumes sejam sempre avaliados a ponto de permanecerem nas relações sociais ou serem extintos e, obviamente, substituídos por outros. Na modernidade, em função de haver mais frequência dessas avaliações, o autor sugere o termo *reflexividade*:

A reflexividade na vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz da informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. [...] Em todas as culturas, as práticas sociais são rotineiramente alteradas à luz das descobertas sucessivas que passam a informá-las. Mas somente na era da modernidade a revisão da convenção é radicalizada para se aplicar (em princípio) a todos os aspectos da vida humana, inclusive à intervenção tecnológica no mundo material (GIDDENS, 1991, p. 45).

O alerta trazido por Giddens é sobre a necessidade de mudanças radicais imposta pelos tempos atuais e não, simplesmente, à adoção do novo. A reflexividade seria o excesso de revisão - “reflexão sobre a própria natureza da reflexão” (GIDDENS, 1991, p. 46) - sobre algumas práticas, a substituição de paradigmas e a invalidação de dogmas, ou seja, rupturas com tradições ao invés de reinventá-las ou transformá-las, em razão do excessivo contato com o novo. Tudo isso propagado em tempo relativamente curto, por meio da informação e do próprio conhecimento científico, atingindo grande parte da população no mundo, muitas vezes sem um devido preparo sobre como lidar com a enxurrada de dados dispostos simultaneamente.

A modernidade vista por Giddens – descontinuidade (separação do tempo e do espaço), desencaixe e reflexividade – incide na formação do eu e, conseqüentemente, na (s) identidade (s). A constatação de si, por parte do indivíduo, mais próxima à origem, se dá na socialização na rede primária, sendo que membros dessa mesma rede já estão sob o efeito da era moderna. Mesmo nesse período primordial o indivíduo se encontra cercado de referências, mas sem condições de escolha, em nível de experiências nas relações sociais referentes ao grupo ao qual faz parte. Todavia, o contato com as instituições da rede secundária (escola, religião, trabalho e entretenimento) abrirão consideravelmente o leque de opções à aquisição de novos modelos. Esse processo se dá durante toda a vida do indivíduo, ou seja, a construção de seu “eu” é baseada em projetos reflexivos, visões de futuro pautadas pelo passado, análises sistemáticas de suas ações, elaboração de uma crônica de sua vida, controle sobre o tempo

para se organizar o futuro (satisfação pessoal), avaliações relativas ao corpo, enquanto parte essencial de nossas ações “aqui és donde vivo” (GIDDENS, 1995, p. 102), equilibrar oportunidades e riscos (autorrealização), ser capaz de atuar com autenticidade, levar em conta as passagens da vida (períodos significativos) e seguir o fio condutor significativo (trajetória de vida) à efetivação do que buscamos (GIDDENS, 1995). Todos esses passos foram elencados pelo autor como respostas a questões de como se lidar com a modernidade na construção do eu:

Sobre todo esto se plantean, por supuesto, cuestiones a las que podría responder. ¿Em qué medida son válidas estas concepciones? ¿Son ideológicas em algún sentido? ¿Tienen más que ver con la psicoterapia que con cualquier outro cambio que pueda haber afectado al yo em las condiciones sociales de la modernidade? De momento quedan em suspenso estos problemas. Considero justificado afirmar que por más parciales, inadecuadas y subjetivas que puedan ser las ideas que acabamos de esbozar, indican algo real em torno al yo y a su identidad em el mundo contemporáneo (GIDDENS, 1995, p. 105).

Particularmente, considero propício o caráter factual reivindicado pelo autor sobre como lidar com questões relativas à identidade, pois sempre existiram, apesar de não serem evidenciadas em outras épocas da história do desenvolvimento humano. O discurso de autoajuda faz a diferença haja vista a quantidade de informações a que temos acesso e as diversas experiências que acumulamos durante a vida. Afinal o que fazer com tudo isso? Como tirar proveito de tanta bagagem? Como selecionar o que realmente fez, faz ou fará sentido para nossos projetos? Enfim, as dicas enunciadas precisam ser relacionadas às transformações sociais ocorridas, enquanto características do mundo na era em que vivemos, e só assim poderemos ver que são possíveis de serem aproveitadas (GIDDENS, 1995).

Para complementar o panorama de questionamentos sobre a construção de uma identidade na modernidade, panorama esse de tensões e dificuldades, Giddens apresenta alguns dilemas considerados fundamentais nesse processo. O primeiro, sobre *unificação* e *fragmentação*, assinala a dificuldade de coerência ao se produzir a crônica de si (frente à polaridade local e global), diante das opções de modelos e contextos de interação que se tem à disposição. Enfrentá-lo, teria como alternativa a construção de uma identidade baseada na apropriação, de forma mediada, da diversidade de acontecimentos e contextos que lhe permitissem traçar um único rumo. O segundo dilema, entre *impotência* e *apropriação*, traz à tona a necessidade de aprender a lidar com as possibilidades de estilos de vida, com isso, nos tornarmos diferenciados. Porém, também aumentam os riscos e sensação de impotência. Portanto, para lidar com as apropriações na modernidade é preciso que tenhamos noções

sobre frustrações. O terceiro dilema faz um contraponto entre *autoridade e incerteza*. Na modernidade coexistem várias modalidades de autoridade (estado, religião, ciência) ditando regras às quais os indivíduos devem respostas diante de condutas estabelecidas, que se cruzam, convergem ou divergem, em termos de visões. Nesse panorama de incertezas, o mais sensato é ampliar horizontes para que sejam efetivadas as melhores escolhas. O quarto e último dilema, *experiência personalizada versus experiência mercantilizada*, estabelece a relação entre consumo, simplesmente, e padrões de consumo desenvolvidos pela propaganda que influenciam a construção de identidades. Assumir o perfil consumidor sugerido pela publicidade de determinado produto, requer almejar o mesmo estilo de vida proposto pelos veículos de massa. Mas nem todos os indivíduos reagem da mesma forma a esses estímulos e, criativamente, selecionam constantemente informações de acordo com suas conveniências. Logo, enfrentar esse dilema se dá a partir do momento em que crônicas de vida são tipificadas para o ato do consumo, de modo a não assumir a padronização proposta pela mercantilização, mas transformá-la, unicamente, em livres escolhas (GIDDENS, 1995, grifos meus).

7.4.3- Stuart Hall. As crises de identidade.

Nas partes referentes a dilemas sobre identidade, o sociólogo jamaicano Stuart Hall²¹, considerado um “dos mais sensíveis e engajados intelectuais do pós-guerra” (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014, p. 635), falecido em 2014 na Inglaterra onde viveu e trabalhou, deixou grande produção bibliográfica com suas reflexões acerca da identidade sob a perspectiva de estudos culturais. Uma das suas principais marcas foi o entrelaçamento entre suas obras e suas experiências de vida, pautando a influência dos meios de comunicação na cultura, o racismo, o feminismo e o reposicionamento da cultura em meio à globalização (HALL, 2008).

O argumento central de Stuart Hall diz respeito às velhas identidades, já referenciadas anteriormente nas proposições de Bauman e Giddens, que permitiam ao mundo social certa estabilidade, mas que, com o advento dos novos tempos vem sendo sistematicamente

²¹ Foi um dos fundadores do centro que foi berço dos Estudos Culturais na Universidade de Birmingham, na Inglaterra, e após transferiu-se para a Open University (HALL, 2008). Proeminente crítico da cultura publicou vários títulos, entre os quais estão: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*; *Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais*; *Centralidade da Cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*; *A identidade Cultural na Pós-Modernidade e Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Um dado interessante é que, apesar da vasta produção bibliográfica e atuação, não há livros de sua autoria. O sociólogo esclareceu que quando escrevia não pensava em publicar, por isso produziu ensaios e não livros (COSTA; WORTMANN; SILVEIRA, 2014).

pulverizadas por informações em escala global, de modo a ramificar os indivíduos em diversas faces de identificação. Nesse contexto, Hall percebe a necessidade de avaliar “se existe uma ‘crise de identidade’, em que consiste essa crise e em que direção está indo” (HALL, 2005, p. 7, grifo do autor). Dado o ponto de partida dessa análise, e percorrendo a linha de raciocínio do sociólogo jamaicano, pode-se perceber que a sua preocupação maior não se situa na crise em si, mas em como lidarmos epistemologicamente com esse possível fenômeno. Para Hall, as mudanças ocorridas no mundo, ao longo dos tempos, marcaram sociedades, imprimindo novos valores (intercambiados) e, com isso, surgiram novas maneiras de se interpretarem culturas e compreenderem seus sujeitos (atores, transformadores, produtores e produtos).

Stuart Hall desenvolveu três concepções de identidade seguindo uma lógica cronológica, identificando primeiramente o sujeito (ainda masculino e individualista) que, por meio da razão, se estabelecia no mundo como único durante todo o processo de sua existência, dotado de coerência, autonomia e autenticidade, intitulado pelo autor de “sujeito do Iluminismo”. Outra concepção se referiu ao indivíduo no mundo moderno, em meio às interações, constituído a partir de referências do seu grupo social, que o influenciava e fornecia subsídios à sua conformação. A identidade derivava, então, da relação entre subjetividade (eu) e objetividade (estrutura social) originando o “sujeito sociológico”. As sucessivas transformações acabaram por fragmentar os sujeitos, colocando-os em contato com opções de identificação simultâneas, sem fixidez nem coerência, tornando a identidade algo volúvel e formando o “sujeito pós-moderno” (HALL, 2005, grifos meus).

Os três estágios de construção de identidade trazidos por Hall, em meu entendimento não são independentes e um não supera o outro, ao contrário, apesar de fazer parte de uma analogia temporal, estão interligados. Se referindo à identidade cultural, o autor sugere esse elo firmado pela tradição:

Trata-se é claro, de uma concepção fechada de "tribo", diáspora e pátria. Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta. Esse cordão umbilical é o que chamamos de "tradição", cujo teste é de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua "autenticidade". É claro, um mito - como todo potencial real de nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história (HALL, 2008, p. 29, grifos do autor).

As velhas identidades ou identidades fixas têm sido resgatadas em discursos conservadores - políticos e religiosos - no afã de tentativa de combate aos efeitos da

globalização, mas, em contrapartida, as manobras e investidas para esses fins se utilizam das mesmas ferramentas que esfacelam as identidades fixas, ou seja, dos meios de comunicação e das redes sociais, o que pode parecer paradoxal.

A ordem cronológica que Hall estabelece estipula marcos na passagem da modernidade para modernidade tardia, ou pós-modernidade, e enfatiza em que situação essas identidades ficam. Isto é, com as mudanças as sociedades sofrem as descontinuidades e os indivíduos, por conseguinte, ocupam diferentes posições enquanto sujeitos, o que ocasionaria a possível crise de identidade. O que podemos concluir é que de acordo com o contexto, um indivíduo permanecerá na dúvida sobre qual identidade assumir para desempenhar suas ações, haja vista que uma mesma situação possa congrega toda sua carga de identificação e, assim, divergir posicionamentos. De acordo com Hall, em eventos dessa natureza – “fragmentação ou pluralização de identidades” – indivíduos encontram-se “jogando o jogo das identidades” (HALL, 2005, PP. 18-19).

Stuart Hall fez um mapa conceitual (Marx, Freud, Saussure, Foucault e estudos sobre o feminismo) descrevendo as mudanças pelas quais passaram as noções de sujeito e identidade, pontuando vários descentramentos proporcionados pela modernidade. Todos esses avanços possibilitaram ao autor vislumbrar os efeitos da globalização nas identidades culturais nacionais, conceitos de maior referência, por sua veia cultural.

[...] as identidades nacionais não são coisas com as quais nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação* [...] a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da *idéia* da nação tal como representada em sua cultura nacional (HALL, 2005, PP. 48-49, grifos do autor).

Essas identidades são imaginadas e interpretadas, de acordo com o que fora determinado a partir da formação dos estados e de como esses pretendiam socializar e promover a imagem de seus membros. Estudos como o de Gordon Mathews (2002) sobre identidades culturais nacionais apontaram que em sociedades afluentes, muitos de seus membros não demonstram apreço a essas referências, mas que em determinado momento de um discurso essas identidades se tornam preponderantes e são enfatizadas.

A identidade nacional é representada como primordial – “está lá, na verdadeira natureza das coisas”, algumas vezes adormecida, mas sempre pronta para ser “acordada” de sua “longa, persistente e misteriosa sonolência”, para reassumir sua inquebrável existência (GELLNER, 1983 *apud* HALL, 2005, p. 53, grifos do autor).

