

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIENCIAS SOCIAIS**

**DISSERTAÇÃO**

**A VIVÊNCIA E A REINVENÇÃO DA ÁFRICA  
CENTRAL BANTU NA RELIGIÃO DE MATRIZ  
AFRICANA EM ITAPECERICA DA SERRA(SP) E EM  
MARICÁ(RJ): CANDOMBLÉ CONGO ANGOLA**

**JUSTES AXEL SAMBA TOMBA**

**2019**

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIENCIAS SOCIAIS**

**A VIVÊNCIA E A REINVENÇÃO DA ÁFRICA CENTRAL BANTU NA RELIGIÃO  
DE MATRIZ AFRICANA EM ITAPECERICA DA SERRA(SP) E EM MARICÁ(RJ):  
CANDOMBLÉ CONGO ANGOLA**

**JUSTES AXEL SAMBA TOMBA**

*Sob a orientação da professora*  
**Luena Nascimento Nunes Pereira**

Dissertação submetida como requisito parcial  
para obtenção do grau de **Mestre em Ciências  
Sociais**, ao Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais.

Seropédica, RJ  
Janeiro de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca  
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T656v Tomba, Justes Axel Samba, 1993-  
A vivência e a reinvenção da África Central bantu na religião de matriz africana em Itapeçerica da Serra(sSP) e em Maricá(RJ): candomblé Congo Angola / Justes Axel Samba Tomba. - 2019.  
118 f.: il.

Orientadora: Luena Nascimento Nunes pereira.  
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, PPGCS, 2019.

1. Vivência. 2. Reinvenção. 3. Africa Central bantu. 4. Candomblé Congo Angola. 5. Brasil. I. pereira, Luena Nascimento Nunes , 1971-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGCS  
III. Título.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001*

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIENCIAS SOCIAIS**

**JUSTES AXEL SAMBA TOMBA**

Dissertação/Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Curso de Pós-Graduação em \_ **Ciências Sociais**.

DISSERTAÇÃO (TESE) APROVADA EM --15--/-01--/--2019-- (Data da defesa).



---

**Profa. Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira (PPGCS/UFRRJ) – Orientadora**



---

**Profa. Dra. Carly Machado (PPGCS/UFRRJ)**



---

**Prof. Dr. José Renato Batista (INES/RJ)**

**Dedicatória**

A meus pais:

À minha mãe que criou minha personalidade de gostar e estudar literatura, ciências humanas e sociais e suas importâncias na vida humana.

A meu pai que me ensinou a importância incomensurável da educação em geral na vida humana africana bantu.

## AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho foi possível graças às inúmeras contribuições de várias pessoas com o destaque do meus pais e da minha família, que me apoiaram desde o processo de seleção do mestrado até no fim desta dissertação.

Gostaria de agradecer indistintamente a todos, que colaboraram diretamente ou indiretamente, para a realização desta dissertação. Em especial, às seguintes pessoas:

Em primeiro lugar à minha orientadora, Professora Doutora Luena Pereira de Nascimento (UFRRJ), pelo todo apoio científico incansável desde abril de 2017. Sua rigorosidade do trabalho nas observações e nas propostas das leituras de textos para a minha dissertação. Sua eficiência, rapidez e seu dinamismo nas diferentes fases deste trabalho. Sou grato também de seu acompanhamento acadêmico e sua disposição nos diferentes pedidos de fomentos, que fazia ao longo de dois anos de mestrado, para apresentar trabalhos nos diferentes eventos acadêmicos, sobretudo trabalhos em relação a meu tema de pesquisa desta dissertação.

Em segundo lugar, à Professora Doutora Marta Cioccarri (UFRRJ), da disciplina de Métodos no primeiro semestre do primeiro ano de mestrado. Graça a seus textos na turma, tive as primeiras bases do trabalho de campo antropológico. Graça a suas boas explicações e aos seminários organizados na aula, tive a oportunidade de me familiarizar com a teoria do que seria o trabalho de campo.

Em terceiro lugar, às Professoras Doutoradas Carly Machado e Flávia Vieira (UFRRJ), pela disciplina de Teorias Clássicas sempre no primeiro semestre do primeiro ano de mestrado. Graças a suas riquíssimas explicações, isto me permitiu de me mergulhar no mundo dos temas e autores “fundadores” das ciências sociais. E graças a esses temas, isto permitiu me situar nas minhas perspectivas teórico metodológicas na minha dissertação e assim de orientar minhas pesquisas do ponto de vista teórico.

Nesse sentido, aproveito para agradecer também a todas as duas outras Professoras Doutoradas que participaram na mesma banca examinadora, pela disponibilidade e pelo ótimo trabalho de observação e de avaliação desta pesquisa, o que me permitiu definir e apreender corretamente o recorte deste objeto de pesquisa com toda a clareza.

Em quarto lugar, à Professora Doutora Naara Albuquerque (UFRRJ) da disciplina de Indivíduos e Sociedades, pela clareza e simplicidade das explicações no primeiro semestre de primeiro do ano de mestrado. Graça a essa disciplina, pude conhecer os diferentes

desdobramentos dos temas mais comuns e falados no cotidiano da nossa sociedade cuja religião, que é meu tema de pesquisa desta dissertação. E assim, pude entender e usar alguns textos dessa disciplina para poder apreender algumas características do meu objeto de pesquisa atual.

Em quinto lugar, à Professora Doutora Nalayne Pinto e ao professor Thiago Neimeyer (UFRRJ), pela disciplina da Tutoria. Graça a essa disciplina que me ajudou a elaborar bem de novo o projeto de pesquisa, não só o conteúdo mas também a forma da dissertação. Graça a ela, pude rever vários pontos indispensáveis teóricos da dissertação.

Em sexto lugar, ao Professor Doutor Marcos Otávio (UFF) da disciplina de Representações e Práticas Estatais. Graça a suas explicações e aos textos, pude ter uma visão mais expandida da minha pesquisa e assim acrescentar outros conhecimentos, sempre necessários para a formação do mestrando, que fui.

Em sétimo lugar, aos *Tatas Nkisi* Katuvajensi (Walmir Damasceno) de *Inzo Tumbansi* de Itapeperica da Serra (SP) e aos *Tatas Nkisi* Kilondiri (Marcos Oliveira) e Kiluanji (Geraldo Oliveira) de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba* de Maricá (RJ) para me acolheram calorosamente e me abriram portas dos seus terreiros respectivos para a pesquisa. Graça a eles e sua comunidade de santo *angoleira* respectiva, pude realizar este trabalho da dissertação com toda a atenção que eles deram para a recolher e construir dados, atenção que um pai pode ter a seu filho. Eles foram fundamentais na minha pesquisa de campo. Não só o campo da pesquisa, mas também a suas ações me deram um conhecimento muito relevante a propósito do Candomblé Congo Angola, além do recorte do objeto desta pesquisa. Me deram uma oportunidade de me mergulhar e conhecer esse universo religioso *angoleiro*, que me parecia novo e distante antes. Nesse sentido, sempre fiz pesquisa com uma convivência ampla e calorosa, como é de costume nessa religião, mas em todas as casas, e com trocas mútuas de saberes respectivos.

Em oitavo lugar, à Professora Doutora de História, Mônica Lima (IFCS/UFRRJ), que me acolheu calorosamente e abriu às portas de seu laboratório de estudos sobre África, “LéÁfrica” juntos com seus alunos integrantes cujos Jacques Pinto, Stephane Ramos, Gabriela Monteiro. Graça a essa atuação, pude fazer meus primeiros passos no meio acadêmico universitário brasileiro e assim me deu uma base e uma motivação sólidas, do que é hoje minha pesquisa.

Em décimo lugar, ao Professor Doutor de História da Ciência, Júlio César Medeiros (UFF/Noroeste), que é um amigo, que gosto de chamar calorosamente “prezado Júlio César”. Graça a ele, que pude divulgar de modo áudio visual, pela primeira vez minhas pesquisas, meus trabalhos no Brasil com ênfase na História dos Bantu, incluindo na apresentação das pesquisas nos eventos acadêmicos e na minha participação sendo membro pesquisador do seu laboratório de estudos africanos “Sankofa”. Aliás, me motivou moralmente, quando eu estava na busca da seleção de mestrado, e assim tudo começou a ir na direção atual que cheguei.

Em décimo primeiro lugar à senhora Diretora do IPN, Merced Guimarães e seu esposo. Graça a eles que me deram oportunidades, pude começar a fazer minhas primeiras palestras sobre a História dos Bantu no Rio de Janeiro, e assim isto me deu foco a acreditar em mim mesmo, para poder ir adiante nas futuras pesquisas aqui no Brasil, cuja essa de dissertação.

Em décimo segundo lugar, à senhora Júlia Mamonas, que desde no Congo Brazzaville me aconselhou e me encorajou de fazer o mestrado no Brasil, se realmente era meu desejo, uma vez chegando no Brasil.

Em décimo terceiro lugar, imensamente aos meus amados pais Antoine SAMBA e Valentine TOMBA, que sempre me apoiaram moralmente, intelectualmente, materialmente desde no Congo Brazzaville na preparação da minha viagem até aqui no Brasil ao longo desses anos de estudos e pesquisas. Agradeço muitíssimo a eles pela educação, pelas dicas, pelas orientações preciosas, pelos carinhos que os melhores pais podem sempre dar a um filho, que eles querem ver bem sucedido e ter uma boa personalidade. Graça a eles, posso dizer que esse trabalho foi possível nas todas suas diferentes perspectivas, pois sem eles, tudo não deveria existir hoje nesse trabalho incluindo a seleção para o mestrado.