Esses aspectos são perfeitamente experimentados, por exemplo, por pessoas que deixam o Brasil, não só por condições melhores de vida, mas por não se identificarem com a cultura e a política, porém promovem eventos como o “Brazilian Day in NY”, realizado há 32 anos, onde predominam sentimentos referentes à nacionalidade e patriotismo, muito fortes nos Estados Unidos. Esse deslocamento das identidades nacionais para qualquer parte do mundo se dá por meio da globalização, tratada por Hall como “um complexo de processos e forças de mudanças, [...] que atravessam fronteiras nacionais [...] tornando o mundo, em realidade e experiência, mais interconectado” (HALL, 2005, p. 67).

A globalização comprimiu a relação entre espaço e tempo, criou sistemas de identificação partilhados, intensificou o consumo de culturas entre sujeitos de nações diferentes e forneceu condições de resgates, como o caso das identidades africanistas. Assim, algumas identidades permanecem em um plano de abstração, desvinculadas de suas origens, de suas tradições e de suas histórias, mesmo estando ao alcance de quem as quiser consumir e usufruir, em meio a um tensionamento entre o global e o local (HALL, 2005). Além disso, a globalização promove, de forma assimétrica, a ocidentalização em detrimento de identidades locais, congregando culturas mundiais (arte, culinária, moda) em grandes centros localizados estrategicamente no mundo.

Esse cenário proposto pela globalização faz com que novas culturas surjam a partir do hibridismo e do sincretismo, dois pontos abordados por Hall, que considero importantíssimos, inerentes ao meu objeto de estudo. O autor salienta uma via de mão dupla sobre a fusão e/ou justaposição de culturas, ora como “fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia” ora exaltando “custos e perigos”, frente ao relativismo implicado e “dupla consciência” (HALL, 2005, p. 91). A partir dessas constatações podemos inferir que se trata de um processo dialético entre culturas que se encontram em um campo de relações assimétricas. Em síntese, a nova forma cultural estará submetida às condições da matriz cultural do campo onde surgira. Em resposta, há movimentos purificatórios de identidades, que visam restabelecer a coesão, por meio de um retorno ao que reza a tradição (lendas, mitos) como forma de combate ao hibridismo e à diversidade de referências de identificação. “A reafirmação de ‘raízes’ culturais e o retorno à ortodoxia” (HALL, 2005, p. 95, grifo do autor) são identificadas nos movimentos de (re) africanização do candomblé no Brasil, iniciados com um manifesto de mães de santo contra o sincretismo religioso.

A apreensão de Stuart Hall sobre o momento crítico em que se encontram as identidades – modernidade, pós-modernidade, globalização - nos leva a pensar em uma temática que merece oxigenação contínua de ideias e engajamento científico, para que, em

meio às constantes mudanças sociais, não nos encontremos engessados em paradigmas, buscando, cada vez mais, metodologias que deem conta da diversidade cultural, e suas especificidades, que conforma indivíduos em sujeitos dispostos a elegerem sistemas de identificação. Hall deixou claro que vivemos em um mundo de representações, sendo necessária sua compreensão por esse mesmo olhar, pois só assim poderemos recusar as tentativas de encontrar verdades absolutas para as identidades e/ou processos identificadores, para o autor, nada fixos, compostos por olhares dessemelhantes e de acordo com distintos tempos e espaços.

7.4.4- Barth e Oliveira. As identidades e suas fronteiras.

Após as abordagens sociológicas acerca das noções de identidade frente às mudanças sociais através dos tempos, trarei as concepções antropológicas de identidades étnicas, com base na clássica produção de Fredrik Barth²², ilustre antropólogo social, e muito requisitado para a discussão do tema, que desenvolveu o conceito de “fronteira étnica” – *ethnic boundary* – verificando que é mediante as relações sociais entre grupamentos de culturas diferentes, que os atores envolvidos se identificam e, por consequência, são identificados, tendo a convicção em relação a sua identidade.

O debate central de Barth recai como crítica a estudos antropológicos de natureza totalizantes em relação a grupamentos humanos e suas diferentes culturas, sendo para esses estudos apenas variações de modos de vida, sem averiguar efetivamente o que determinava essas variações.

Antropólogos sociais evitaram amplamente estes problemas, usando um conceito de “sociedade” altamente abstrato para representar o sistema social englobante dentro do qual grupos e unidades concretas menores podem ser analisados. Contudo, tal procedimento deixa intactas as fronteiras e as características empíricas de grupos étnicos e as importantes questões que são levantadas por tal investigação (BARTH, 1998, p. 188, grifo do autor).

²² Thomas Fredrik Weybye Barth foi um conceituado, e muito mencionado, antropólogo social que se destacou na segunda metade do século XX. Sua obra se caracteriza por ter combinado teoria, empiria e inovação teórica a partir da etnografia em escrita fluente e rica. Fazem parte de sua bibliografia *Political Leadership Among Swat Pathans* (1959), clássico da Antropologia Política, *Models of Social Organization* (1966), uma reflexão de cunho mais teórico, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* (1969), um dos textos mais citados de todos os tempos e *Ritual and Knowledge Among the Baktaman of New Guinea* (1975) (SILVA, 2017).

A pertinência desse argumento científico retrata a forma como os indígenas são reconhecidos (ou não) pela maioria do povo brasileiro, isto é, sem especificidades, sem características próprias a cada etnia e, conseqüentemente, relegados à mesma situação de precariedade e abandono por parte do Estado e sociedade em geral. Por mais isolados ou próximos que esses grupamentos indígenas possam estar é tendencioso nos atermos a características físicas e a outros aspectos unificadores, como os sistemas de habitação e as formas de subsistência.

Outra exemplificação, mais pertinente para este estudo, foi o que decorreu com a população de povos africanos escravizados no Brasil, de diversas etnias, encerrados em rasas classificações como bantos e nagôs, tornando suas especificidades como subcategorias ignoradas estrategicamente. Os estudos antropológicos sobre as populações negras no Brasil, pós-escravatura, nesse sentido (étnico), só foram possíveis por meio das investigações acerca da religiosidade, onde as características de identidade, quase aniquiladas, se fizeram presentes. A reestruturação da crença e suas diferentes formas de praticá-las asseguraram a percepção de fronteiras étnicas.

Para Barth, essas fronteiras são, muitas vezes, sutis e persistem, justamente, pelo contato entre os grupamentos, e não pelo isolamento.

[...] as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, freqüentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos (BARTH, 1998, p. 188).

Levando em consideração a questão das interações frente à imobilidade, na averiguação das fronteiras étnicas, Barth sinaliza o que seria óbvio na realização de um trabalho científico, isto é, boa base teórica e boa empiria. Mas acrescenta ao óbvio o que considerava o diferencial ao se investigar grupos étnicos: a) que partiriam dos atores envolvidos as propostas de sistemas de identificação, como formas de organização social; b) que as análises se debruçassem nas especificidades, não em generalizações, envolvidas na conservação desses grupos; c) que o foco das investigações se deslocasse da origem das diferenças para os limites que as demarcavam, bem como as mantinham em evidência (BARTH, 1998). As diretrizes traçadas por Barth nos permitem pensar melhor as questões relativas a identidades étnicas e como essas também são afetadas pelas transformações com o

passar dos tempos. Isto é, quanto mais o mundo se desenvolve, mais as sociedades interagem e mais se evidenciam fronteiras.

Nesse contexto de dinâmicas mudanças, Barth afirma que, continuamente, a etnicidade é reivindicada para que identidades sejam evidenciadas, e isso se dá por meio das relações estabelecidas entre grupamentos sociais que sustentam as divisões étnicas. Para o autor, uma identidade étnica abarca elementos basilares que ocasionam a atração ou a repulsa entre os povos. Tais elementos promovem sentimentos mútuos de pertença, fazendo com que indivíduos se identifiquem como análogos coligados por ações e discursos comuns, buscando evidenciar aspectos que os diferenciem de outros indivíduos ou grupos. Assim se estabelecem os limites (simbólicos ou não) entre o que se identificam como “nós” e os “outros”. Pode-se definir grupo étnico como uma população que:

1 perpetua-se biologicamente de modo amplo, 2 compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais, 3 constitui um campo de comunicação e de interação, 4 possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo (NARROL, 1964 *apud* BARTH, 1998, pp. 189-190).

Ou, ainda:

[...] um grupo que se percebe como unido por um conjunto de tradições de que os seus vizinhos não compartilham e cujos membros utilizam subjetivamente de maneira simbólica ou emblemática aspectos de sua cultura, de modo a se diferenciar dos outros grupos (DE VOS *apud* POTINGNAT; STREIFF-FERRT, 1998, p. 83).

Barth não descarta os conceitos desenvolvidos, mas evidencia que da forma como foram concebidas as noções de grupo étnico parecia tratar de “um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizado numa sociedade que podemos (...) descrevê-la como uma ilha” (BARTH, 1998, p. 190). Dessa forma, o aspecto mais importante de sua indagação fora desmerecido, ou seja, as interações entre esses grupos e as fronteiras estabelecidas como decorrência desse contato. Além disso, esse mesmo processo permite a autoidentificação dos indivíduos, enquanto membros de determinado grupo, para assim assumirem, consciente e subjetivamente, seus atributos (características físicas, políticas, sexuais, de gênero, etc.) necessários a conformarem as linhas divisórias, tidas como a verdade absoluta reprodutora da autodefinição, necessária à efetivação do grupo étnico.

Definido grupo étnico, retornemos às mudanças sociais e seus possíveis efeitos sobre essas identidades. Identidade étnica corresponde à vinculação primordial, pois o termo etnia

engloba “características culturais - língua, religião, costume, tradições, sentimentos de ‘lugar’ – partilhadas por um povo” (HALL, 2005, p. 62, grifo do autor). Estudos têm comprovado que grupos étnicos têm oferecido certa resistência ao que se passa na pós-modernidade, logo, identidades étnicas surgem ou ressurgem “como uma força poderosa no mundo de hoje, uma contraforça à identidade nacional” (MATHEWS, 2002, p. 32). No entanto, o que gostaria de salientar aqui seria como identidades étnicas se comportam diante da globalização, mesmo que, de acordo com Mathews, essas surjam ou ressurjam como resposta ao declínio de outras identidades. Obviamente há que se considerar a possibilidade de mecanismos de variação, por parte dos grupos que enaltecem sua etnicidade.

De acordo com Poutignat e Streiff-fenart, as fronteiras étnicas não, necessariamente, oferecem barreiras fixas e são mais ou menos estáveis entre os diferentes grupos. Logo, com o passar dos tempos elas "podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer. Elas podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas. [...] Elas nunca são oclusivas, e sim mais ou menos fluídas, moventes e permeáveis" (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 154). Sobre essas possíveis variações, Barth considera que as fronteiras étnicas emergem e persistem de acordo com as situações em questão, podendo, inclusive, dissolverem-se ou tornarem-se ausentes. Isso é perceptível quando grupos étnicos assimilam novos membros que assumirão a identidade, onde, conseqüentemente, algumas características estarão mais fortes nos membros de origem do que nos novatos. Outro exemplo trazido pelo autor é quando diferentes constelações de um grupo étnico se formam pelo mundo:

[...] os indivíduos empregam *realmente* denominações étnicas e que em muitas partes do mundo ocorrem diferenças realmente espetaculares pelas quais modos de comportamento se reagrupam em constelações, de tal maneira que os atores tendam a cair nessas categorias em termos de seu comportamento objetivo (BARTH, 1998, p. 215, grifo do autor).

É possível deduzir que as identidades reivindicadas por grupos étnicos estão suscetíveis às mudanças, e esses estrategicamente promovem a manutenção de suas fronteiras de modo a promover a perpetuação do grupo. Essa disposição à variação é demonstrada pela adequação - discursiva e/ou comportamental - frente às diversas interações - também cambiantes - às quais estejam sujeitos. Barth enfatiza que alguns elementos de diferenciação entre grupos étnicos, como alguns traços culturais mutáveis, teriam que permanecer não tão evidentes para efeitos de investigação. Teríamos que nos focar nos “fatores socialmente relevantes” que “tornam-se próprios para diagnosticar a pertença” (BARTH, 1998, p. 195). Esses fatores são os que promovem a organização social desses grupos, o que permanece no

consenso de seus membros como fronteira étnica e que viabiliza as devidas diferenciações para efeitos de interações sociais.

Considerando as relações interétnicas como um fenômeno atual e comum, propiciado pela modernização dos transportes, Roberto Cardoso de Oliveira²³, antropólogo e indigenista, criou o conceito de “identidade contrastiva”, com base nos estudos de Fredrik Barth. O início de seu raciocínio compreende a diferenciação entre identidade e identificação, pautado pelas noções psicanalíticas, na figura de Erikson (1968), responsável por desenvolver o tema com mais intensidade, buscando sentido para identidade tanto no cerne do indivíduo quanto na cultura, que o configura em dado grupo humano, em um processo que desencadearia a formação de uma identidade proveniente de duas, isto é, a pessoal (individual) e a social (coletiva). Oliveira (2003) situa a identificação na formação das identidades coletivas e/ou sociais, referindo-se às identidades étnicas. Nesse sentido a identificação corresponderia a um mecanismo fundamental no processo de formação da identidade por indivíduos ou grupos, nas diversas situações concretas possíveis. É importante frisar que as duas dimensões da identidade correspondem a mecanismos de identificação de diferentes esferas, porém não dissociadas, podendo ser analisados tanto pela antropologia quanto pela sociologia, ao considerarmos a identidade étnica uma face da identidade social.

Os processos de identificação são contínuos e pressupõem a noção de grupo, onde se encontram imbricadas identidades pessoal e social, em meio a reflexões e discursos relativos a interesses dos envolvidos, ou seja, nas interações sociais de onde provêm as identidades sujeitas a códigos de categorização que dão suporte às relações. Segundo Oliveira, esse é o panorama onde se estabelecem as relações interétnicas, onde a percepção de códigos de categorização se dá pela oposição e pelo contraste dos significados envolvidos na interação. O autor, então, nos apresenta a noção de identidade contrastiva:

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

²³ Antropólogo nascido em São Paulo (1928), indigenista e etnólogo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi fundador do Programa de Pós-graduação do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e da Universidade de Brasília, membro honorário do Real Instituto de Antropologia da Grã Bretanha e Irlanda, Doutor Honoris Causa da UFRJ e Doutor Honoris Causa pela UnB. Sua obra está composta por 12 livros publicados no Brasil e no exterior, dentre as quais se destacam "Identidade, etnia e estrutura social" e "Sociologia do Brasil Indígena". Como indigenista, estudou os Terena (1955) em seu primeiro trabalho de campo, resultando na obra "Processo de Assimilação dos Terena". Além disso, trabalhou os conceitos de aculturação - com base no marxismo e na noção de “fricção interétnica” - na interação entre índios e brancos. O antropólogo demonstrou a assimilação de outras culturas pelos índios, mostrando ser a etnia tão densa e real quanto a classe social. Roberto Cardoso de Oliveira faleceu no dia 21 de junho de 2006 (CANAL CIÊNCIA, 2017).

de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo que se defrontam. É uma identidade que surge como oposição. Ela não se afirma isoladamente (OLIVEIRA, 2003, p. 120).

Como averiguado por Barth, a identidade étnica se evidencia por meio do contato e das interações resultantes entre grupamentos humanos, não do isolamento e das condições culturais que os conformam. Consequentemente, se dão as percepções das características distintivas entre esses grupos, evocando o etnocentrismo como forma de contestação. Oliveira pontuou ser esse processo a “comprovação empírica da emergência da identidade étnica em seu estado mais ‘primitivo’” (2003, p. 120, grifo do autor), onde há o julgamento do “outro” e não somente de seus valores; onde a situação e a consciência nos tornam pessoas, não simplesmente indivíduos; onde ocorre a fricção interétnica, tido por Oliveira como “uma maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições – expressas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes) – entre si existentes” (OLIVEIRA, 2003, p. 120).

A noção de “fricção interétnica” foi percebida e/ou desenvolvida por meio de análises em processos de aculturação no contato entre unidades étnicas – índios versus índios; índios versus brancos - tendo como principal foco a própria conscientização dos atores sobre a situação de contato. As relações aparecem simétrica e assimetricamente, resultando na justaposição cultural de formas hierárquicas, porém, especificamente nas situações de contato interétnico entre índios e brancos, se verificou certa proeminência relativa a contextos coloniais, onde estão intrínsecos sentimentos de sujeição e dominação, correspondendo “às relações que tem lugar no âmbito de uma ‘estrutura de classes’” (OLIVEIRA, 2003, p. 131, grifo do autor). Situações de contatos interétnicos desse gênero fizeram parte da história da colonização árabe a nações africanas, que tiveram a religião tradicional influenciada pelo islamismo, facilitada pela crença em um deus supremo único. Não obstante, traços culturais do Islã são facilmente identificados nas religiões de matriz africana como as vestes – turbantes, roupas largas e longas masculinas – e algumas formas de prostração ao solo. Outro exemplo pertinente está na sobreposição cultural e religiosa de nagôs sobre bantos nos candomblés brasileiros, não resultante, diretamente, de contatos interétnicos e reforçada paulatinamente com o auxílio de pesquisadores, razão pela qual atualmente a etnicidade se evidencia na reivindicação de uma identidade banta genuína.

A etnicidade na abordagem de Oliveira (2000) contempla situações de contato interétnico de grupos minoritários para com sociedades que os acolhem, bem como situações menos complexas de interações de grupos culturais em âmbitos coletivos comuns. Ambas

levam em consideração uma formação social – organização – e a interação, apreendidas pelo autor em estudos sobre interações sociais proporcionadas pela emigração de pessoas e a consequente formação de grupos étnicos nas nações de destino.

[...] no mundo moderno, a observação desses grupos oferece uma oportunidade privilegiada para o estudo daquelas formas de interação onde a articulação entre a identidade, a etnicidade e a nacionalidade se impõem como um foco de inegável valor estratégico para uma investigação que se pretenda capaz de elucidar os mecanismos de identificação pelos outros, tanto quanto os de auto-identificação, não obstante esta ser reflexo daquela (OLIVEIRA, 2000, pp. 8-9).

As diversas modalidades de interações sociais, pelo mundo e com o advento das transformações na pós-modernidade, estão propiciando a etnização de identidades nacionais, como mecanismo de identificação. Isso se dá tanto por parte de populações que emigram para outras nações, como pelas populações que as hospedam. Porém, em alguns casos analisados por Oliveira, há supostamente uma crise de identidades, haja vista que o grupo étnico imigrante exalta sua identidade, ao mesmo tempo em que é classificado, muitas vezes, em desacordo com o que pretende atestar. Esse é o caso de brasileiros reconhecidos como hispânicos nos Estados Unidos, apresentado pelo autor como um dos possíveis (des) caminhos evidenciados ao analisarmos a complexidade que envolve a noção de identidade na atualidade (OLIVEIRA, 2000).

7.5- A (RE) AFRICANIZAÇÃO DO CANDOMBLÉ: UM RETORNO À ÁFRICA ANCESTRAL?

Tomando como cenário as transformações sociais em meio à modernidade e/ou pós-modernidade, bem como a globalização, tratadas anteriormente, neste ponto do texto procurarei dar foco aos resgates de conhecimentos ancestrais africanos, à dessincretização do candomblé e, conseqüentemente, aos reflexos sobre as interações sociais decorrentes, no anseio de construção e/ou afirmação de identidades almeçadas como sendo genuinamente africanas. Os estudos desenvolvidos por sociólogos e antropólogos, relativamente atuais, perceberam nessas ações etapas que configuraram o que temos hoje como noção de (re) africanização do candomblé. Os dados apreendidos, majoritariamente sobre a tradição nagô, fazem menção aos primeiros movimentos de retorno à África, por negras e negros alforriados, com o intuito de aprimorar e purificar o culto às divindades negras reestruturado em solo brasileiro.

Vagner Gonçalves da Silva (1995), autor de *Orixás da Metrópole*, dedicou algumas das últimas páginas de sua obra para refletir sobre os ritos (re) africanizados, principalmente em São Paulo, enfatizando não ser um fenômeno hodierno:

A busca, na África, de “pedaços” da tradição que são considerados perdidos ou esquecidos não é, entretanto, fenômeno recente. O processo de reafricanização faz parte da história do candomblé onde são recorrentes as menções às viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes, depois de emancipados, às suas terras de origem, das quais retornam trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar seus terreiros (SILVA, 1995, p. 273, grifo do autor).

A retomada histórica de Silva remonta à organização de terreiros famosos e conceituados de Salvador/BA como a Casa Branca do Engenho Velho e o “Ilê Axé Opô Afonjá”. Ambos foram reforçados a partir das influências de ilustres africanos trazidos ao Brasil por membros desses candomblés, com o intuito de restituir às práticas rituais elementos genuínos do culto às divindades yorubanas, de modo a agregar conhecimentos e saberes negros deixados para trás na travessia do Atlântico, valorizando e dando mais originalidade à liturgia desenvolvida pelas sacerdotisas da época. É importante salientar que nesse processo de elaboração, isto é, incremento a partir de elementos originais africanos, estava intrínseco um sentimento de afirmação de uma identidade, haja vista que o candomblé resultou da reinterpretção e reformulação da cosmovisão de etnias africanas em solo brasileiro.

A reestruturação da religiosidade africana no Brasil se deu de forma tolhida em uma sociedade com fortes marcas valorativas da religião católica, que a relegaram subalternidade em meio a perseguições, proibições, racismo e preconceito, resultando em práticas sincréticas. O sincretismo visto a partir desse contexto, não seria simplesmente um produto de misturas de elementos religiosos, mas sim resultante dos contatos de grupamentos humanos, como bem aborda Sanchis, ser uma:

[...] tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Ou ainda o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não (SANCHIS, 1994, p. 7).

O argumento de Sanchis reforça a importância das interações sociais, enquanto fenômenos necessários a efetivação de experimentos ao mantermos contato com o “outro”, seja para a reafirmação de superioridade de nossa identidade, seja para desencadear mudanças e/ou transformações essenciais à sua sobrevivência. Assim o fizeram mulheres e homens

escravizados ao admitirem semelhanças entre as divindades do panteão africano e os santos da igreja católica. Além disso, percebe-se o sincretismo ao nos depararmos com homologias entre as práticas litúrgicas dos candomblés nagôs em relação aos bantos, do mesmo modo em que verificamos paralelismos entre os Orixás e os “Minkisi”. Não se tratam unicamente de coincidências, mas de relações assimétricas e justaposições culturais, que descortinam a possibilidade de convivências de universos distintos – mesmo que não contraditórios – e também de “reivindicações de ‘pureza’ e ‘autenticidade’ da parte de grupos” (SANCHIS, 1994, PP. 7-8, grifos do autor).

Para Silva, a busca por autenticidade assume um papel de transformação gradual, de acordo com período, lugar em que ocorre e levando-se em conta a tradição em questão. O que podemos afirmar é que os significados atribuídos aos primeiros processos de resgate registrados na história do candomblé não correspondem aos que os precederam e, principalmente, aos que ocorrem na atualidade. Em decorrência da politização do então chamado “povo do santo”, lideranças à frente dos terreiros mais tradicionais encontraram na supressão de práticas sincréticas uma forma de promover a autonomia de sua crença, afastando todo e qualquer significado relativo a congruências ideológicas entre dogmas da igreja católica e influências ameríndias, que na cosmovisão africanista não teriam sentido algum. Assim sendo, as mudanças sociais advindas desses movimentos foram de encontro à fricção cultural, objetivando apagar traços de dominação em nome do surgimento de uma “África aqui em seu estado ‘puro’ tal qual teria sido trazida pelos escravos no passado” (SILVA, 1995, p. 277, grifo do autor).

A África “pura” que atravessou o Atlântico com negras e negros escravizados, já não corresponde à África pura que ficou para além-mar. Atestar descendência para angariar prestígio nos rituais e dessincretizar o candomblé tornam-se ações independentes no processo de (re) africanização, todavia ambas as ações modificaram tradições em nome de sua purificação. Na primeira situação verifica-se uma complementação da tradição recriada no Brasil, com o objetivo de diferenciar as práticas litúrgicas entre os terreiros, baseado no culto ancestral genuíno; na segunda, elementos de outras culturas são subtraídos, evocando o etnocentrismo como argumento central, tornando o culto mais coerente, longe de paralelismos, e eliminando a conotação de dominação pelo colonizador. Tanto a constatação de uma linhagem africana genuína (por meio dos ritos) como a eliminação dos elementos sincréticos forneceram ao candomblé mais autenticidade e importância no mundo moderno, atraindo uma clientela interessada por mais encadeamento lógico – teológico e filosófico - no que diz respeito às tradições candomblecistas (SILVA, 1995).