Em décimo quarto lugar, agradeço muito a meus irmãos e minhas irmãs, cujo Freud Lounana, o mais velho, que sempre me apoiou muito desde no Congo Brazzaville até no Brasil nos vários aspectos da vida cotidiana (educação, viagens, pesquisas, etc....). Sem ele, esse trabalho não teria chegado onde ele chegou. Assim, aproveito nesse sentido, para agradecer a meu tio Moise Massamouna, que desde no Congo Brazzaville, me motivou muito na pesquisa intelectual fora do país, e me apoiou muito na realização do meu sonho de estudos no Brasil.

Enfim, o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

## RESUMO

TOMBA SAMBA, J.A. **A Vivência e a Reinvenção da África Central Bantu na religião de Matriz Africana em Itapecerica da Serra(SP) e em Maricá(RJ): Candomblé Congo Angola.** 2019. 118p, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

O tema de pesquisa antropológica desta dissertação trata de dois aspectos fundamentais dos dois terreiros pesquisados do Candomblé Congo Angola, que são os terreiros de *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra(SP) e de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba* de Maricá (RJ). O primeiro aspecto é a vivência nos terreiros pesquisados. Aqui trata-se do cotidiano, da experiência, do modo de vida desses terreiros. É mostrar que a vivência é o espelho dos terreiros do Candomblé Congo Angola, pois esta última é uma religião que pratica-se, vive-se cotidianamente, é um modo de vida dos povos de santos *angoleiros* com seus *Nkisi* ou divindades. O povo de santo *angoleiro* indo a um terreiro, vai para uma casa de família, de anciões e irmãos, onde convive com demais pessoas de santo, com os *Tat'etu* (pais) ou *Mam'etu* (mãe) de santo, e onde aprende-se vários aspectos da religião, através das *kizoombas* ou cultos ou da iniciação como tal, de diferentes atividades, tarefas, conversas cotidianas feitas. Aliás, trata-se de mostrar nesse primeiro aspecto desta pesquisa, que essa vivência ou modo de vida das casas de santo não é padronizado ou universal para todos os terreiros do Candomblé Congo Angola, nem menos para cada casa de matriz Congo Angola. Mas é uma vivência singular de cada terreiro. Embora que haja semelhanças nas algumas práticas sociais entre terreiros. O segundo aspecto que trata dessa pesquisa da dissertação, é a reafricanização ou reinvenção da África Central Contemporânea nos dois terreiros pesquisados. Aqui trata-se desse processo de rebantuização que começou nos anos 80 e 90 do século XX, no qual consiste de resgatar, recriar, fazer reexistir práticas e objetos ritualísticos de crenças centro africanos bantu atuais (da pré e pós escravidão africana), julgados necessárias pelas casas do Candomblé Congo Angola, para completar o quadro existente dos ritos nos terreiros. Assim essa reinvenção da África Central Contemporânea faz-se entre outras ferramentas, pelas máscaras (*Mukangues* ou *Mukangas*), pela representação nos barracões, dos tecidos de cores das bandeiras dos países centro-africanos bantu, antigos territórios de onde vieram a maioria dos Bantu do Brasil e suas crenças. Essa reinvenção faz-se também pelo *Nkisi Nkondi*, pela aprendizagem e reaprendizagem das línguas bantu mais usadas no Candomblé Congo Angola (*kikongo* e *kimbundu*) através de vaivéns entre Brasil e África Central, e através de reprodução das realidades centro africanas, copiadas pelos meios de comunicação, sem precisar viajar para África Central. Além disso, essa aprendizagem

e reaprendizagem dessas línguas bantu no âmbito dessa reinvenção da África Central Contemporânea, faz-se também pelo apoio do pesquisador Centro-Africano nos terreiros, nessa volta de potência dessas línguas litúrgicas do Candomblé Congo Angola.

**Palavra-chaves:** vivência, reinvenção, África Central bantu, Candomblé Congo Angola, Brasil.

### **ABSTRACT**

*The subject of anthropological research of this dissertation deals with two fundamental aspects of the two afro-brazilian places of worship or “terreiros” of Candomblé Congo Angola religion. Which are the Inzo Tumbansi afro-brazilian place of worship, which is located in Itaperecerica da Serra town in São Paulo state (SP) and the Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba afro-brazilian place of worship, which is located in Maricá town in Rio de Janeiro state (RJ). So, with regard to the first aspect cited above deals with the daily experience of the afro-brazilian houses of worship involved in this research. Here is the daily life, experience, lifestyle of these afro-brazilian houses of worship bantu beliefs. It is to show that the experience is the mirror of Candomblé Congo Angola houses of worship, because the latter is a religion that is practiced, lived daily, is a way of life of the people of angoleiro saint with their Nkisi or deities. The people of angoleiro saint community going to the “terreiro”, is going to a house of family, of elders and brothers, where he lives with other people of saint, with the Tat'etu (fathers of saint) or Mam'etu (mothers of saint) and where one learns various aspects of religion, through the Kizoombas or cults, initiation as such, of different activities, tasks, daily conversations made. In fact, it is a matter of showing in this first aspect of this research that this living or way of life of the houses of saint is not standardized or universal for all the god houses of Candomblé Congo Angola, nor less for each god house of the Congo Angola. But it is a unique experience of each afro-brazilian places of worship. Although there are similarities in some social practices between afro-brazilian houses of worship. The second aspect that deals with this dissertation research is the reaffricanization or reinvention of Contemporary Central Africa in the two afro brazilian places workshop. This is a re-enactment process that began in the 80s and 90s of the twentieth century, in which it consists of rescuing, re-creating, and re-establishing ritualistic practices and objects of present-day bantu central african beliefs (pre- and post-African slavery) by the god houses of Candomblé Congo Angola, to complete the existing framework of the rites in the afro-brazilian places workshop. Thus, this reinvention of Contemporary Central Africa is done among other tools, by the masks (Mukangues or Mukangas), by the representation in the barracks, of the colored fabrics of the flags of the Central African bantu countries, former territories from which most Bantu from Brazil and its beliefs. This reinvention is also carried out by Nkisi Nkondi, through the learning and relearning of the bantu languages most used in Candomblé Congo Angola (kikongo and kimbundu) through retreats between Brazil and Central Africa, and through reproduction of the central African realities, copied by means of communication without traveling to Central Africa. In addition, this learning and relearning of these bantu languages in the framework of*

*this reinvention of contemporary Central Africa is also done by the support of the African-central researchers in the afro brazilian places workshop, in this power revolution of these liturgical languages of Candomblé Congo Angola.*

**Key words:** *experience, reinvention, Central Africa bantu, Candomblé Congo Angola, Brazil.*

## LISTA DE FIGURAS

### **-Introdução**

-Figura 1- Esquema de “Modelo de” e “Modelo para” no sistema religioso..... 21

### **Capítulo II: Descrição de alguns contextos de situações ou da Vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola**

Figura 2- <i>Nkisi Ngomas</i> enrolados de lenço angolano no barracão de Maricá.....	37
Figura 3- Interior do Barracão de Maricá.....	37
Figura 4- <i>Kizoomba</i> do Candomblé no barracão de Maricá.....	38
Figura 5- <i>Nkisi Nkosi</i> e <i>Nlemba</i> , titulares do terreiro bantu de Maricá.....	39
Figura 6- Visitante de santo paulistano no porta de entrada de <i>Inzo Tumbansi</i> (SP).....	42
Figura 7- Interior do barracão de <i>Inzo Tumbansi</i> .....	46
Figura 8- Barracão de <i>Inzo Tumbansi</i> após o culto com folhas no chão.....	46
Figura 9- Primeira foto de família após o seminário sobre racismo e Intolerância religiosa no Brasil.....	52
Figura 10- Segunda foto de família após o seminário sobre racismo e Intolerância religiosa no Brasil.....	52
Figura 11- Samba Tomba com <i>Tata Kilondiri</i> após uma gira do Caboclo (2018).....	55
Figura 12- Cocar Branco e um filho de santo incorporado o caboclo na gira da Umbanda em Maricá (2018).....	59
Figura 13- Mulher sendo atendida pelo Caboclo através da <i>mpemba</i> e fumaça do cachimbo...60	

### **Capítulo III: Reinvenção da África Central Bantu Contemporânea nos terreiros do Candomblé Congo Angola**

Figura 14- Mulher de santo tendo o rosto cobrindo de chorão no Terreiro Tumba Junçara de Campo Grande (RJ).....	82
Figura 15- Exposição das máscaras <i>Kiebe Kiebe</i> (formato pequeno) no MAFRO, Salvador- BA (2013).....	88
Figura 16- Máscaras do <i>Kiebe Kiebe</i> (formato grande) em exposição em Havana (Cuba-2013).....	89
Figura 17- Máscaras <i>Kiebe Kiebe</i> em ação em uma aldeia do norte do Congo Brazzaville.....	90
Figura 18- Lenço das cores da bandeira do Congo Brazzaville no barracão de Maricá.....	91

Figura 19- Lenço das cores da bandeira do Congo Brazzaville pendurado no interior na casa <i>Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba</i> de Maricá.....	92
Figura 20- <i>Nkisi Nkondi</i> sem cargos mágicos na barriga .....	93
Figura 21- Convite bilíngue <i>kikongo</i> -português de <i>Inzo Tumbansi</i> de Itapecerica da Serra (SP) .....	99
Figura 22- Festa de <i>Mutaloombo</i> no <i>Inzo Tumbansi</i> de Itapecerica da Serra (SP).....	100
Figura 23- Samba Tomba(eu) na entrega de escultura com escritas <i>kikongo</i> à mãe Xagui ....	101
Figura 24- Samba Tomba (eu) no filme ‘ <i>Muzenza</i> ’ no centro da cidade do Rio de Janeiro.....	102
Figura 25- Cobertura do filme ‘ <i>Munzenza</i> ’ após a correção do título .....	103
Figura 26- Uma cena de filme <i>Munzenza</i> na casa Tumba Junçara de Campo Grande (RJ) .....	104
Figura 27- <i>Sprints</i> de conversas sobre <i>kikongo</i> no <i>whatsApp</i> com um filho de santo <i>angoleiro</i> fluminense .....	106
Figura 28- <i>Sprints</i> de conversas sobre <i>kikongo</i> no <i>WhatsApp</i> com um sacerdote <i>angoleiro</i> ..	107

## SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>18</b>
<b>-Capítulo I: Histórico da fundação do terreiro de <i>Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba</i> de Maricá da raiz Candomblé Congo Angola .....</b>	<b>26</b>
-Diversas significações do nome Candomblé.....	26
-O breve histórico do surgimento dos cultos africanos e afrodescendentes no Brasil colonial e escravista .....	28
-Histórico da fundação da Casa <i>Inzo Tumbansi Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba</i> de Maricá (RJ). .....	30
<b>Capítulo II: Descrição de alguns contextos de situações ou da Vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola. ....</b>	<b>33</b>
<b>1-Primeiros contatos com os terreiros .....</b>	<b>33</b>
-Contatos com dois terreiros de Maricá e de Itapecerica como campos de pesquisas. ....	34
<b>2-Vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola: momentos importantes do meu cotidiano de pesquisa nos terreiros da raiz Angola Congo de Itapecerica da Serra e de Maricá.....</b>	<b>40</b>
-Hospedagem, visitas e pesquisa cotidiana nos dois terreiros .....	41
-Pesquisa de campo só no terreiro de Maricá .....	53
-A questão do Caboclo no Candomblé Congo Angola .....	60
-A Questão da denominação do ‘‘Candomblé Congo Angola’’ .....	67
<b>Capítulo III: Reinvenção da África Central bantu Contemporânea nos terreiros do Candomblé Congo Angola. ....</b>	<b>71</b>
- A questão da Pureza Nagô e do Candomblé bantu ou Congo Angola .....	73
- Crítica à ideologia de Pureza Nagô em relação ao Candomblé Congo Angola: fracasso e contradição na própria ideologia de Pureza.....	77
-A questão das Máscaras no Candomblé Congo Angola .....	81
-O uso das Máscaras na África Central (Congo Brazzaville) .....	85
-A representatividade das ‘nações’ bantu do Candomblé pelas cores das bandeiras nacionais dos países Centros Africanos nos terreiros .....	90

-A inserção do <i>Nkisi Nkondi</i> da África Central no Candomblé Congo Angola e as diferenças centro-africana e afro brasileira da natureza do <i>Nkisi</i> .....	91
-A questão do uso das línguas centro africanas nos terreiros bantu do Rio de Janeiro e de São Paulo .....	94
-O Aporte do Pesquisador Centro Africano na reinvenção e na prática das línguas bantu nos terreiros bantus .....	104
<b>-Consideração finais .....</b>	<b>110</b>
<b>-Bibliografia .....</b>	<b>114</b>

“*Muna nkanda, nkanda, nakuyu’andi*” (Cada família, cada comunidade ou povo tem sua cultura, suas tradições).

Provérbio *kikongo* extraído do *Kimoko*, livro sagrado do culto tradicional ancestral *matsouanista*.

«*Nous avons des racines sur ce continent (l’Afrique), renouons avec notre identité nationale.* »

(Nós temos raízes neste continente (África), reconectemos com nossa identidade nacional)

Luís Inácio Da Silva (Lula) citado por Edouard Bailby. *Comment, grâce à Lula, le Brésil a (re)découvert l’Afrique*. Revista *Jeune Afrique* Online. 17 outubro de 2010 às 21h06.

## **Introdução:**

A diversidade das culturas bantu que foi trazida no Brasil perpetuou-se de várias formas, cujos núcleos de sistemas de crenças e línguas, foram resgatados e inovados. Estes foram resultados dos esforços unidos nos ensinamentos da dor e consolidados na ética do compromisso; era essa rede dos lugares “sagrados” em torno dos quais os diversos grupos Bantu podiam congregarem-se e celebrarem seus ritos.

Assim, por mais de dois séculos, os diversos grupos Bantu marcaram sua presença na história brasileira dentre outras, através das estratégias espirituais e linguísticas para enfrentar as crueldades impostas pela escravidão, tendo recriado redes de amizade, quanto de solidariedade, famílias e comunidades para a resistência que se tornaram fundamentais na perpetuação e inovação do patrimônio cultural e civilizatório africano bantu no Brasil. Essa estratégia da manutenção e de inovação de sistemas de crenças de acordo com sua terra nativa e de acordo com o novo meio ambiente (Brasil) e seus habitantes (indígenas e outros grupos dos africanos que vieram mais tarde), e da perpetuação de uma parte das línguas bantu no Brasil, deu nascimento a uma religião de raiz africana bantu, sobretudo da predominância bantu da África Central que é: o Candomblé Congo Angola. Este é o nosso objeto de pesquisa.

Os objetivos da minha pesquisa podem ser divididas em duas partes: na primeira, trato do objetivo geral que é descrever a vivência do Candomblé Congo Angola e a reinvenção da África Central Contemporânea na visão dessa religião. Ou seja recolher e construir um conjunto de dados, dos aspetos marcantes do cotidiano dos terreiros pesquisados do Candomblé Congo, e que buscam também reinventar e representar a África Central no seu contexto (desses terreiros). Em seguida, tocante aos objetivos específicos, trato de descrever os momentos típicos e principais do cotidiano dos terreiros pesquisados do Candomblé Congo Angola; analisar a representação da África Central Contemporânea feita pelo povo de santo *angoleiro*, através dos diferentes contextos das situações e atos que se acontecem no Candomblé Congo Angola; e enfim analisar e discutir a diferença entre os conceitos e estruturas formadas do Candomblé Congo Angola sendo reinterpretada como “*religião de matriz africana*” e do Candomblé Congo Angola sendo reinterpretada como “*religião afro brasileira*”.

Com efeito, a relevância social e científica do meu tema de pesquisa, é entender as reinvenções e representações da África Central Contemporânea bantu, feitas pelos próprios terreiros pesquisados do Candomblé Congo Angola de São Paulo e do Rio de Janeiro, pois esses fatos tornaram-se de atualidade e de grande impacto nos terreiros. E outro ponto da relevância da minha pesquisa, é que ela aborda uma discussão particular ou pelos menos, poucas pesquisas foram feitas sobre o tema no meio acadêmico, que é a diferença entre o Candomblé Congo

Angola sendo reinterpretado enquanto religião de matriz africana e em oposição ou em contraste com o Candomblé Congo Angola sendo entendido como religião afro-brasileira.

Abordando as perspectivas teórico-metodológicas do meu tema, trabalho em primeiro lugar, com a perspectiva que Vagner Gonçalves da Silva (2000) usou na sua tese de doutorado. Segundo este autor, que começou sua pesquisa já sendo iniciado no Candomblé, o desafio, era demarcar-se da sua personalidade, do seu olhar, sendo um filho de santo, para poder olhar seu objeto de pesquisa com objetividade, como qualquer pesquisador interessado aos estudos afro brasileiros. Nesse sentido, ele trabalhou com outros antropólogos, religiosos pesquisadores e religiosos pesquisados, na dinâmica dialógica com esses últimos, e não a dos pesquisados.

Seguindo essa perspectiva, porem diferente na minha pesquisa, pois no meu caso trata-se de “demarcar-se” da minha identidade africana bantu para poder me colocar no lugar de “quem ou de qualquer pessoa que quer saber ou pesquisar sobre a reinvenção e a representação da África Central bantu no Candomblé Congo Angola feitas pelos próprios terreiros com objetividade”.

O objetivo disso é de colocar-se no lugar “quem eu não sou”, para poder construir dados sobre a vivência e a reinvenção da África no Candomblé Congo Angola com objetividade, a partir das análises dos pais e mães, filhos e filhas de santo sobre como eles reinventam essa África Central bantu Contemporânea, na compreensão do brasileiro, as verdades, suas fantasias, e seu imaginário sobre África Central, além da própria realidade africana mesma, que também é presente nessa reinvenção centro-africanas nos terreiros pesquisados.

A segunda perspectiva que eu trabalhei, é a abordagem de Sahlins nos seus dois textos, em dois momentos. Em primeiro lugar, trabalhei com este autor, a dimensão simbólica da cultura, ou seja a cultura tendo um valor simbólico, conforme a que ele diz no seu livro “Cultura e Razão Prática” no segundo capítulo (Sahlins, 1979). Usei essa perspectiva, pois fiz campo nos terreiros, que são lugares que consideram a diversidade cultural bantu como simbólica, que defende a interpretação simbólica da cultura bantu, além da consideração da eficiência espiritual e utilidade dessa mesma cultura. E os próprios terreiros são lugares simbólicos, onde tudo é símbolo, que são chaves indispensáveis para entender o Candomblé. E que afinal, esses símbolos formam diferentes ritos. Esses ritos agrupados formam a liturgia oral afrodescendente, como não existem livros sagrados nos Candomblés em geral.

A diversidade cultural bantu nos terreiros é simbólica, ou é uma concepção<sup>1</sup> de uma ordem padrão das crenças ou de celebração de cultos; nesse caso, trata-se da ordem padrão africana bantu, idealizada nos cultos do Candomblé Congo Angola no Brasil. Pois, a reimplantação ou perpetuação dessas culturas africanas bantu nos terreiros *angoleiros* aqui no Brasil traz com elas algumas marcas sociológicas africanas como aquelas que existiam e que existem na África Central antiga e de hoje. Como por exemplo, os laços familiares simbólicos entre afrodescendentes que os terreiros do Candomblé em geral, tentam de reestabelecer, apesar de não ter as condições idênticas ambientais no sentido estrito do termo (no sentido de lugares, espaços habitados pelo homem africano). Daí tudo que é feito para reinventar a África Central para cá no Candomblé Congo Angola, é simbólico, em oposição aos cultos ancestrais padrões praticados lá na África Central bantu. Por causa, os símbolos são também padrões culturais segundo Geertz e que os padrões culturais são modelos.