Essa clientela mais exigente, abastada e, conseqüentemente, dotada de erudição vem aderindo ao culto de matriz africana atraída pela publicização do candomblé, onde pesquisadores apontaram ser ao sudeste do Brasil (região de classes sociais mais favorecidas), onde os movimentos de (re) africanização tomaram vultosidade, tornando as viagens de religiosos ao continente africano frequentes e "hoje, em São Paulo, o candomblé deixou de ser uma religião de negros para transformar-se em religião universal" (LÉPINE, 2002, p.173). Ainda, de acordo com Silva (1995) e Lépine (2002), essa parcela de adeptos faz parte da quarta fase do desenvolvimento do candomblé em São Paulo, isto é, o candomblé Ketu "africanizado" tido como evoluído no competitivo campo religioso paulista, sendo que a primeira fase correspondeu à vinda do candomblé Angola, que na atualidade também figura nos movimentos de (re) africanização.

Levando-se em conta os movimentos de (re) africanização de São Paulo enquanto tendência, se torna de suma importância ressaltar as mudanças nas relações entre casas matrizes e seus descendentes, no que diz respeito às tradições, como bem analisa Silva:

[...] em São Paulo, onde o processo de reafricanização vem se mostrando como uma tendência crescente, esse processo resulta também da tentativa de redirecionar o campo de influência do modelo baiano de culto, em prol do modelo africano. Esse redirecionamento surge, ao que parece, a partir da percepção de que na luta pela tradição o candomblé de São Paulo encontra-se em desvantagem, uma vez que mesmo dessincretizando-se ele não poderá referir-se às suas próprias raízes locais para legitimar suas práticas rituais no seu "mito de origem". Ele sempre, nesse caso, deverá referir-se às suas origens históricas recentes: Bahia, Recife, Rio de Janeiro, etc. (SILVA, 1995, p. 280).

Essas idas à África (participação em congressos, visitas a templos de divindades, recebimento de obrigações e de títulos honoríficos) têm estreitado os adeptos, majoritariamente sacerdotes, de uma África de raízes míticas, ao mesmo tempo em que os afasta de suas raízes históricas, ou seja, dos terreiros originários. Todavia, essa África mítica está para um acesso mais abrangente, "compartilhada, a princípio, por brancos de origem europeia, de todas as classes sociais e escolaridades, o que pode resultar em diferentes 'apropriações' desta África" (SILVA, 1995, p. 281, grifo do autor). Além disso, as vertiginosas e intensas mudanças do mundo moderno e as respectivas adaptações do modo de vida nas sociedades complexas contribuíram para que a passagem de conhecimento tradicional dos candomblés brasileiros (morosidade nos ensinamentos, segredos excessivos e tradição oral) fosse preterida em favor desses "atalhos" dispendiosos, mas com retornos acelerados.

Em seus estudos sobre a (re) africanização do candomblé, Lépine (2002) pondera as dificuldades encontradas por sacerdotes paulistanos em suas relações com os próprios iniciadores, revelando que as condições dispostas (tempo e espaço) fragmentam a transmissão dos saberes ancestrais negros. Assim, na opinião de alguns adeptos, fica para trás o conhecimento tradicional dos antigos, que partem sem repassá-lo por questões de poder. Esse seria um dos motivos apresentados pela autora para os movimentos de (re) africanização em São Paulo, por meio dos quais sacerdotes se intelectualizaram, sem a pretensão de tornarem-se africanos ou negros.

Justificando, igualmente, a precariedade na passagem de conhecimento, Melo (2008) menciona os registros por escrito, comparando os cadernos de sacerdotes (sagrado) aos relatos etnográficos de livros científicos (profano) em contraposição à tradição oral, como uma das soluções dispostas pela (re) africanização. Ademais, segundo o autor, quando as idas às fontes africanas não suprem por total as interrogações, é por meio da “literatura etnográfica que os sacerdotes buscam referências sobre a cosmovisão africana” (MELO, 2008, p. 174). Logo, Melo concluiu haver um leque de possibilidades para se proceder com a (re) africanização do candomblé, de acordo com as necessidades de cada sacerdote, seja pela estética (indumentárias), pelo ritual (elementos litúrgicos), pela linguagem (cânticos e rezas), inserindo-os no aprimoramento da tradição africanista ou extirpando-os quando esses elementos pertencerem a culturas paralelas.

Renato Botão (2008), que propõe utilização dos parênteses na grafia do termo “(re) africanização”, considera que a busca pela essência africana por sacerdotisas e sacerdotes do candomblé corresponde ao ato de africanizar os ritos de um culto brasileiro de matriz africana. Por isso concordo com o autor, por perceber que a religiosidade aqui recriada, por negras e negros oriundos de África (e seus descendentes), só foi possível por meio de adequações geográficas e ambientais, bem como de sujeições cultural e social, mesmo que preservando aspectos considerados originais. Outra importante constatação do autor foi considerar que assim como o candomblé está para todos, os movimentos necessários à sua (re) africanização, por sua vez, têm acesso restrito a pessoas em condições de despender de verba (as viagens são caras e é necessário o domínio de idiomas estrangeiros para a comunicação com os detentores do conhecimento sobre as religiões africanas), de tempo (os períodos das viagens não comportam todo o tempo de aprendizado sendo necessário retornar) e de constância (após o longo aprendizado será necessário repassar o conhecimento aos seguidores), configurando práticas para poucos e não sendo fáceis de manter (BOTÃO, 2008). Botão também assinala que surgem outras modalidades de relações entre os terreiros descendentes (São Paulo) e seus

predecessores (Bahia), onde sacerdotes paulistanos rumam ao continente negro em busca de conhecimento, propondo diálogos baseados em resgates para com as casas matrizes.

Reginaldo Prandi (1991), conceituado sociólogo da religião, considera que (re) africanização é um processo que se situa no âmbito da intelectualização das religiões de matriz africana, quase que exclusivamente, e traz duas considerações pertinentes: primeiro, o autor vislumbra a anulação de cultos não-africanos, mencionando a vulnerabilidade da adoração aos caboclos (genuinamente brasileira), bem como a superação de uma identidade religiosa construída em torno da imagem e trajetória de vida do afrodescendente (baiano) marginalizado e ignorante, em prol do aparecimento do sacerdote branco, abastado e intelectual, na sociedade metropolitana. Segundo, o sociólogo considera (re) africanização um processo de bricolagem, isto é, uma montagem e/ou combinação de elementos originais vistos como um "espectro de possibilidades religiosas" (1991, p.119), enquanto atrativos de um mercado cultural de bens e serviços específicos à sociedade moderna.

Os dois pontos levantados na análise de Prandi, que dizem respeito ao propósito e a possíveis consequências do processo de (re) africanização, apesar de me parecerem radicais se elevados a um grau de generalizações, são perfeitamente plausíveis e corroboram o que elucida Lépine (2009), sobre não poder ser explicado suficientemente sem pensarmos o contexto em que se encontra inserido. Isto é, de transformações intensas que impulsionam interações sociais, em âmbito global, que extrapolam a relação tempo e espaço, configurando as sociedades atuais.

8- APREENSÕES SOBRE IDENTIDADE DO “POVO DO SANTO” NO CANDOMBLÉ DE MATRIZ KONGO E ANGOLA.

Vimos anteriormente como renomados teóricos contemporâneos das Ciências Sociais desenvolveram suas noções de identidade, no contexto das transformações sociais, em um mundo absorvido por incessantes mudanças, concluindo ser um tema de alta complexidade analítica. A construção de identidades seria diretamente afetada pelas implicações da pós-modernidade ou modernidade tardia, como a dissociação da relação entre o tempo e o espaço, o deslocamento do indivíduo da esfera local para a global (consumo e cultura) e as relações sociais entre grupamentos sociais que evocam sua etnicidade. Além disso, foram apresentados estudos sobre a (re) africanização do candomblé, um fenômeno que, paulatinamente, vem ganhando proporções na afirmação de identidades étnicas, principalmente no sudeste do país.

Nesse capítulo serão analisadas as experiências de campo, concentradas no estado de São Paulo – cidades da região metropolitana e capital. Para isso será lançado um olhar socioantropológico e sistemático considerando as produções teóricas apresentadas, partindo-se de uma breve contextualização sobre o recorte no vasto campo de investigação sobre o candomblé.

8.1- POR QUE (EM) SÃO PAULO?

É considerável a incidência de pesquisas no mundo hodierno sobre candomblé em São Paulo, o que foi possível constatar a partir da revisão bibliográfica sobre o universo de temas relacionados. De acordo com as averiguações, a região sudeste configurou um cenário de grandes possibilidades de reestruturação da religiosidade afro-baiana por meio do incremento do conhecimento considerado velado a uma parcela de adeptos considerada dissidente das casas tradicionais, isto é, a origem dos candomblés.

O estudo de Vagner Gonçalves da Silva, com interesse em analisar “o processo de formação, interlocução e transformação do candomblé paulista” (1995, p. 293) retrata fielmente esse fenômeno. Tendo como ponto de partida a reinvenção dos terreiros, Silva verificou o surgimento de novas linhagens, os rearranjos rituais e suas negociações, a readaptação na utilização dos recursos urbanos e a oralidade registrada pela intelectualidade. Todos esses indícios promoveram a publicização do candomblé e o tornaram universal, sob os estímulos da rapidez com que ocorreram os processos de urbanização e industrialização no

estado mais populoso do país, refletindo diretamente nas configurações de vida (social, cultural e religiosa) de seus habitantes.

Para Reginaldo Prandi (1991), a universalidade do candomblé paulista se deu quando essa religião se distanciou de suas origens étnicas e sua cosmovisão foi ampliada de forma a abarcar o imediatismo do mundo pós-moderno. As possibilidades de interpretações de mundo, com base nas relações comerciais com o sagrado, não seriam de caráter duradouro, principalmente para membros de classe média (branca), que experimentam o arcabouço de códigos dispostos pelo culto (não mais negro) às divindades negras, de acordo com suas convicções, necessidades e subjetividades. A constatação de Prandi vai além e situa o candomblé em uma posição estratégica frente a uma sociedade “hedonista e narcisista” (p. 214), que aceita o adepto como é, o colocando como importante parte constituinte do cosmo. Nesse contexto, o autor enfatiza a presença significativa de homossexuais nos candomblés e a possibilidade desse público exercer sua personalidade e liberdade de expressão sem ser visado, aludindo à sua grande concentração nas grandes cidades.

Essas constatações, dentre outras causas relativas ao mercado litúrgico²⁴, me auxiliaram na definição de São Paulo como campo (subcampo) de minha investigação, mas também por concentrar os principais movimentos de (re) africanização do candomblé desde a década de 80, onde é notória a luta do “povo do santo” pelo reconhecimento de suas identidades. Os esforços para vencer as dificuldades em torno de reconhecimento de legitimidade, do então conhecido “povo do santo”, se dão desde que mães de santo da Bahia iniciaram seus resgates por tradições africanas nos anos 30, bem como nos combates ao sincretismo, resultando nos movimentos de (re) africanização do candomblé nos anos 80, que se intensificaram em São Paulo partindo dos candomblecistas nagôs, estendendo-se aos bantos gradativamente.

8.2- SOBRE O ENCONTRO EM TAUBATÉ.

O I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade” surgiu como uma grande oportunidade corroborando ser São Paulo um campo profícuo para averiguações sobre

²⁴ Em viagem a Salvador/BA, no mês de abril de 2016, fui dois dias consecutivos à feira de São Joaquim, indicada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para se tornar patrimônio cultural e imaterial do país, para fazer compras e conversar com adeptos dos candomblés baianos. No ensejo, relatos de proprietários de algumas bancas foram reveladores, informando que anteriormente a entrada de produtos importados da África (muito utilizados nos rituais como noz de cola, palha da costa, búzios, limo da costa, sabão da costa, colares, etc.) era via Salvador, mas que estavam muito mais caros na atualidade por sua distribuição em território nacional, a partir de São Paulo.

os diversos temas que envolvem a religiosidade afro-brasileira, principalmente no que tange à sua reestruturação com o passar dos tempos. A proposta ambiciosa de se trazer para um debate a identidade banta, tratada como “angoleira”, veio a confirmar o quão complexo e diverso é o objeto. Sem proposições, o evento suscitou a emergência de realização de novos encontros em níveis micro para depois macrossocial, embora a intenção original abrangesse um âmbito global. Doravante, de acordo com o que alguns participantes trouxeram informalmente em tons de avaliação, há a expectativa de maior adesão à causa, por parte do “povo do santo”, para que essa pauta, a identidade, seja exaustivamente discutida de modo a sanar os diversos questionamentos surgidos, que pairaram como abstrações.