Contudo, no caso dos padrões culturais, o termo modelo assume duas dimensões: modelo “da” realidade e modelo “para” a realidade, segundo Geertz. Os modelos “para” funcionam para estabelecer informações para padrões de comportamento. Já os modelos “de” são a representação de modo simbólico destes padrões de comportamento, algo que, segundo o autor, provavelmente só acontece entre os humanos.

Os modelos “de” são concepções gerais, nesse caso é a África Central bantu e seus cultos ancestrais, seus modos de reza ou de alcance ao *Nzambi A Mpungu* (Deus Criador), que é considerado pelos povos *angoleiros*, sendo o modelo padrão religioso do Candomblé Congo Angola. E os modelos “para” são disposições mentais, que são cultos afro brasileiros do Candomblé Congo Angola, ou seja uma reprodução da realidade africana antiga e atual dos cultos junto com a brasilidade. O esquema<sup>2</sup> abaixo representa os principais conceitos do autor, discutidos até agora.

---

<sup>1</sup> Segundo Geertz, símbolo, é o “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o “significado do símbolo”. Ver “Religião como Sistema Cultural”. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008. P.67. E nessa mesma página, Geertz define a religião sendo: “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”.

<sup>2</sup> Esquema obtido na página virtual da Antropologia da Religião da Universidade Federal de Pernambuco: <https://antropologiadareligiaoufpe.wordpress.com/2012/04/07/162/>



Fonte: Aula da disciplina "Antropologia da Religião", ministrada no dia 04 de abril de 2012.

Figura 1- Esquema de "Modelo de" e "Modelo para" no sistema religioso.

Quando nós falamos das condições ambientais não idênticas mencionadas acima, nós falamos da mudança geográfica, pois houve uma mudança espacial e temporal: a escravidão forçou o africano a separar suas crenças de seu contexto geográfico natural para colocá-las e adaptá-las em uma nova terra, apesar que essa última haja uma semelhança do clima e da biodiversidade com sua terra nativa africana, não são as mesmas condições materiais, nem mesma significação do contexto temporal. Esse deslocamento o forçou de pontuar sua vida de acordo com um calendário diferente do seu, dos senhores brancos (por exemplo, velórios passaram de 7 dias a 1 ou 2 dias).

Em segundo lugar, trabalhei com Sahlins na abordagem do outro texto (1997) no qual, ele usa o conceito da sociedade transcultural (P.110), para falar das diásporas tonganesa e samoanos do pacífico sul que moram nos Estados Unidos da América, na Nova Zelândia, e tendo ao mesmo tempo, a consciência e a prática das culturas das suas origens (Pp.106-110, parágrafos 2 e 3). Usando essa perspectiva, da "sociedade transcultural", eu ~~considero~~ entendo que os Bantu que foram trazidos para cá no Brasil com seus usos e costumes diversos em cada grupo, constituíram sociedades transculturais ou seja diásporas africanas ou afrodescendentes bantu no Candomblé Congo Angola de hoje, na medida em que, esse povo de santo *angoleiro* que se reivindica de descendência ou de origens bantu, pretende ter a mesma consciência cultural de proveniência da África Central antiga e contemporânea e da toda área africana povoada hoje pelos Bantu, tentando de representá-la aqui nos terreiros e ao mesmo tempo inovando esse legado cultural diverso, que é a brasilidade.

A terceira perspectiva que usei é a abordagem de Becker, sobre as representações científicas abstratas (2014, p.21) no campo etnográfico. Segundo este autor, as representações científicas são aquelas que refletem a realidade dos dados sociais, sem faltar uma referência. Então, trabalhando nesse sentido, descrevi no meu trabalho os dados significativos, construídos no campo, nos diferentes momentos importantes da vivência cotidiana do Candomblé, tais como vi, ouvi, como me foram explicados, interpretando-os também eu mesmo, sem deixar detalhes dos momentos descritos.

Então, seguindo essas três abordagens teórico-metodológicas dos autores citados, fiz pesquisa em dois terreiros de nação Congo Angola. O primeiro terreiro visitado e pesquisado é *Inzo Tumbansi de Tata Katuvajensi* (Walmir Damasceno é seu nome civil) que fica em Itapecerica da Serra- SP, onde passei 4 meses (de Outubro de 2016 a Janeiro de 2017) intermitentes pela primeira vez. Além disso, a partir de outubro de 2017, comecei a fazer várias visitas e conversas diversas e imprevistas na casa de mãe Lunde Odé (Vania Nogueira é seu nome civil) de *Nzo de Terekonpensu* (Maricá-RJ) da tradição bantu *milongada* no sentido da designação das divindades, usando alguns conceitos da nação yoruba; nesta casa *milongada*, fazia visitas desde outubro de 2017 e até em 2018.

E o segundo terreiro de nação Congo Angola que pesquisei, é casa *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi Nlemba* (apesar de ter os mesmos nomes que o primeiro terreiro, não é ligado a este último) dos dois irmãos pais de santo, *os Tatas Kilondiri* (Marcos Oliveira de seu nome civil) e *Kiluanji* (Geraldo Oliveira é seu nome civil), que fica no município de Maricá - RJ. Fazia visitas frequentes neste terreiro. Nestes dois terreiros, onde fiz pesquisa, me considerando hóspede, conversava com o povo de santo e visitantes de casas, participava dos cultos e outras atividades extra religiosas como reuniões, fazíamos também visitas a outras casas do Candomblé Congo Angola com sacerdotes desses dois terreiros, sobretudo com o sacerdote do terreiro de São Paulo.

Após as primeiras visitas, minha abordagem de encarar o Candomblé Congo Angola, mudou totalmente. Na minha presente pesquisa, trabalho o Candomblé Congo Angola, sendo religião de matriz africana e não religião Afro brasileira. Vou falar dos motivos, que me levaram a diferenciar os dois conceitos (religião de matriz africana e religião afro brasileira).

Eu, no início, chamava o Candomblé Congo Angola tanto de religião de matriz africana ou de religião afro brasileira sem distinção. Quando, eu hospedava no terreiro de São Paulo, durante uma conversa com o pai de santo daquela casa, sobre as duas principais correntes do Candomblé Congo Angola, perguntando sobre a polémica entre a corrente da *rebanuização* e a corrente *milongada* desta religião, ele me explicou que existe uma diferença entre

Candomblé Congo Angola sendo religião de matriz africana e o Candomblé Congo Angola, sendo religião afro brasileira. Segundo ele: “Há dois aspectos: as religiões de matriz africana ou povos tradicionais e religião afro brasileira. Quem concebe o Candomblé como “religião de matriz africana”, ele pode ser da primeira corrente”.

Eu não entendia a sua explicação, perguntava essa diferença entre a religião de matriz africana e religião afro brasileira, pois segundo do que eu pensava, quando as pessoas usam termos de “religiões de matriz africana” ou “religião afro brasileira”, elas englobam tudo: Candomblé e Umbanda, que são de fatos, termos sinônimos.

Ele me respondia de novo seguinte:

“O Candomblé, quando é usado como religião afro-brasileira, nascida aqui no Brasil, neste caso, não há necessidade de voltar para África, aí o Candomblé torna-se uma criação brasileira. Quando o Candomblé é concebido sendo uma religião de matriz africana, aí há necessidade de voltar para África. E estou nessa perspectiva de povo de matriz africana, portanto da volta para África. Mesmo que eu não posso trazer cultos africanos bantu *kongo* no Brasil, mas pegar alguns elementos de lá, e levar para cá no Candomblé, como as máscaras, que são uma marca da identidade africana em geral, não só dos Bantu”.

É preciso dizer que no Candomblé Congo Angola do Brasil há duas correntes que se afrontam: a primeira procura criar a reafricanização do Candomblé Congo Angola ou Candomblé *rebantuizado* que tem como objetivo comparar os ritos de essência bantu do Candomblé Congo Angola como foram criados no Brasil com ritos dos cultos bantu na África Central (nos dois Congos, em Angola e também no Gabão), buscar a entender as línguas bantu usadas no Candomblé Congo Angola (*kikongo* e *kimbundu*) através pesquisas dos livros, contatos com estudantes e migrantes africanos Bantu presentes no Brasil, viagens para África e buscam entender também seus ritos usados simultaneamente no Candomblé Congo Angola e na África Central (pois houve ritos bantu novos, criados na África Central, após a escravidão) e mesmo acrescentar no Candomblé Congo Angola, alguns ritos e objetos ritualísticos da África Central, julgados importantes na formação desta religião. Essa corrente reconhece ao mesmo tempo, que há uma parte das inovações brasileiras que não é da África.

A segunda corrente é o que se denomina o Candomblé Congo Angola *Milongada* (palavra *kimbundu*, que significa misturado) ou culto do Candomblé Misturado ou de “Beco”, que é um culto que não quer mudar ou inovar rituais do Candomblé Congo Angola, mas misturam vários ritos das várias outras vertentes religiosas como os de *Yoruba*, Umbanda catolicismo, cultos indígenas que eles mesmos chamam de “sincretismo”. Os sacerdotes e seguidores dessa modalidade respeitam a única tradição do ancestral fundador da raiz e

acreditam que o Candomblé é uma invenção brasileira, portanto não precisa voltar ou pegar ritos da África atual.

É verdade que todo Candomblé em geral é misturado com outros ritos no início na época pós escravista, até na segunda metade do século XX (exceção o período da busca da “pureza *yoruba*” no final do século XIX, como veremos adiante na parte do Caboclo). Só que hoje com a liberdade que todo cidadão brasileiro goza, algumas casas do Candomblé Congo Angola, começaram, a partir dos anos 80-90 do século XX, a separar-se dos vínculos nagôs, católicos e mesmo indígenas (como os próprios nagôs fizeram antes), fazendo uma luta política para viajar para África Central, afim de resgatar tradições esquecidas aqui ou pegar novas tradições fundadas lá, após do que chamamos na História, o “ciclo de renascimento da África preta”<sup>3</sup>, pós escravidão. Daí, esses sacerdotes que adotam essa linha de *rebanuização*, chamam outros terreiros que são opostos de “*Milongada*”.

Assim, diante dos tais fatos antropológicos socioculturais de tal magnitude com crenças tradicionais indelévels bantu e inovações afro-brasileiras no Candomblé Congo Angola, nós indagamos às seguintes questões: o que podemos dizer sobre a história do terreiro do Candomblé Congo Angola de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba* de Maricá, como sendo um estudo de caso da história da antropologia afro brasileira? O que trata-se da vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola? O que podemos dizer sobre a reinvenção e a representação simbólica da África Central bantu Contemporânea, feitas nos terreiros do Candomblé Congo Angola?

Todas estas questões tão relevantes vão ser o conteúdo do corpo de nosso tema, abordando, no primeiro capítulo, a história oficial da fundação da casa de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba* de Maricá, que é da raiz do Candomblé Congo Angola, como caso de ilustração, para entender através ela, o surgimento ou a fundação de outros terreiros da mesma raiz, pois geralmente os fatos históricos da fundação dos vários terreiros têm algumas semelhanças. Em outras palavras, tratarei dos fatos históricos da criação desta casa de raiz bantu, segundo a historiografia oficial narrada pelos dois pais de santo daquela casa, passando por um breve histórico do culto de Calundu na escravidão, com foco na versão histórica mais conhecida da Bahia e de Minas Gerais contida na pouca bibliografia importante

---

<sup>3</sup>Essa expressão foi usada em uma lição de História do Liceu, no Congo Brazzaville, que tratava dos períodos da reorganização dos reinos africanos sub saarianos em particular ou estruturas sócios políticos africanos sub saarianas em geral, que foram fundados após o fim da escravidão; período também de transição para o colonialismo europeu como tal na África preta.

sobre o Candomblé Congo Angola. Isto não exclui outras pesquisas sobre outras versões históricas anteriores a esta, que podem surgir nos outros estados brasileiros.

No segundo capítulo, descreverei a vivência, o cotidiano nos terreiros do Candomblé Congo Angola, principalmente os momentos mais destacados, os momentos fortes simbolicamente falando, que mostram a convivência, o modo de vida e a originalidade habitual dos terreiros. Antes disso, falarei dos meus primeiros contatos com os terreiros.

No terceiro capítulo, descreverei situações, atos que buscam reinventar e representar a África Central Contemporânea nos terreiros pesquisados, à luz das informações de campo que recolhi e construí nos diferentes momentos que hospedei lá, que participei nos atos e cerimônias. Aliás, mostrar a diferença entre a natureza do Nkisi na África Central bantu e no Candomblé Congo Angola no Brasil incluindo seus desdobramentos respectivos. É necessário mostrar essa diferença, pois nos meus contatos com diferentes pessoas de santo, sobretudo os mais novos, me perguntaram sobre a existência dos Nkisi no sentido de divindades que existiam lá no Congo Brazzaville em particular, e na África bantu em geral. E eu tinha que explicar que a natureza da entidade, ou objeto que se designa Nkisi no Brasil, é diferente do Nkisi como ele existe no Congo Brazzaville em particular e na África bantu em geral.

## ***I-Histórico da fundação do terreiro de Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba de Maricá da raiz Candomblé Congo Angola***

A história da fundação de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba* de Maricá do Candomblé Congo Angola, assim como toda parcela de história das casas do Candomblé em geral no Brasil, tem sido feita das narrativas subjetivas escritas ou orais únicas dos sacerdotes ou membros adultos dessas casas respectivas. Raramente há uma pluralidade das fontes como materiais dos jornais, livros sobre essas histórias de diferentes casas.

Ao longo do final do século XIX (como período da abertura das primeiras casas do Candomblé bantu) e de todo o século XX, o Candomblé Congo Angola como outras vertentes de religiões afro brasileiras eram qualificadas de “Magia negra”, “Cultos mágicos e atrasados”, de fato, essas religiões não seguiam e não seguem até hoje o caminho das religiões ditas reveladas, com o duelo do: “Mal” e do “Bem” (Nascimento, 2006).

Assim, antes de abordar a história de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba* de Maricá como tal, é melhor conhecer um pouco sobre o significado do nome ‘Candomblé’.

### **-Diversas significações do nome Candomblé**

Neste sentido, eu vou abordar 5 significados do nome do Candomblé, sendo 2 significados recolhidos na pesquisa de campo nos dois terreiros onde fiz pesquisa e 3 significados dados pela bibliografia com que trabalhei. O primeiro significado foi dado pelo *Tata Kiluanji* (Geraldo José de Oliveira de seu nome civil) do mesmo terreiro *Inzo Tumbansi Mundele ia Nkosi Anga e Nlemba* (Maricá-RJ) que falamos aqui neste capítulo, que segundo ele:

“O Candomblé é uma palavra derivada dos povos Bantu que significa “KA”: uso ou costume; o “Ndombe”: Negro ou Preto; “Lé”: lugar, uma casa ou terreiro. Juntando essas 3 palavras, dá o significado seguinte: o lugar dos costumes dos Negros, onde eles (Negros) se reuniam para poder manter a prática de seus rituais religiosos”.

*Tata Katuvajensi* (Walmir Damasceno, de seu nome civil) da casa *Inzo Tumbansi* do município de Itapecerica da Serra (SP), deu o significado seguinte:

“O Candomblé é uma manifestação religiosa transplantada no além do Atlântico, que foi repensada e reconstruída no Brasil. São africanos que foram trazidos aqui no Brasil, que chegaram aqui, retirados da terra nativa deles. Eles chegaram aqui com crenças e manifestações deles. São essas crenças que vão se transformar em uma religião e que se torna aqui o Candomblé”.

Outro significado dado para a palavra candomblé, foi encontrado no livro de “As Heranças do Povo Bantu na Bahia escrita por seus descendentes” publicado na *Kizoonza Bantu Taanu*: Quinta Reunião da Associação AC Bantu de Bahia.

Segundo este livro, a palavra vem da língua bantu *kikongo*, cujo prefixo “Ca” vem de “KA” que significa Deus, Ser Supremo como “KALUNGA”, e esse mesmo prefixo “KA” foi aportuguesado tornando-se “CA” e o “NDOMBELE” que significa “Peço”, do verbo “pedir” a primeira pessoa da conjugação do presente indicativo, sendo um verbo, na terceira pessoa é o “Lombele”.

Portanto, juntando essas duas palavras segundo este livro, o “Ka” e o “Ndombele” vai ser “Kandombelé” (Eu peço a Deus), e com o passar tempo, tinha uma contração, para ser “Candomblé”, a atual religião afrodescendente em três vertentes ou nações.

No seu artigo, Amaral Soares Nascimento dá a definição seguinte:

“A palavra candomblé é de origem Bantu (do *Kimbundu*) e vem de uma junção das palavras *KANDOMBE-MBELE* que tem o significado de: pequena casa de iniciação dos negros. Segundo alguns pesquisadores, Candomblé seria ainda uma modificação fonética de *Candombé*, um tipo de atabaque usado pelos negros de Angola; ou que viria de *Candombidé*, que quer dizer ato de louvar, pedir por alguém ou por alguma coisa.” (2006, p.130)

Precisa dizer que esse conceito “*Candombé*” é o mesmo usado na Argentina e Uruguai para designar ritmos, músicas dos Negros, sobretudo de origem bantu.

Francesca Bassi na sua tese de doutorado em Antropologia, dá um significado mais amplo seguindo o contexto da ação sem se focar no conceito mesmo, dizendo que o Candomblé é “uma festa, um *malaki*, *kizomba*, uma cerimônia religiosa baseada na música e dança” (Bassi, 2009, p.20).

Assim, o Candomblé sendo por essência religião de cantigas e dança, trata-se aqui das danças e cantigas ritualísticas dos *Nkisi* ou das divindades.

Tomando em conta todos os significados dados acima, nós podemos dizer que, do modo geral, a palavra “Candomblé” qualquer seja a vertente ou a nação, é de origem bantu, ou seja, a palavra “Candomblé” como nós conhecemos hoje, vem das línguas bantu de África Central que foi o primeiro grupo africano que chegou no tempo da escravização no Brasil.

E antes de falar da história de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba* de Maricá do Candomblé Congo Angola, sendo religião dos afrodescendentes, é melhor lembrar o breve percurso histórico escravista dos cultos ancestrais africanos e bantu até ao nascimento do Candomblé Congo Angola atual.

### **-O breve histórico do surgimento dos cultos africanos e afrodescendentes no Brasil colonial e escravista**

A perpetuação das crenças dos africanos em geral e dos Bantus em particular no Brasil escravista acompanhava-se sempre da resistência que era na verdade, outra marca visível da perpetuação dos costumes, a fim de proteger suas tradições das repressões dos engenhos escravistas. Essa resistência foi feita em dois módulos do modo mais amplo: o *banzo*<sup>4</sup> (Pessoa de Castro, 2001) e o quilombo (Vogel, Silva Mello, Barros, 1993. p.160.) Este último era um tipo de nação africana reinventada tipicamente ou focada no princípio guerreiro, de combate. E os quilombos eram em grande parte povoado pelos Bantu, seus descendentes, e outros grupos africanos.