Antes de versar sobre essas questões, vejamos alguns pontos relativos a sistemas de códigos compartilhados pelos adeptos dos candomblés bantos, que, apesar de não terem sido abordados nos debates, permanecem como valores intrínsecos das religiões de matriz africana. Detalhes sobre cores e estamparias, presentes na decoração do local e nas indumentárias, figuraram em falas esparsas dentre o público presente, mas não surtiram efeito enquanto reflexões sobre o seu papel (significado) simbólico.

Os candomblés bantos têm como marcas a simplicidade e a utilização dos padrões florais e listrados em cores vivas nos tecidos que compõem, principalmente, os trajes de baiana das mulheres iniciadas (saia e pano da costa), as vestes das divindades, os laços que ornamentam locais e objetos sagrados, como os “jingoma”, atabaques, tudo muito evidente no encontro. Mas houve também adeptos masculinos que trajavam “caftan”, túnica larga utilizada na África por povos islamizados, acompanhada de seus “filá”, quepes, de origem nigeriana, bem como mulheres com vestuários típicos africanos, em tecidos brilhosos e luxuosos, mais frequentes entre os adeptos dos candomblés nagôs.

As cores, como códigos simbólicos, predominam nos fios de contas, colares que identificam as divindades e também os graus hierárquicos, por tempo de iniciação, de acordo com o modelo, sendo confeccionados, mormente, com miçangas nos cultos de matriz Kongo e Angola. Os adeptos dos candomblés nagôs, além dos colares de miçangas portam os fios africanos (“lágídigba”, “monjoló”, “bràjá”, corais, âmbar), que, igualmente, compuseram as indumentárias de alguns participantes.

Outro elemento de forte identificação do “povo do santo” dos candomblés bantos é a “djina”, nome ritual, presente nas credenciais do evento, acompanhado dos devidos “ntanda”, cargos, e locais de procedência. Nesse sentido, há de se salientar que alguns nomes são “nagotizados”, ou seja, fazem referências a Orixás ou trazem corruptelas de vocábulos do dialeto yorubá, todavia ostentar o nome adquirido após a iniciação (e exigir ser reconhecido

por ele na comunidade religiosa) é uma prática manifesta dentre os iniciados nos cultos de matriz Kongo e Angola.

Esses elementos identificadores que compõem os códigos simbólicos dos candomblés bantos (cores, indumentárias, linguagem, etc.) correspondem a sinais diacríticos constitutivos das fronteiras étnicas, que, para Barth, se evidenciarão a partir das interações entre praticantes das diversas modalidades de religiões afro-brasileiras. Porém, foi possível perceber pequenos desconfortos e rugas entre os participantes do encontro, ao se depararem com informações consideradas tipicamente africanas (não afro-brasileiras) e/ou pertencentes aos candomblés nagôs. Nesse contexto, pontuo os processos de identificação, presentes nas análises de Roberto Cardoso de Oliveira, pois estão se estabelecendo critérios de classificação para que seja constituído e reconhecido um grupo “angoleiro”, em meio a um universo (evento), estando ameaçado pela presença de componentes distintivos de outras culturas.

O que também se pode inferir é a existência da identidade cultural assumida pelos adeptos dos candomblés bantos, enquanto participantes de um evento de estimada proposição e abrangência. De acordo com os teóricos, principalmente Stuart Hall, esse tipo de identidade congrega papéis sociais desempenhados, atualmente, por sujeitos pós-modernos, haja vista a gama de informações e situações que envolvem sua construção. Baseado nessa linha de raciocínio, os adeptos presentes no encontro de Taubaté, antes mesmo de se assumirem como “angoleiros”, já estão constituídos como religiosos de matriz africana e, posteriormente, como candomblecistas das diversas regiões brasileiras, o que implica em especificidades, sendo deslocados do âmbito local (seus terreiros) para uma espécie de âmbito global (São Paulo, Brasil e Angola). Assim, a proposta de um encontro internacional para se discutir a identidade do candomblé Angola (banto) em um cenário de intensas transformações como São Paulo, denota a fragilidade da relação tempo e espaço mencionada por Bauman e Giddens, bem como as consequências sobre as relações sociais.

As variações ou descontinuidades nas relações sociais evocadas por Giddens são claramente percebidas a partir do observado em consideração à adesão ao evento, onde a maioria dos participantes inscritos compareceu de forma isolada, à parte de seus grupos religiosos de origem, exceto integrantes dos terreiros do idealizador e organizador do encontro, “Tata Kewala Simbe”, e de seu sacerdote “Tata Cajalaci”. Durante o debate, pouco se relatou sobre as relações sociais ocorridas no interior dos diversos grupos religiosos representados, mas muito se questionou sobre essas relações com referência ao grande grupo, deixando nítida a sensação de uma identidade vivida e compartilhada, exclusivamente, no encontro, o que Bauman identifica como identidades de conveniência, com a possibilidade de

serem feitas ou desfeitas de acordo com a necessidade. Fora as tentativas, por parte de representantes de terreiros tradicionais, de um constante exercício discursivo de reforço aos seus valores peremptórios, necessários ao cativo de seus descendentes, tornaram-se patentes situações que sugeriam readequações frente às transformações pelas quais passam o mundo, que geram oportunidades, opções de escolhas e eventuais modificações nas tradições.

No tocante às tradições, as relações sociais são as responsáveis em mantê-las, reestruturá-las ou erradicá-las. A ida do candomblé da Bahia para a região sudeste e sua reestruturação pode ser vista (pensada) como descontinuidades dessas relações, de onde surgem novas nações e/ou Áfricas enunciadas nos discursos de alguns participantes do encontro. Nessa atmosfera de mudanças, as dissidências dos terreiros tradicionais, da mesma maneira que suas ramificações se enquadram na reflexividade sugerida por Giddens, pois nas duas situações ocorrem as reavaliações de todas as ações que envolvem constituir uma nova raiz ou uma descendência, nem sempre fiel, das casas consideradas matrizes. Por meio da reflexibilidade podem-se analisar os casos da participante de Santa Catarina e de “Néngua Yanassi”. No primeiro, a revisão das ações propõe o retorno à tradição, bem como o reforço do (suposto) sentimento de pertença a uma raiz para que seja possível a continuidade dos preceitos, após o falecimento de um sacerdote. No segundo, todo o processo de reavaliação das ações trouxe a necessidade de modificações sobre alguns dogmas, sendo que as interações entre adeptos de casas matrizes para com seus descendentes e casas coirmãs foram colocadas como questionáveis. Independentemente de cada motivação, o exame rotineiro da vivência do candomblé em cada situação não inviabilizou a devida utilização das identidades, e suas prerrogativas, referentes aos terreiros considerados troncos: “Tumba Junçara”, no caso da participante de Santa Catarina; Goméia, por parte de “Néngua Yanassi”.

Origens e tradições permaneceram no núcleo das discussões sobre a possibilidade (necessidade?) de se assumir uma identidade que englobasse o grande grupo candomblecista banto, mas as reações observadas denunciavam uma situação inquietante. A resistência às identidades fixas provenientes das casas tradicionais subentende a oposição à retomada de valores e engessar ações sistemáticas de revisão desses valores, sendo necessário prosseguir de acordo com o que preconiza o predecessor. Como assinalou Bauman, as transformações que acometem as sociedades na atualidade não desfazem os vínculos com a primeira referência, ou seja, no caso dos cultos de matriz africana, essa alusão ao grupo de origem atesta a genealogia tão valorizada nas diversas nações que compõem os candomblés. Para os candomblecistas, mencionar sua raiz é mais importante do que seguir dogmas e o abandono de paradigmas vem sendo praticado pela grande maioria dos terreiros descendentes,

principalmente no que tange à utilização dos muitos recursos dispostos pelas tecnologias. O advento das redes sociais desencadeou a publicização de imagens sagradas (locais, objetos, manifestação das divindades, práticas restritas, entre outras), ato que é veementemente combatido pelos terreiros centenários.

A tecnologia tem sido requisitada também como forma de se estabelecer uma espécie de fiscalização sobre os grupamentos que se reconhecem (intitulam?) pertencentes à determinada raiz, por iniciativa das casas tradicionais, através de exemplos já existentes de mapeamento dos terreiros descendentes. Consoante o que fora debatido como proposta, tal mapeamento prevê a reflexividade como meio de controlar as ações dos adeptos descendentes em seus respectivos terreiros, porém a iniciativa gerou controvérsias entre os participantes. Stuart Hall enfatizou que a relação entre as identidades fixas e os recursos tecnológicos é aparentemente paradoxal, pois essas se mantinham justamente pela centralização e retenção de informações e valores por seus grupos originários. Na modernidade e/ou pós-modernidade valores e sistemas de códigos estão difundidos e ao alcance de sujeitos consumidores frequentes de culturas, fenômeno identificado pelos teóricos como fruto da globalização que corrompe as velhas identidades. À vista disso, trazendo para a presente análise, verificou-se nos debates acalorados do encontro não só o descontentamento dos terreiros tradicionais frente à diluição e à apropriação de informações de forma indevida, principalmente pelas redes sociais, mas a utilização de ferramentas tecnológicas com o intuito de reafirmar tradições e relações hierárquicas. Além disso, há o resgate de elementos e valores africanos intrínsecos a culturas bantas, proporcionado por viagens ao continente negro, que vem incrementando os cultos e criando novas Áfricas. Todos esses sinais dão conta da clareza dos múltiplos efeitos da globalização sobre a construção de identidades nos candomblés na atualidade, pois ao mesmo tempo em que distancia indivíduos de seus grupos de origem pelas modificações dogmáticas e recriações das tradições, permite a esses mesmos grupos se fortalecerem pela vigilância aos descendentes ratificando seu poder genealógico.

Como já fora mencionado, é de grande importância para os candomblecistas, de cultos de matriz nagô ou banta, o conhecimento de suas origens, sejam elas africanas e/ou brasileiras. Provavelmente, seja uma das maiores referências identitárias, mesmo que os vínculos com essas origens (percebidos pela continuidade da tradição) não estejam efetivamente estabelecidos. Com base nisso, enfatizo a preocupação dos participantes do encontro acerca das modificações pelas quais passam o candomblé, quando fizeram referência ao “New Angola”. Segundo muitos relatos, essa nova modalidade de culto oferece grande risco ao que praticaram os ancestrais, pois prevê a dessincretização, os resgates de elementos

africanos genuínos (considerados perdidos ou esquecidos por imposição do colonizador) e, conseqüentemente, a ruptura com as raízes locais. O fim do sincretismo, na visão dos adeptos presentes, recairia sobre a aniquilação do culto aos Caboclos, entidades que passaram a compor o culto aos ancestrais, considerado tão forte quanto essencial para os bantos. Os resgates, evidenciados principalmente na linguagem (rezas e cantigas), trariam fundamentos extrínsecos à história da criação do candomblé. A consequência maior seria a total ruptura com as origens, haja vista que os resgates estão sendo muito evidentes em São Paulo, mas com proposições de diálogos com os tradicionais candomblés baianos.

Sob a perspectiva de identidade étnica, demonstrada por Barth e Oliveira como meio de reconhecimento do outro perante as interações sociais, os aspectos levantados sobre os candomblés bantos, como o culto aos Caboclos, que salientam as origens afro-brasileiras configuram fronteiras étnicas. O culto qualificado pejorativamente como “New Angola” pressupõe o retorno aos rudimentos e aos significados primordiais das culturas bantas, incentivando, dentre muitos elementos, o aprendizado dos dialetos, para que cantigas e rezas que compõem os preceitos às divindades não sejam mais expressadas em português. Os sistemas de códigos compartilhados pela maioria dos adeptos dos candomblés bantos, mais perceptíveis na linguagem e nas indumentárias, têm influências de outras culturas africanas e também europeias, mas essa simbiose está consagrada como afro-brasileira e enaltecida como a verdadeira identidade. As propostas de incorporar máscaras e tecidos africanos nas indumentárias dos “Minkisi” sugerem uma nova nação, por conseguinte, sem referências aos candomblés bantos. As fronteiras étnicas ficam claras entre o que descende do africano e entre o que é africano, causando estranheza nas interações (no caso, o evento) e evocando o etnocentrismo nas falas: se é africano, não é candomblé; “angoleiro” é uma coisa, angolano é outra; não se trata de trocar o nome, mas usar o termo correto; não estamos inventando, estamos resgatando; a proposta é a unificação da linguagem.

Dentre as muitas reflexões do encontro em torno da edificação de uma identidade para o candomblé Angola, emergiram crises de identidades, que Hall sustenta não representarem problemas com necessidade de resolução, mas de serem constantemente revistos pelas ciências, interdisciplinarmente, de modo a acompanhá-los teoricamente nas mais diversas manifestações culturais. E mesmo estando essa discussão inserida primeiramente no campo religioso, os tempos atuais não permitem esse recorte puro e simplesmente, sem que outros campos, como o político, seja referido. Logo, os debates que constituíram o I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade” trouxeram conteúdos passíveis de maior aprofundamento como a tradição, a questão de gênero e a possibilidade de surgir um novo

culto africano em solo brasileiro. Esses três exemplos elencados, não mais importantes que outros, dizem muito sobre a noção de identidade, reforçando a reflexividade sugerida por Giddens, de revisão sistemática de nossas ações, no que inclui a própria idealização do referido evento.

8.3- VIVÊNCIAS DE IDENTIDADE(S) NOS ESPAÇOS DE UM TERREIRO.

Após as averiguações sobre o I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade”, que considerei um momento de grandes reflexões sobre a constituição de identidade (s), levando-se em conta a proposta de resgate e fortalecimento de valores ancestrais negros, trarei as impressões, sobre identidade constituída, colhidas no dia a dia de um terreiro em obrigação. Isto é, a vivência de indivíduos em grupo religioso de culto de matriz Kongo e Angola no terreiro “Manzo Nkisi Musambu”, descendente de uma casa de culto tradicional de Salvador/BA. Além disso, serão apreciados os conteúdos das entrevistas realizadas nesse e em outros dois terreiros.

O primeiro ponto a ser destacado é a formação de terreiros totalmente urbanos, situação em que se enquadra o “Manzo Nkisi Musambu”, de Carapicuíba, sendo fato observado também nos outros terreiros que visitei em São Paulo, na capital e em Suzano, para realização de entrevistas. Os três espaços de culto foram fundados em épocas de grandes mudanças no campo religioso africanista paulista, como os movimentos contra o sincretismo e os favoráveis a resgates de elementos genuínos do culto às divindades negras, dos quais destaco os interesses pela linguagem ritual. Logo, podem-se perceber os efeitos da modernidade e/ou pós-modernidade onde a relação tempo e espaço, aludida pelos teóricos da sociologia - Bauman, Giddens e Hall - como dissipada, incide diretamente sobre as identidades. Isto é, a vivência nesses espaços sagrados está diretamente condicionada ao meio urbano, onde as relações sociais tornam-se fragmentadas em diversos grupos (familiar, profissional, estudantil, religioso, etc.) sendo assumida (s) identidade (s) de acordo com a vida atribulada dos adeptos dentro e fora dos ambientes de culto. Nesse sentido, a reflexividade tornou possível rever não só a infraestrutura de terreiros de candomblé, mas também resultou em diversas adaptações, não necessariamente seguindo as tradições baianas.

Outro ponto que gostaria de assinalar se refere às relações sociais estabelecidas nos terreiros. De acordo com o observado, a hierarquia do candomblé, a forma de organização social e o respeito aos mais velhos, trazidos como dogmas, auxiliam no equilíbrio dessas

interações e na manutenção da ordem. Mas de um modo geral, a pluralidade, mais expressa nas procedências sociais, de pessoas envolvidas no culto estabelece um desafio ao convívio. O que figura na fala de “Tata Munguaxi”, atual dirigente do Bate Folha:

Tem muita divergência, porque pessoa é difícil. Cada um tem uma natureza, a natureza humana é difícil. Então tem várias rugas, mas isso vai depender da estrutura da casa e dos formadores de ideias de envolverem as pessoas, orientando a deixar sempre os problemas de lado, seus problemas pessoais, às vezes na rua, da sua natureza e pra que ela esteja presente com a finalidade, que todos estão presentes ali. Mas é muito difícil lidar com a natureza diferente [...] e eu acredito até que a maioria das pessoas não consiga viver em comunidade plenamente. Vindo daqueles que tem uma coisa [...] que não olha os seus defeitos, mas olha muito nos defeitos dos outros. Acho que essa é uma das maiores dificuldades dessa integração dessa comunidade [...] isso não só no candomblé, no caso o nosso aqui, mas em qualquer antro onde houver pessoas é sempre assim, no nosso trabalho, na nossa vida, às vezes até na própria família.

Sobre as relações sociais nos terreiros, tidas como barreiras a serem vencidas, pode-se inferir que as múltiplas possibilidades de se exercer identidades na atualidade dificultam e/ou impossibilitam assumir determinados valores em detrimento de outros, o que Giddens classifica como um dilema. Ou seja, lidar com os extremos entre o local, que pode ser visto como a identidade candomblecista baseada em uma ordem social tradicional, e o global visto pela complexidade e diversidade das interações disponíveis fora do terreiro.

A ordem social tradicional, cada vez mais diminuta nas sociedades complexas, estabelece nos candomblés bantos em questão, sistemas de códigos que enaltecem as origens como forma de coesão. Para os adeptos dos cultos de matriz Kongo e Angola, a linguagem, percebida nas “djina”, seus nomes rituais, tem importância primordial. O exercício do linguajar nos dialetos é frequente na comunicação com as divindades e, por vezes, mescla-se ao português na comunicação entre os adeptos. O ato da alimentação (alimentar e ser alimentado) por meio do qual se revive a ancestralidade, fonte de referência da identidade banta é característica considerada peculiar. Em algumas respostas isso se evidenciou:

[...] A linguagem é o que considero, devemos considerar coisa fundamental. Porque é através da linguagem que sabemos o que somos e o que seremos amanhã. Sem linguagem o culto fica totalmente esfacelado. A alimentação é fundamental e primordial dentro dos parâmetros de cada etnia, porque nós, de Angola Kongo, temos alguns critérios, povos de outras etnias têm outros critérios, mas ela é fundamental, ela faz parte, porque a alimentação é a sobrevivência do ser humano dentro dos objetivos de qualquer etnia (TATA TAUÁ).

A linguagem é imprescindível. Depois de 15 anos comecei a estudar a língua, comecei a entender melhor o culto. Quanto à alimentação, é como viver o que viveram nossos antepassados, quando vejo e como as comidas feitas para os “Minkisi” (TATA NLUNDEJI).

Os significados aludidos traduzem os vínculos que se estabelecem na rede primária, na socialização, quando adquirimos (adquiríamos?) características fundamentais para a construção de uma identidade fixa, o que na modernidade e/ou pós-modernidade é considerado praticamente inactível. Mas o que Stuart Hall classifica como mito (ligação do passado ao presente e ao futuro pela tradição) se faz presente na vivência do candomblé banto, enquanto diáspora, por meio da linguagem e da alimentação. Assim são reverenciados os ancestrais, eternizando nomes e ensinamentos dos responsáveis pelas linhagens (famílias de santo), que se sobrepõem às mudanças que infringem as sociedades não tradicionais.

[...] é o ponto principal, primordial de todo conteúdo do culto. Eu acredito, não estou apto aqui a falar das outras etnias, mas acredito que a ancestralidade [...] é o equilíbrio total de todas as etnias. Até porque nós vivemos, respiramos, cultuamos ancestralidade. Sem um bom ancestral, nós nada adquirimos. É através da ancestralidade que nós vamos buscar o equilíbrio pra sobrevivência (TATA TAUÁ).

[...] o candomblé ajuda a manter a hierarquia, esse respeito, que hoje na escola já não tem mais. Raramente nas famílias você vê filhos tomarem bênção aos pais, está se acabando. Já o povo de candomblé mantém esse respeito. Até mesmo na minha criação. Na minha casa eu nunca pedi bênção à minha mãe, à minha vó. [...] Não tive essa criação de bênção em casa. Na roça sim, aos mais velhos, então você tem essa formação hoje, que o candomblé está ajudando a sociedade, ao povo de candomblé a ter mais respeito às famílias aos pais. E é essa coisa, os mais velhos que já partiram e você continua reverenciando eles. Eles se tornaram uma energia da ancestralidade, uma energia do povo de candomblé. Uma energia daqueles que foram e deixaram o candomblé na história e estão até hoje sendo reverenciados. Lá na roça, seu Bernardino tem 70 anos de morto. Até hoje nos lembramos, prestamos reverência, todo dia de finados se arria comida [...] então a força da ancestralidade é pra poucos, pra aqueles que deixaram o seu nome na história. Que fizeram pelo candomblé, que ainda tem uma descendência dentro do candomblé que se lembra dessas pessoas. As pessoas que passaram pelo candomblé, que não fizeram nada, que não participaram de nada, quando morrem, seguem junto com o carrego, ficando completamente esquecidas (TATA MUNGUAXI).

Nos candomblés bantos observados, saber e conhecer suas raízes denota seriedade, berço a depender do tronco, entendido como casa matriz, que atesta a existência do adepto para a comunidade religiosa. Famílias de santo são constituídas, incluindo casos de descendências biológicas, reforçando os laços sociais entre seus integrantes a partir da criação mítica de tudo e de todos por “Nzambi ia jinzambi” (o Deus dos deuses), também por meio da ratificação dos feitos ancestrais. Alguns antepassados pertenceram a linhagens diretas de negros escravizados, outros não têm essa descendência, prevalecendo na memória seus esforços e o que fizeram em nome do culto, fato que divide opiniões sobre a obrigatoriedade do uso correto dos dialetos de forma frequente.

Tem importância sim, a linguagem, as palavras [...] mas tem que se respeitar muito a questão da oralidade e da dicção, sem ter que se preocupar muito com esses detalhezinhos das palavras, da diferença de uma pra outra [...] é que a linguagem, quando foi passada pelos mais antigos, eles não tinham o dom da escrita, do conhecimento, do estudo, então se passava oralmente. Então tem muita coisa que me lembro. Hoje, estão procurando muito estudar, personalizar e modificar determinadas coisas que não se faz necessário. O jeito que sempre se falou e que se mantém até hoje [...] em algum lugar em que vou fazer alguma coisa, em uma casa, eu não vou querer modificar, se eles estão fazendo há 20 ou 30 anos, não tem fé e não é assim que está funcionando, e está todo mundo bem? Continuem. Eu não vou ali e não fico dizendo você tem que mudar [...] você tem que mudar do que lhe foi passado. Você não pode chegar numa casa que tem 50 anos, aprendeu uma linguagem de uma maneira tal, de uma hora pra outra, querer anular todo o seu conhecimento, que viveu 50 anos com aquelas palavras. E também tem muita gente que quer fazer o mais parecido que for. Bom, faz com o tempo, faz... Aí quando eu chego e vejo alguma coisa diferente eu não vou... Não, está errado, não pode... Não. Porque é com o tempo, tem que ser aos poucos. E tem mais, nunca vai ser igual. E tem a questão de espaço de tempo [...] lá em Salvador, que tem um espaço muito grande, uma área muito grande, você tem uma liberdade maior, mas no momento certo você tem que se adaptar ao que tem. Então as palavras se dão da mesma forma, a oralidade, a convivência. Do tempo dos escravos pra cá mudou muita coisa (TATA MUNGUAXI).

Cabe aqui a ponderação de Bauman quando se refere à flexibilidade na construção de identidades no mundo contemporâneo, enquanto projetos de elaboração contínuos sob as influências diretas do que há de novo. Sob essa perspectiva, pode-se inferir que o aprendizado e o exercício correto do linguajar ritual, como principais atributos do grupo religioso observado no “Manzo Nkisi Musambu”, frente às considerações do dirigente do terreiro predecessor, Bate Folha, não ofende a tradição da oralidade, e sim, fortalece, estabelecendo um elo entre passado e futuro.

Louvar as divindades e reviver a ancestralidade, através de cantos e rezas no linguajar original para a sacralização dos alimentos, objetos e plantas constituem valores emblemáticos de um grupo, que por praticá-los se diferencia de outros, configurando sua identidade cultural e/ou étnica. No universo dos procedimentos específicos, que sem os quais não há divinização, de acordo com a crença, há a “kizila”, proibição, correspondente tanto a algumas ações, quanto ao que as divindades e os ancestrais subtraem dos cardápios rituais ou cotidianos dos iniciados. Ser “angoleiro”, por exemplo, corresponde ao candomblecista que não ingere a carne do peixe de couro, a abóbora (inhame vermelho), bem como não sacrifica ovinos. Algumas iguarias oferecidas às divindades devem ser evitadas em momentos rituais, pois a primazia é da energia cultuada, não de quem cultua. Todavia, há momentos de intensa comunhão como a feijoada de “Nkosi” e o “Kukuana Nsumbu”, onde iniciados e leigos compartilham do banquete servido às divindades. Logo, comer e dar comida também

configuram elementos distintivos entre as etnias, as nações de candomblé, cada uma em seu estilo e sua cultura.