Assim, à implosão anônima do *banzo* à Tróia Negra dos Palmares, alguns escravizados Bantu e outros africanos acharam outro modelo da perpetuação das suas identidades, que era os cultos afro-brasileiros; estes africanos e afrodescendentes preferiam a dimensão propriamente humana. Assim, à fatalidade da diáspora, os Bantus responderam com o *banzo*, com o *quilombo* e com o Calundu em diferentes momentos. Este último se revelou, finalmente o mais bem-sucedido esforço dos cativos para remediar a dispersão e a solidão.

Essa estratégia de manutenção das crenças ancestrais, sendo tal esforço dos Bantus, nessa forma de resistência, é o fato de que em todo o Brasil, no período colonial até no século XVIII, o termo mais comum para nomear as práticas religiosas dos africanos e afrodescendentes, foi o “*Kalundu*”, uma expressão *kongo* angolana que vem da palavra “*Kilundu*”, que significa divindade na língua *umbundu*.

Assim como batuques ou batucajé designavam todo tipo da dança coletiva com cantos e músicas acompanhados de instrumentos de percussão, adivinhação e cura mágica, esse *Kalundu* ou Calundu era a palavra para designar, a primeira forma resistente e inovada ou reatualizada das crenças dos outros africanos e dos Bantus da África Central para cá no Brasil.

James Sweet (2007) define o Calundu como uma palavra que vem da palavra “*Quilundu*”, que foi uma doença mística causada pelos espíritos e deveria ser curada pelas práticas espirituais de um curandeiro. E dessa palavra que foi dada às crenças bantus nas Américas, especializadas nessa cura. A predominância numérica dos Bantu, deu uma forte prática do Calundu em Bahia, em Minas Gerais e em Pernambuco na época colonial. Podemos entender o Calundu como ritos de filiação Bantu, enraizado no ritual *xinguila* da nação Congo Angola (Malandrino,2010, p.225).

---

<sup>4</sup>Nesse livro, Yeda Pessoa De Castro dá o significado de *banzo*, do modo seguinte: “palavra *kikongo* que significa saude, lembranças”. Mas no contexto afro-brasileiro escravista, significa o auto aniquilamento individual.

O Calundu deve ser entendido como uma constelação de práticas variadas e não como rito acabado e bem definido. O sacerdote do Calundu chamava-se o calundeiro, preta mestre ou calundu mesmo. Dentro do Calundu, podemos perceber vários ritos, elementos dos rituais bantus.

Em suma do que foi dito, é preciso salientar que os Calundus foram até no século XVIII, a forma inicial urbana e rural de culto africano relativamente organizado, antecedendo às casas do Candomblé Congo Angola do século XIX e aos atuais terreiros do Candomblé em geral. O que é a característica principal das tradições bantus nos Calundus, é a recriação ou inovação dos rituais, que vai continuar no Candomblé Congo Angola, e isso aconteceu-se mesmo na África Central e na toda África: Os recém chegados ou estrangeiros em um lugar, recriam símbolos de uma comunidade local, incorporando as suas tradições e dos outros grupos estrangeiros que vêm depois. Essa inovação não era sinônimo de abandono, ou esquecimento das tradições primordiais ou degeneração ou impureza, mas uma maneira de integrar-se na sociedade, de criar convivência com os nativos ou os povos locais. Foi a regra da Tradição e Inovação, diálogo entre o perdido, a lembrança africana e a tradição local indígena e portuguesa ou seja o catolicismo (Marcussi, 2006; Diabert, 2015, p.10). O que deu nascimento a uma nova cultura afro brasileira ou seja bantu brasileira nos cultos.

Os autores norte-americanos Sidney W. Mintz e Richard Price falam desse processo de encontro, de dialogo dinâmico e do surgimento de uma nova cultura afro americana, na sua obra comum (2003). Apesar que os dois estarem escrevendo, baseados em pesquisa em área caribenha esse diagnóstico também é válido para o atual estágio dos estudos sobre a escravidão e a história da cultura negra no Brasil.

Como é escrito na introdução, o objetivo do ensaio é oferecer “uma abordagem antropológica geral do estudo da história da cultura afro-americana”, a fim de examinar “a instalação inicial dos africanos no Novo Mundo”. Tal instalação é vista “como uma espécie de 'linha basal', com as formas que as comunidades africano-americanas viriam a adquirir posteriormente” (2003, p.19).

O surgimento e a consolidação das colônias do Novo Mundo foram marcados por contrastes, em termos de cultura, poder e status. Uma pequena minoria de europeus e seus descendentes exerciam o poder, de um lado, e uma grande maioria de africanos eram dominados, de outro. Sobretudo essa perspectiva vale para países que tinham uma demografia mais africana que europeia, como Haiti, o Caribe, e o Brasil. Mas, segundo os autores, não havia uma separação tão radical. A interpenetração cultural imprimiu a tônica da colonização desses dois grupos no Novo Mundo, resultando no surgimento das chamadas “sociedades

crioulas” (2003, p.23). Em outro momento, eles reiteram o argumento de que os processos de formação cultural no Novo Mundo não foi unilateral, ou seja, processos pautados na imposição de formas culturais europeias a receptores africanos passivos.

Para Mintz e Price, os africanos que povoaram o Novo Mundo não compartilhavam da mesma cultura. Eles conceituam cultura como um “corpo de crenças e valores socialmente adquiridos e padronizados, que servem de guias de e para a conduta num grupo organizado (numa 'sociedade')” (2003, p.26).

Se os grupos de colonos europeus já representavam tradições culturais nacionais específicas, os africanos seriam desprovidos dessas tradições. Estes eram retirados de diferentes localidades do continente africano, de numerosos grupos linguísticos e étnicos e de múltiplas sociedades das diversas regiões. Assim, não seria plausível afirmar que os africanos transplantaram para o Novo Mundo uma única cultura. A começar, porque era incomum grupos de africanos de culturas específicas poderem viajar juntos ou se instalarem no mesmo local ao chegarem no Novo Mundo. Não havia uma cultura africana no singular, mas, de uma perspectiva transatlântica, “conglomerado etnicamente heterogêneo” de indivíduos com sua cultura específica.

Do mesmo modo, os autores criticam a perspectiva comparativa de imutabilidade das culturas africanas que chegando nas Américas, ficaram intactas sem nenhum aspecto de uma cultura africana fosse esquecida ou inovada em contato com outras culturas, como pensa Sweet<sup>5</sup> (2007). Segundo eles, a transmissão cultural dos grupos étnicos africanos para os escravizados nas Américas não se processou de maneira direta ou linear, mas foi marcada por mediações, conforme a cada contexto histórico específico. Em outras palavras, os africanos não teriam transportado, de maneira intacta, sua tradição cultural para o Novo Mundo. Esta foi elaborada e reelaborada no novo meio ambiente.

O modelo teórico que defende uma única cultura africana como fonte de uma dada tradição em um lugar dado (Como se diz por exemplo, em Suriname, a tradição de lá vem só dos *Ashanti* de Gana atual), teria um outro problema: escamoteia o dinamismo dos complexos processos culturais de adaptação dos diferentes grupos étnicos africanos uns com os outros e com seus dominadores europeus no Novo Mundo. Ademais,

Os “africanos que chegaram ao Novo Mundo não compuseram grupos logo de saída. Na verdade, na maioria dos casos, talvez fosse até mais exato vê-los como multidões, aliás multidões muito heterogêneas. Sem diminuir a importância provável de um núcleo de valores comuns e da ocorrência de situações em que alguns escravos de origem comum podem, efetivamente, haver-se agregado, a verdade é que estas não foram, a princípio, comunidades

---

<sup>5</sup> Para ele, a cultura bantu como outras culturas africanas, eram estáticas nas Américas, sem nenhuma mudança, havia só o contato entre várias religiões, sem inovação.

de pessoas, e só puderam transformar-se em comunidades através de processos de mudança cultural” (Mintz, Price, 2003, p.37).

Esse modo operatório ou de atuação de intercâmbio entre africanos, índios brasileiros e portugueses, é o mesmo que permitiu a perpetuação das tradições bantu inovadas no Calundu no Brasil colonial: relação com antepassados, possessão por espíritos, busca de equilíbrio e de energia vital e alguns casos de oferendas e sacrifícios. Isso foi o repertório simbólico das tradições bantu, matriz da recriação do cultos africanos e afrodescendentes bantu no Brasil, meio indispensável para compreender o Calundu no Brasil Colonial.

Nós podemos compreender que, o que muitas pessoas chamam em uma perspectiva eurocêntrica de “feitiçaria” (Daibert, 2015, p.22), que na verdade era o Calundu, era algo fundamental nas comunidades africanas escravizadas em geral e bantu em particular no Brasil. Assim, podemos entender que através as inovações no Calundu no Brasil, havia uma dinâmica, uma diversidade, e uma adaptação das tradições bantu no espaço e tempo. Assim, os Bantu ou seus descendentes no Brasil que foram cristãos, não esqueceram suas próprias tradições, mas usaram os rituais católicos para poder interpretar suas tradições. Daibert pensa como Marcussi, dizendo que o Calundu não era uma reprodução intacta das tradições bantus no Brasil, nem só uma mistura total, mas uma recriação das crenças bantu no Brasil, usando a interpretação dupla do catolicismo e centro africana ou uma reatualização das crenças bantu na diáspora nas Américas.

### **-Histórico da fundação da Casa *Inzo Tumbansi Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba de Maricá***

Falando da história propriamente dita da casa *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba de Maricá*, da nação Congo Angola; a história desta casa é amparada quase só na oralidade de dois sacerdotes de casa e dos membros adultos de casa, que são membros ali há bastante tempo. Nas conversas que eu tive com os dois *Tatas* sobre a sua história na iniciação no Candomblé, que é relacionada à história familiar e à de casa segundo eles mesmos, *Tata Kiluanji* me disse seguinte:

“A nossa história religiosa é familiar com nossos pais, e começou no segmento que se chama Umbanda, que é uma religião brasileira que prima aquela manifestação religiosa pela caridade, por esses espíritos de Caboclos, os Pretos Velhos, dos povos de rua, e os espíritos infantis ou crianças ou *diéré*. Tanto eu ou o *Tata Kilondiri*, a gente teve essa sensação para buscar essa força religiosa, mas sendo na Umbanda, não tinha esse caminho para nós alimentar. Era uma sede de mágica. Enfim, a Umbanda parou ali, estacionou. E a gente foi para buscar esse caminho dentro do Candomblé”.