A etnicidade evocada pelos adeptos dos candomblés bantos fica evidente quando se referem aos candomblecistas nagôs, mormente representados pela nação Ketu. O que esteve em destaque, tanto em relatos no encontro de Taubaté, como no teor de algumas entrevistas.

Pessoa de Ketu? Uma pessoa como nós, que aprendeu coisas diferentes, cantigas diferentes, costumes diferentes, mas uma pessoa normal como da nossa religião. A diferenciação é que ela professa outros costumes que aprendeu. As cantigas, não é? Os bichos que eles usam, as cores, divergem um pouquinho, mas usam com a mesma fé, com o mesmo intuito, de estar ali pra puxar aquela energia, pra administrar as energias, apenas de formas diferentes (TATA MUNGUAXI).

Acho bonito, as danças, mas não entendo a nação. Pelos trajes sim. O povo de Ketu usa panos coloridos na cabeça e nós, que somos da nação Kongo e Angola, sabemos que o nosso torço é sempre branco. Os fios também, que são aqueles fios com aquelas bolotas grandes exageradas. Mas não entendo nada, nem do interno, nem do externo. Acho bonito, tenho amigos de Ketu (MEANSI).

As diferenças, vistas como as fronteiras étnicas de Barth, trazidas de modo contundente pela maioria dos entrevistados instituem a comparação, onde o etnocentrismo estabelece o que é normal. Reconhecer o outro, poder descrevê-lo, implica diferenciar-se automaticamente, caso contrário, não haveria o que descrever. E percebendo o adepto de outra etnia, os entrevistados se reconheciam enquanto pertencentes ao culto de matriz banta, seja em relação ao “Manzo Nkisi Musambu”, seja como descendente do Bate Folha. Alguns detalhes trazidos em outras falas deram conta de termos pejorativos como alegorias, fantasias, invencionices, exageros. Ao sistematizar as diferenças em relação aos adeptos da tradição Ketu e compará-las à uniformidade no “Manzo Nkisi Musambu” ficou clara a noção de identidade contrastiva desenvolvida por Oliveira, pois se verificou certa assimetria nas colocações de como o grupo banto se organiza, levando-se em conta linguagem, indumentária, liturgia e como esses aspectos os tornam coesos. A contrapartida nas respostas de alguns adeptos do candomblé de Ketu evidenciou que o povo de Angola se reconhece pela “djina”, por serem mais fechados e silenciosos, por cantarem em português e por tocarem os atabaques com as mãos.

9- CONSIDERAÇÕES FINAIS.

O negro africano e seus descendentes afro-brasileiros acumularam, historicamente por conta do racismo e do preconceito, diversas associações negativas relativas aos seus aspectos biológicos, condutas e, principalmente, posição social às margens das sociedades ocidentalizadas. Os estigmas aos quais são submetidos homens, mulheres e crianças reforçam estatísticas atualizadas diariamente relativas à vulnerabilidade social, que resultam em crimes e mortes violentas. Esses fatores são indícios que mobilizam, cada vez mais, a sociedade civil na busca de melhores condições de vida, exercício de cidadania e reconhecimento de uma identidade legítima negra. O clamor vem se desenvolvendo gradualmente através dos tempos, sobretudo, por meio da “reestruturação da religiosidade africana”, mas também figura fortemente na arte, na estética e na política, fazendo com que a etnicidade sobrepuje projetos de identidade nacional.

Atualmente o candomblé, uma das maiores manifestações da religiosidade afro-brasileira, é considerado religião universal e fonte inquestionável de construção de identidades. Grande exemplo é a figura da baiana, com sua indumentária ritual e seu tabuleiro de iguarias, considerada emblema da negritude brasileira, representando a crença, o poder das mães de santo e a culinária das divindades africanas. Cabe salientar, que os traços culturais identificados no candomblé são, costumeiramente, associados aos nagôs, sendo que os bantos também contribuíram fortemente com seus preceitos e dogmas próprios, porém sob a égide fundamentada na influência yorubá, tornando os cultos bantos “nagotizados”, aos olhares de quem os desconhece. Assim, a tradição nagô ou yorubá, majoritariamente representada pela nação “Ketu”, se tornou uma espécie de padrão, por meio de seus rituais litúrgicos, suas indumentárias e, principalmente, suas divindades. Tudo isso, reforçado historicamente por grande produção teórica de pesquisadores brancos, brasileiros e estrangeiros.

Não se pode negar que os nagôs detenham seu grau de originalidade, como também não se pode ignorar que a pureza de seus rituais fora reforçada sob o constructo científico. Da mesma forma, aos bantos não se pode negar novas perspectivas de investigações que atinjam resultados satisfatórios, frente aos avanços e às mudanças que acometem o mundo.

A modernidade e/ou pós-modernidade, bem como os efeitos da globalização, indubitavelmente favoreceu o fenômeno da universalização dos candomblés, antes reconhecidos como formas de sobrevivência e resistência, por meio da religiosidade, de

grupos sociais menos favorecidos descendentes de negras e negros oriundos de diversas nações e regiões da África. Atualmente, sabe-se que esse culto de matriz africana abarca uma sociedade complexa e diversa, afastando-se cada vez mais dos antigos moldes de clivagem que cerceavam as relações interétnicas e interclasses, reconfigurando-se de acordo com as demandas surgidas a partir das transformações que atingem as vidas de seus adeptos. Esse fenômeno se tornou mais evidente com a ramificação dos candomblés baianos (dissidências e descendências) para as demais regiões do Brasil, mas principalmente em São Paulo, onde os movimentos de (re) africanização ganharam destaque.

Foi nesse cenário de intensas mudanças sociais que pude verificar quatro situações distintas referentes ao exercício de identidade (s) nos candomblés bantos: a proposta de uma identidade “angoleira” unificada; a importância da genealogia candomblecista; as discontinuidades nas relações entre casas matrizes e descendentes; e a etnicidade, a partir dos resgates de saberes e valores negros africanos.

Sobre a proposição de unificação identitária, o I Encontro Internacional “Candomblé Angola e sua Identidade” demonstrou a existência de vários candomblés bantos e/ou de várias Áfricas com suas similitudes e peculiaridades, ao mesmo tempo, latentes e evidentes. Nesse sentido, a crença nas divindades bantas, o campo simbólico e seus sistemas de códigos permaneceram como abstrações. Mesmo com ausência de objetividade em promover um debate sobre o que de fato tornaria o grande grupo mais próximo da homogeneidade, o evento possibilitou pensar sobre a necessidade de representação dos adeptos das religiões afro-brasileiras na atual conjuntura, ou seja, a organização política do então “povo do santo” contra a intolerância religiosa como única pauta consensual.

O que também pôde ser considerado consenso no encontro de Taubaté foram apresentações com referências aos predecessores (ligação a terreiros tradicionais e antepassados), tanto por parte dos componentes da mesa como dos demais participantes, isto é, a genealogia candomblecista ou comprovação de origem. Esta prática é frequente nas interações sociais entre adeptos dos candomblés, porém divide opiniões sobre conferir uma identidade sob a alegação de que pertencer à determinada raiz corresponde proceder de acordo com o que essa preconiza. Mas isso não é senso comum entre os praticantes e ocasiona dissidências, ramificações e mudanças das tradições. Portanto, a demonstração da origem, “ndanji”, raiz, permanece no sentido de pertencer aos candomblés bantos e não a um grupo específico e tradicional.

Pertencer a um candomblé tradicional é sinônimo de possuir uma identidade, pois tradição nos cultos de matriz africana compreende, entre muitos fatores, seguir dogmas dando

continuidade ao “nguzu”, força, que os ancestrais plantaram. Entre os candomblés de matriz Kongo e Angola, as referências mais fortes são Raiz do “Tumbensi”, Terreiro do Bate Folha e “Tumba Junçara”, terreiros baianos considerados por muitos adeptos as origens dos demais candomblés bantos existentes. No entanto, essas ramificações representam a busca por outros paradigmas, tendo como consequências as descontinuidades nas relações para com as casas matrizes, pois cada novo terreiro possuirá a força ancestral de seu fundador, e com isso iniciam-se novos ciclos, novas tradições e mudanças de valores. Assim foi observado no “Manzo Nkisi Musambu”, por exemplo, onde a linguagem assume grande importância ritual, por meio de resgates e com ensinamentos constantes para seu uso correto (escritas, pronúncias e significados) nas diversas circunstâncias presenciadas no dia a dia do terreiro paulista.

Para os adeptos dos candomblés bantos, resgatar elementos originais africanos, considerados perdidos na travessia do Atlântico e/ou enfraquecidos pela tradição oral na passagem de conhecimento dentro do culto, equivale a um retorno à África ancestral. Esses movimentos, conhecidos por (re) africanização do candomblé, sugerem tornar os ritos mais puros e próximos ao que praticavam os ancestrais africanos, ao mesmo tempo em que conferem legitimidade, prestígio e, conseqüentemente, distinção quando da comparação aos candomblés nagôs. Todavia, conforme averiguado nas atividades de campo, a etnicidade banta evocada pelos adeptos fica evidenciada pela utilização da linguagem original, com restrições a mudanças radicais, isto é, descaracterizar o candomblé, culto afro-brasileiro, por não haver condições de se assumir um culto genuinamente africano banto. Nas palavras de um entrevistado: “não existe candomblé africano, porque nós somos brasileiros, temos ancestrais brasileiros e a África é tão referência quanto é a Bahia” (sic).

Considerando que essas constatações encontram-se imbricadas, haja vista a atmosfera complexa que envolve a noção de identidade na contemporaneidade, o que se pode inferir é que o exercício de identidade nos candomblés bantos é tribal. Isto é, ocorre no interior dos terreiros onde se compartilham os mesmos significados e sistemas de códigos, fazendo sentido ao grupo em questão. Porém, há a necessidade de constante relação dialógica (dialética?) entre os níveis micro e macrossocial, para que, em primeiro lugar, haja a validação da existência de tal grupo pela sua origem (raiz); em segundo lugar, as descontinuidades nas relações entre terreiros (matriz e descendente) não firam a tradição, mas a valorizam. Além disso, o resgate de elementos originais africanos, enaltecido no linguajar correto do “kimbundu” e do “kikongo”, está afirmando uma identidade étnica, erigindo suas fronteiras (frente aos nagôs e “nagotizados”) pelo conhecimento lexical e gramatical, sendo

reconhecido por não expropriar a brasilidade dos candomblés bantos e tornando-os tão legítimos, na africanidade, quanto são considerados os nagôs.

Ao sugerir um estudo sobre identidade (s) com foco nos candomblés bantos, me propus a trazer um pouco de minha experiência no culto de matriz Kongo e Angola dialogando com as Ciências Sociais e, assim, contribuir para o fomento científico sobre a cultura e religiosidade dos povos centro-africanos e suas influências na cultura brasileira. Pensar essa (s) identidade (s) nos remete a outro momento de forte reflexão: o seu reconhecimento. Ou seja, trazer para a discussão novas apreensões que compreendam posicionamentos frente às desigualdades, as relações estabelecidas com o “outro”, a busca de maior autonomia, etc. Tais desdobramentos nos conduziriam, inevitavelmente, a outros (novos?) olhares sobre as vivências de identidade (s) observadas, insuflando debates ainda mais complexos. Afinal, tal reconhecimento abarca níveis como o social, o cultural e o político - esse, talvez, com mais profundidade, levando-se em conta a conjuntura brasileira atual. Logo, o resultado de meu trabalho de pesquisa não dá conta de preencher as lacunas existentes, mas instiga a continuidade de averiguações, para além do contexto religioso, com possibilidades de desvendar essas novas Áfricas, recriadas em cada terreiro de candomblé, em razão das constantes transformações e mudanças sociais que nos dificultam, cada vez mais, diferenciar o que é local do que é global.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia: Rito Nagô. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. Rev. téc. Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. Teorias da Etnicidade. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rev. téc. Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.
- _____. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2001.
- _____. Comunidade: a Busca por Segurança no Mundo Atual. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2003.
- _____. Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BERKENBROCK, Volney J. A Experiência dos Orixás. Um Estudo Sobre a Experiência Religiosa no Candomblé. 2ª edição. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999.
- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. Volta à África (Re)Africanização e Identidade Religiosa no Candomblé Paulista de Origem Bantu. Aurora, ano II, nº 3, ISSN: 1982-8004. Marília/SP, 2008.
- CANAL CIÊNCIA. Notáveis - Roberto Cardoso de Oliveira. Disponível em: http://www.canalciencia.ibict.br/notaveis/roberto_cardoso_de_oliveira.html. Acesso em: 10/01/2017.
- CANDOMBLÉ. Fios de Contas. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/05/02/fios-de-contas/>. Acesso em: 1º/11/2016.
- _____. O Pano da Costa. Disponível em: <https://ocandomble.com/2016/03/25/o-pano-da-costa/>. Acesso em: 1º/11/2016.
- CARNEIRO, Edison. Candomblés da Bahia. Salvador/BA: Editora Museu do Estado da Bahia, 1948.
- COSTA, Marisa Vorraber; WORTMANN, Maria Lúcia Castagna; SILVEIRA, Rosa Maria Hessel. Stuart Hall: Tributo a um Autor que Revolucionou as Discussões em Educação no Brasil. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 635-649, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/edreal/v39n2/v39n2a15.pdf>. Acesso em: 12/01/2017.
- DAPPER, Olfert. Description de l'Afrique: Contenant les Noms, la Situation & les Confins de Toutes ses Parties. Amsterdam: Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren, 1686.
- ERIKSON, E. H. Identidade: Juventude e Crise. 2ª ed., Rio de Janeiro: Zahar/Guanabara, 1968.

FREIRE, Leticia de Freitas Cardoso. Modernidade e Identidade: Anthony Giddens. Argumentos - Revista do Departamento de Ciências Sociais Unimontes. Disponível em: http://www.cienciassociais.unimontes.br/arquivos/ed_09/12_Leticia%20Freire.pdf. Acesso em: 10/01/2017.

FREYRE, Gilberto. Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil: Casa-grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. Coleção Documentos Brasileiros. Dir. Octavio Tarquinio de Sousa. Ilustrações de Tomaz Santa Rosa. 7ª ed. 2º volume. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1952.

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO. Casa das Minas/ Querebentã de Zomadônu. Disponível em http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php?option=com_content&id=1009:casa-das-minas-querebenda-de-zomadonu. Acesso em 10/02/2017.

FUNDAÇÃO PIERRE VERGER. Orixás: Verger e o Candomblé. Disponível em: <http://www.pierreverger.org/br/pierre-fatumbi-verger/sua-obra/pesquisas/orixas-verger-e-o-candomble.html>. Acesso em: 10/02/2017.

GELLNER, Ernest. Nations and Nationalism. Oxford: Blackwell, 1983.

GIDDENS, Anthony. As Consequências da Modernidade. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. Modernidad e Identidad del Yo: El Yo y la Sociedad en la Época Contemporánea. Trad. José Luis Gil Arístu. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

_____. A Constituição da Sociedade. Trad. Álvaro Cabral. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

GOLDMAN, Marcio. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. Religião & Sociedade. ISER, vol. 12, nº 1. Rio de Janeiro, 1985.

GUIA TAUBATÉ. Cidade Recebe Encontro Internacional de Resgate da Cultura Africana. Disponível em: <http://guiataubate.com.br/noticias/2016/1/cidade-recebeencontro-internacional-de-resgate-da-cultura-africana>. Acesso em: 02/01/2016.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

IBGE. Taubaté. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=355410&search=sao-paulo|taubate>. Acesso em: 20/03/2016.

_____. Carapicuíba. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=351060&search=sao-paulo|carapicuiiba>. Acesso em 20/03/2016.

INZO TUMBANSI. Bankisi Cultuados. Disponível em: <http://inzotumbansi.org/home/tradicao-do-nkisi/bankisi/>. Acesso em: 07 de março de 2017.

JORNAL DE ANGOLA. Crenças e Artes Divinatórias em "Ilundo" de Óscar Ribas. Disponível em: http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/crencas_e_artes_divinatorias_em_ilundo_de_oscar_ribas. Acesso em: 07/02/2017.

LÉPINE, Claude. O Candomblé Africanizado no Campo Religioso Paulistano. Cadernos CERU, Série 2, nº 13. São Paulo, 2002.

_____. O Candomblé Africanizado no Campo Religioso de São Paulo: um Balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades, pp. 261-382. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2009.

LIMA, Augusto Mesquitella. Os Akixi do Nordeste de Angola. Lisboa: Publicações Culturais da Diamang, 1967.

LODY, Raul. O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

MacGAFFEY, Wyatt. Religion and Society in Central Africa: the Bakongo of Lower Zaire. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MAGGIE, Yvonne. Guerra de Orixá: um Estudo de Ritual e Conflito. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MAPA DA CULTURA RJ. Mãe Gisèle de Iemanjá. Disponível em: <http://mapadacultura.rj.gov.br/manchete/mae-gisele-de-iemanja>. Acesso em: 10/02/2017.

MATHEWS, Gordon. Cultura Global e Identidade Individual. Bauru: EDUSC, 2002.

MBANZA KONGO. Divindades do Congo-Angola. Disponível em: <http://mbanzakongo.blogspot.com.br/2008/09/divindades-do-congo-angola.html>. Acesso em: 07/03/2017.

MEIRELLES, Cléber. EXU e a Esfera Social: A Influência dos Significados de Exu nas Relações Sociais Dentro e Fora da Ortodoxia. Trabalho de Conclusão do Curso de Ciências Sociais - Bacharelado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: PUCRS, 2014.

MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e Dessincretização do Candomblé: Movimentos de um Mesmo Processo. Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 12, volume 19(2), pp.157-182. Recife/PE, 2008.

MENDES, Andrea L. R. Vestidos de Realeza: Contribuições Centro-Africanas no Candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967). Dissertação de Mestrado. Campinas/SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, 2012.

MENDONÇA, Renato. A Influência Africana no Português do Brasil. Brasília/GO: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

NO MUNDO DOS MUSEUS. Entrevista com Rui Sousa Martins. Disponível em: <http://nomundodosmuseus.hypotheses.org/5882>. Acesso em: 18/02/2017.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL. Quadro de Projetos. Disponível em <http://novacartografiasocial.com/quadrode-projetos/>. Acesso em: 20/07/2016.

OLIVEIRA, José Carlos de. Nzambi ya Mpungu... Não Sei... Vou Procurar... Disponível em: <http://estudoafricano.blogspot.com.br/p/acerca-da-lenga-lenga.html>. Acesso em: 12/02/2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des) Caminhos da Identidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais - Vol. 15 Nº 42, fev./2000, P. 07-21. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n42/1733.pdf>. Acesso em: 10/01/2017.

_____. Identidade Étnica Identificação e Manipulação. Sociedade Cultura - Revista de pesquisas e debates em Ciências Sociais. Vol. 6, Nº 2, Jul./Dez. 2003, P. 117-131. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/912/1116>. Acesso em: 10/01/2017.

_____. Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo: Pioneira, 1976.

O PAÍS. Casa Museu Óscar Ribas na Transmissão de Valores Culturais. Disponível em: <http://opais.co.ao/casa-museu-oscar-ribas-na-transmissao-de-valores-culturais/>. Acesso em: 28/02/2017.

ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PALMARES. Virada Cultural Afro de Taubaté. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/VIRADA-CULTURAL-AFRO-DE-TAUBAT%C3%89.pdf>. Acesso em: 20/03/2016.

PIPA. Sedução dos Abismos: Roger Bastide entre Descartes e Xangô. Monique Augras. Disponível em: <http://pipa.psc.br/artigos/seducao-dos-abismos/>. Acesso em: 10/02/2017.

PRANDI, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo: a Velha Magia na Metrópole Nova. São Paulo: HUCITEC - Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. De Africano a Afro-brasileiro: Etnia, Identidade, Religião. REVISTA USP, nº 46, p. 52-65, junho/agosto. São Paulo, 2000.

POUTINGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro. Ethnographia Religiosa e Psychanalyse. Biblioteca de Divulgação Científica. Vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1934.

REVISTA GALILEU. Morre Zygmunt Bauman, o Sociólogo da "Modernidade Líquida", aos 91 Anos. Disponível em: <http://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2017/01/morre-o-sociologo-da-modernidade-liquida-zygmunt-bauman-aos-91.html>. Acesso em: 09/02/2017.

SÀLÁMI (KING), Sírikú; RIBEIRO, Romilda Yakemi. Exu e a Ordem do Universo. Oduduwa. São Paulo: 2011.

SANCHIS, Pierre. Pra Não Dizer que Não Falei de Sincretismo. Comunicações do ISER, v. 13, nº 45, p. 4-11, 1994.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Trad. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1976.

SERRA, Oderp José Trindade. Laudo Antropológico - Exposição de Motivos para Fundamentar Pedido de Tombamento do Terreiro do Bate-Folha como Patrimônio Histórico Paisagístico e Etnográfico do Brasil. 2008. Disponível em <https://ordepeserra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-bate-folha.pdf>. Acesso em 1º/10/2016.

SILVA, Luís. Obituário Fredrik Barth (1928-2016), por Luís Silva. Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_219_obit03.pdf. Acesso em 10/02/2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis/RJ: Vozes 1995.

_____. O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. 1ª edição. 1ª reimpressão. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Agô Lonan: Mitos, Ritos e Organização em Terreiros de Candomblé da Bahia. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SPÍRITO SANTO. O Laudo do 'Bate Folha'. O Candomblé de Uns é ou não é o Candomblé dos Outros? Disponível em: <https://spiritosanto.wordpress.com/2012/02/09/o-laudo-do-bate-folha-o-candomble-de-uns-e-ou-nao-e-o-candomble-dos-outros/>. Acesso em: 14/07/2016.

TERREIRO TUMBA JUNÇARA. Bantus. Disponível em <http://www.terreirosantumbajunsara.com.br/p/os-bantus.html>. Acesso em: 20/07/2016.

THOMPSON, Robert Farris. Flash of the Spirit. Arte e Filosofia Africana e Afro-americana. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.

YUMPU. Gramática da Língua do Congo (kikongo) - Dialecto Kisolongo. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12519960/gramatica-da-lingua-do-congo-kikongo-dialecto-kisolongo/7>. Acesso em: 18/02/2017.

ANEXO

FIGURA 01 – Cartaz do evento

Candomblé Bantu ANGOLA

**1º Encontro Internacional
“Candomblé de Angola”**

TEMA: CANDOMBLÉ DE ANGOLA E SUA IDENTIDADE!

OBJETIVO:
RESGATE, PRESERVAÇÃO, FORTALECIMENTO E VALORIZAÇÃO DAS HERANÇAS DEIXADAS PELOS NOSSOS ANCESTRAIS.

RAÍZES:
MANA DEUÍ, KONGO ANGOLA, TUMBENSI, BATE FOLHA, GOMÉIA, TUMBA JUNSARA, KUPAPA UNSABA, KAVUNGUOXI E NKUMBI.

ESTADOS PARTICIPANTES:
SÃO PAULO, RIO DE JANEIRO, BAHIA, MINAS GERAIS, AMAPÁ, SANTA CATARINA E RIO GRANDE DO SUL.

PROVÍNCIAS DE ANGOLA: HUAMBO E LUANDA.

INTEGRANTES DA MESA:
MAMETO LUIJIDI - KUPAPA UNSABA - SP
TÁTA CAJALACY - KONGO ANGOLA - LITORAL NORTE - SP
MAMETO JUCY BRUNO - TUMBA JUNSARA - NORTE - SP
TÁTA SAGEMI - TUMBA JUNSARA - RJ
TÁTA TAUÁ - BATE FOLHA - SP
TÁTA NARUOXI - KAVUNGUOXI - RJ
TÁTA SESIMEAM - NKUMBI - RJ
TÁTA ORIANIFE D ZAMBI - GOMÉIA - SP
KOTA LUINVULA - TUMBENSI - SP

PARTICIPAÇÃO INTERNACIONAL:
JUDITH LUACUTE; REPRESENTANTE DO ILABANTTU.
ARISTÓTELES KANDIMBA; DIRETOR DE PRODUÇÃO INTERNACIONAL DE CULTURA BANTU.

LOCAL: MONARKA HALL TAUBATÉ - SP www.monarkahall.com.br
Data: 09-01-2016 das 08:00h as 20:00h

Fonte: “Tata Kewala Simbe”

FIGURA 02 – Formação da Mesa Principal do encontro em Taubaté/SP



Fonte: foto do autor

FIGURA 03 – “Tata Kewala Simbe”, “Tata Odé Farany” e o autor



Fonte: foto do autor

FIGURA 04 – Fachada do Terreiro “Manzo Nkisi Musambu”

Fonte: Foto do autor

FIGURA 05 – Bandeira do “Nkisi” “Kitembu”

Fonte: foto do autor

FIGURA 06 – “Tata Tauá” e “Néngua Buraji”, sacerdotisa do “Manzo Nkisi Musambu”



Fonte: foto do autor



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria Acadêmica
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: proacad@pucrs.br
Site: www.pucrs.br/proacad