Ao perguntar, se a Umbanda tinha limites de atuação espiritual ou era menos rica na espiritualidade, me responderam que há limites na Umbanda, em relação ao Candomblé que é mais abrangente; e continuando sua história, o mesmo *Tata* disse seguinte:

“ (...). Por intermediário de um amigo de *Tata* Kilondiri, o irmão dele tinha uma casa em um bairro paulista, Santa Cruz da Serra, e foi uma casa de Angola, nós fomos para visitá-la. E foi ali que a gente fez nossa iniciação. E a partir daí que a gente seguiu nossa caminhada no Candomblé”.

E *Tata* Kilondiri acrescentou que já fazia 25 anos da sua iniciação (em relação a 2017) desde 1992. Segundo este *Tata*, a casa onde ela fica atualmente em Maricá, é um novo lugar. Antigamente, a casa ficava no bairro da Penha no subúrbio da cidade de Rio de Janeiro. Aliás, a casa tinha outro nome naquela época, que era: “Casa Branca de Ogum e Oxalá”.

Como nós vimos acima sobre a *rebanuização* com o sacerdote paulista; ao conhecer esse sacerdote *bantuizado* declarado e assumido, a casa de Maricá mudou a língua do nome, tornando-se “*Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkossi e Nlemba*”; resultado da *rebanuização*.

Segundo esse mesmo *Tata* Kilondiri, a casa já tem duas casas dos filhos que deram suas obrigações de 7 anos e fundaram suas casas respectivas, que são: a primeira “*Inzo Tumbansi Mundele ia Mutakalambo*” que fica em Vila de Cava no município de Nova Iguaçu-RJ. A sacerdotisa de casa é *Mam’etu Mutalecy*.

A segunda casa é *Nzo Tumbansi ia Kaango Muenho*, que fica em Tinguá no mesmo município de Nova Iguaçu, cujo sacerdote é *Tata Mawukasi*.

Desde que a casa existe, ela nunca interrompeu suas atividades por um causa dada. E segundo o mesmo *Tata*, a casa nunca sofreu de nenhuma agressão por parte da intolerância religiosa.

Assim, é essa pequena história desta casa, dita pelos próprios sacerdotes.

Então, sempre, como é de costume, quando chegamos pela primeira vez, para um terreiro do Candomblé de qualquer vertente, após conhecer pessoas de santo, suas pequenas histórias pessoais e a história de casa, nós começamos a vivenciar, a mergulhar-se nas experiências dessa casa visitada. Portanto, vamos falar dessa vivência nos dois terreiros pesquisados, selecionando dados construídos no campo, que são significativos para nós.

## II- Descrição de alguns contextos de situações<sup>6</sup> ou da Vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola

### II-1-Primeiros contatos com os terreiros

Antes de falar do contato com os dois terreiros do Candomblé de nação Congo Angola, onde fiz e ainda faço, às vezes, pesquisa, preciso lembrar meu início de contato com esse meio ambiente religioso afrodescendente em 2016.

Após chegar no Brasil em fevereiro de 2016, no tempo que estudava português na Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), decidi concretizar meu sonho de frequentar os cultos de matriz africana, ideias que eu tive desde no Congo de conhecer e pesquisar melhor concretamente sobre o Candomblé Congo Angola.

Daí ao longo de 2016, em junho, fui convidado por meu professor de português, a visitar o seu terreiro de nação *Jeje* que fica em Duque de Caxias no estado do Rio de Janeiro, e participar a festa de casa. Fui para lá e ele mesmo dava obrigação<sup>7</sup> aquele dia. Ele me apresentou às várias pessoas de casa durante a festa que acabou quase as 2h de madrugada, e dormimos lá em um quarto com várias pessoas. Aquela noite, me senti incomodado, do fato, de dormir longe da minha casa habitual, e em um lugar que eu visitei só pela primeira vez.

Em julho do mesmo ano, com seu amigo (do professor de português), que tinha a *dijina* de *Matamba*, fomos para um terreiro *milongada* (misturado) bantu nagô no bairro de Engenho da Rainha (zona norte da cidade do Rio de Janeiro). Aquele dia, foi, o da saída das *munzenzas* daquela casa. Nessas duas primeiras casas que eu fui, vi acontecimentos, fatos que até naquele momento, só tinha ouvido falar, li nos livros sem realidade. Então essas duas visitas constituíram meus primórdios contatos com os cultos afrodescendentes brasileiros. Apesar dessas visitas, ainda não entendia vários aspectos dos cultos.

Minha inserção como tal nos terreiros, iniciou-se quando comecei a frequentar regularmente os dois terreiros do Candomblé Congo Angola, onde fiz pesquisa, até me hospedar lá umas vezes. Foi um momento de integração nesse meio-ambiente, de interação com toda a comunidade de santo, um momento de ter muitos conhecimentos, que mesmo no início, não

---

<sup>6</sup> PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a Teoria Viva. *Ponto Urbe* [Online], 2 | 2008, posto online no dia 06 agosto 2014, consultado o 11 julho 2018. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>; DOI: 10.4000/pontourbe.1890. Na última parte deste artigo intitulado “ Escrevendo o vivido”, a autora disse que descrever uma pesquisa de campo ou os nativos, não é só escrever do que o etnógrafo ouviu, mas descrever, e interpretar “ a cena”, a comunicação, do que ouviu, viu com pessoas e no espaço, do que sentiu, todo esse contexto da situação, como falava Malinowski.

<sup>7</sup> Dar obrigação no Candomblé em geral, é deixar um status de menos anos da iniciação ao mais anos da iniciação, recebendo alguns atributos (objetos sagrados em relação a cada divindade) no momento dessa mudança. Pode ser um filho dando obrigação de 1 a 3 anos, de 5 anos a 7 anos, e assim por diante.

entendia nada. Essa curiosidade de saber cada fato, cada aspeto e as explicações que me foram dadas, me levaram a reformular questões de pesquisa, que eu perguntava aos sacerdotes e aos filhos de santo mais antigos de casas durante minha hospedagem ou visitas.

### **-Contatos com os dois terreiros de Maricá e de Itapecerica de Serra como campos de pesquisas**

Falando agora dos primeiros contatos com os dois terreiros Congo Angola, onde fiz pesquisas propriamente ditas e ainda frequento. Começando com a casa *Inzo Tumbansi Mundele ia Nkosi Anga e Nlemba*, que fica no município de Maricá - RJ dos *Tatas* Kilondiri (Marcos Antônio de Oliveira) e Kiluanji (Geraldo José de Oliveira).

Em setembro de 2016, trabalhando para uma palestra da história em dois ciclos sobre o antigo reino do *Kongo*, ao convite do IPN ( Instituto dos Pretos Novos), antigo cemitério dos escravizados africanos recém-chegados no Brasil, (situado na zona portuária da cidade do Rio de Janeiro) e pesquisando os discursos de algumas casas de santo do Candomblé Congo Angola, entrei pelo acaso, no site da casa *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra (Grande região de São Paulo) e vi os discursos do pai de santo *Tata* Katuvajensi (Wlamir Damasceno). Peguei seu e-mail e escrevi-lhe uma mensagem para me apresentar e explicar-lhe minha pesquisa e fiz a sugestão do provável encontro com ele. Mas achava que ele ia demorar para me responder.

Como tenho hábito de colocar meu sobrenome antes do nome no final dos e-mails, de repente quando este *Tata* recebeu meu e-mail, percebeu que tratava-se de um africano Bantu da África Central, com a forma de escrever minha identidade, ele adivinhou que eu era tradicionalista<sup>8</sup> ou seja um africano enraizado na suas tradições ancestrais, daí ele ficou motivado e não atrasou para me responder.

Pura coincidência, este *Tata*, morador do estado de São Paulo, na sua resposta, me disse que ele estava no preparo para viajar para o Rio de Janeiro no município de Maricá e ele me disse que aproveitaria da ocasião para me convidar no terreiro citado acima de Maricá, para encontrar-se.

Após dois dias, foi o dia combinado. Fui para lá em Maricá na busca do endereço do terreiro, foi um dia muito chuvoso e foi minha primeira vez, que conheci Maricá. Aquele dia, foi a primeira vez, que entrei em um terreiro que se diz de nação Congo Angola como tal, sem ser *milongada*, como aquele de Engenho da Rainha. Eu tenho que dizer, foi também a primeira vez que vi um terreiro com uma decoração representando o mundo rural; decoração que foi

---

<sup>8</sup> Ele mesmo, esse *Tata*, me disse isso, alguns tempos nas conversas que tinha com ele no terreiro dele em São Paulo.

feita de tecidos cujas desenhos representava paisagens de casas tradicionais africanas (isto lembrou as aldeias do Congo Brazzaville).

Após entrar no quintal do terreiro, o povo de santo presente aquele dia lá, nomeadamente os dois *Tatas* titulares de casa, os *Tatas* Kilondiri e Kiluanji incluindo um filho de santo em nome de Júlio (da sua *dijina* Jakamerenso Ngana Uembu) e outros, me acolheram muito bem. Me apresentei com meu primeiro sobrenome como já tinha hábito de fazer isso, desde que estou no Brasil em todos os lugares que vou, falei do curso que fazia naquele momento. Todo mundo que estava ali, ficou bem espantado com meu primeiro sobrenome, e eles perguntaram realmente, se era meu sobrenome ou um apelido, disse a eles, que era meu verdadeiro sobrenome, herdado do meu pai. Me perguntaram o significado do meu primeiro sobrenome e se este, tiver uma ligação direta com o samba brasileiro. Me perguntaram sobre meu país, meu motivo que me levou para cá no Brasil, e outras perguntas curiosas, e respondi-lhes tudo isso.

Mais tarde, depois de cerca de 30 minutos, o *Tata* Katuvajensi que dormia, acordou, ele me viu, me deu um abraço. Me apresentei de novo, falei-lhe de novo do meu país e meus motivos de estudos no Brasil. E ele também apresentou-se, de onde ele veio, a sua origem baiana, o seu cargo no Candomblé e ele me apresentou os dois *Tatas*, que me receberam antes, que não conhecia muito bem no início da nossa conversa com eles. Foi um encontro caloroso.

Tive a impressão como se estivesse no Congo, pois as apresentações se fizeram pelas *dijinas* de origem bantu (nomes tradicionais adotados no Candomblé). Nós fomos para comer, como é de costume na hospitalidade dos povos de santo *angoleiros*. Na cena da comida, me lembro que estive com vergonha, de fato de comer pela primeira vez com pessoas “desconhecidas” no sentido mais geral. Após observar que eu estive com vergonha para comer, os três *Tatas* me incentivaram de comer, de ficar à vontade, de me sentir na minha casa.

Após comer, os três pais de santo me fizeram visitar o interior do barracão. Eles começaram a me mostrar alguns objetos de uso e os seus significados. Às vezes, entendia o significado, às vezes, não. Eu era muito novo nesse domínio religioso. Eles me mostraram, por exemplo, os tambores (*Ngomas*, eles mesmo me disseram essa palavra, que é a mesma palavras que usamos em *kikongo* falado no Congo Brazzaville) enrolados com o lenço mencionado o nome de “Angola”, as máscaras decorativas penduradas nas paredes de casa, as bengalas tradicionais em madeira que são usadas pelas pessoas que incorporam espíritos dos Pretos Velhos, quando a casa faz os cultos da Umbanda.

Pois tenho que dizer que naquela casa, os dois pais de santo fazem o Candomblé Congo Angola e a Umbanda, como já foi mencionado no histórico daquela casa, narrada pelos próprios

pais de santo. Há dias de *Kizoombas* do Candomblé, há dias de giras da Umbanda, com o mesmo povo de santo, não há distinção de membros.

Visitar pela primeira vez o interior desse terreiro (barracão) sem ter uma *kizoomba*, diferente dos terreiros visitados anteriormente onde tinha uma *kizoomba* na visita mesma, foi para mim em primeiro lugar entrar em contato com um mundo místico, cujo sentidos do sensual, do ouvido se impõem através de diferentes objetos que se vê. Não que essa sensualidade, esse ouvido se impõem pela fascinação luxuosa dos objetos, mas por sua importância, seu papel de cada objeto, cada entidade que está no barracão, explicado pelos filhos e filhas de santo do terreiro. Aqui no Candomblé, o olhar atraente não tem mais lugar, como vemos nas igrejas católicas barrocas cujos ouro, dourado, arquitetura nós atraem.

Bastide evoca justamente esses sentimentos, ao visitar o nordeste brasileiro no ano 1944, uma viagem que permitiu-lhe de visitar igrejas católicas barrocas das grandes cidades nordestinas como Recife, Salvador e também terreiros do Candomblé da periferias. Esses sentimentos, longe de serem uma contração segundo Bastide, mas são uma riqueza de dois estilos de vida no Brasil, quando diz:

“Ao contrário das igrejas barrocas que ocupam o primeiro plano da paisagem citadina e que mobilizam fortemente o olhar, os santuários africanos, conforme Bastide (1945a, p.64) “se escondem na verdura, cobrem-se e se adornam com folhas de palmeiras, de bananeiras, são verdadeiros jardins místicos onde se entra por veredas de grama, atravessando regatos murmurantes, plantações de milho ou matagais floridos. O roteiro africano, por sua vez, menos evidente (já que localizado “lá embaixo”) penetra pelos ouvidos, pelo nariz e pela boca, bate no estômago, impõe seu ritmo ao corpo e ao espírito”. (Peixoto, 2011, p.392)

No âmbito dessa primeira visita dentro do barracão, Júlio (Jakamerenso Ngana Uembu) me mostrou também duas estátuas, que são *nkisi* titulares de casa (divindades zeladores de dois *Tatas* de casa): *Nkosi* e *Nlemba*, que ficam no centro do barracão, e outras coisas.

Assim esses primeiros contatos foram para mim, uma fonte de motivação social e intelectual (meu objeto de pesquisa) de conhecer melhor o cotidiano desses terreiros, dos seus povos de santos, seus “mistérios”, enfim a vontade de conhecer sua vivência.



*Nkisi ngomas* (tambores de santos) enrolados do lenço das cores da bandeira de Angola da casa de *Inzo Tumbansi Mundele ia Nkosi Anga e Nlemba* de Maricá. Fontes: fotos tiradas no âmbito da minha primeira visita lá.

Figura 2- *Nkisi Ngomas* enrolados de lenço angolano no barracão de Maricá.



O interior do terreiro *Inzo Inzo Tumbansi Mundele ia Nkosi Anga e Nlemba*, com máscaras de decoração (diferentes das máscaras usadas nas saídas das *Munzenzas*) e bengalas penduradas nas paredes. Fontes: foto tirada no âmbito da minha primeira visita lá.

Figura 3- Interior do Barracão de Maricá.



Aqui dentro do barracão, durante uma *kizomba* do Candomblé em Agosto de 2017. Fontes: foto tirada no âmbito de pesquisa de campo lá.

Figura 4- *Kizomba* do Candomblé no barracão de Maricá.



Os *Nkisi Nkosi* e *Nlemba*, titulares de casa, que são *Minkissi* (pl.) ou *Nkisi* (Sg.) zeladores de dois país de santo de *Inzo Tumbansi Mundele ia Nkosi Anga e Nlemba* de Maricá. Fonte: coleção de fotos de pesquisa em 2017.

Figura 5- *Nkisi Nkosi* e *Nlemba*, titulares do terreiro bantu de Maricá.

## **II-2-Vivência nos terreiros do Candomblé Congo Angola: momentos importantes do meu cotidiano de pesquisa nos terreiros da raiz Angola Congo de Itapeçerica da Serra e de Maricá**

Após conversar bastante durante minha primeira visita e estabelecer contatos, o *Tata* Katuvajensi me convidou para São Paulo para passar férias, conhecer melhor a sua casa e aproveitar essa vivência para fazer pesquisas. A mesma noite, quando voltei para casa, anotei tudo que vi e soube lá mais ou menos compreensível segundo meu entendimento.

Em outubro, fui para São Paulo no seu terreiro que fica no município de Itaparica da Serra. Cheguei lá a noite, e o *Tata* Katuvajensi me apresentou aos vários (as) filhos e filhas de santo da casa, cuja filha carnal, sua esposa, seu genro e demais pessoas que estavam ali aquele dia.

Antes de entrar nas descrições dos dados etnográficos construídos no meu campo, preciso dizer que cada etnografia é reflexo da sociedade estudada, no meu caso, é o reflexo ou modelo dos dois terreiros do Candomblé Congo Angola pesquisados. É um modelo pessoal em relação a uma lógica da minha pesquisa. A redação das ideias contidas nesses relatos de campo, obedece a uma lógica específica do contexto dos terreiros pesquisados, e a outra lógica de divisão de cada parte de descrições de dados em itens; apesar que essas lógicas possam adequar-se com normas gerais teóricas da pesquisa e ter pontos comuns com outras pesquisas de outros pesquisadores. Portanto, meu modelo não é uma cópia de um modelo padrão sobre as descrições, dos livros metodológicos, pois em uma certa maneira, não existe um modelo padrão da construção de dados etnográficos. É isso que afirma Foote Whyte (2005, p.285-286), falando da singularidade contextualizada da lógica dos relatos na análise de dados durante a pesquisa de campo.

Aliás, a etnografia de um lugar dado, uma vez descrita pelo antropólogo com recortes de falas dos pesquisados ou nativos, é uma auto conversa do próprio antropólogo com sua autoridade etnográfica. Apesar de diálogos, de críticas feitas pelos outros, essa autoridade do antropólogo sobre seu trabalho, não desaparece. É isso que afirma Vagner Silva, durante uma entrevista com o doutorando Oliveira, falando das críticas que foram feitas pela banca, na sua tese do doutorado, intitulado: “O antropólogo e sua magia (2000)”, dizendo:

“Esse trabalho, quando foi defendido como tese de doutorado, recebeu muitas críticas da banca. Eu as transcrevi e, na edição publicada da tese (pela Edusp), fiz questão de incluí-las para que o leitor pudesse ter acesso também ao tipo de crítica que poderia ser feita ao trabalho. Dessa maneira, julguei que estaria dando ao leitor um texto que fosse o mais polifônico possível, em que as várias posições pudessem estar contempladas e onde eu pudesse minimizar a minha “autoridade etnográfica”, embora eu reconheça que essa autoridade sempre é exercida em algum nível. A gente não pode ser ingênuo em achar que ela possa sumir totalmente quando submetida a uma lógica dialógica. Não. Assume-se de uma certa maneira que a etnografia é sempre uma construção de última instância de quem assumiu a

escrita dela, seja um autor, dois autores, sejam os próprios interlocutores. Nesse sentido, gosto muita da ideia de etnografia como ficção persuasiva, da Marilyn Strathern”. (Oliveira, 2016, p.326).

Quando cheguei aquela noite no terreiro de *Tata Katuvajensi*, ao entrar, já ouvi o barulho de pessoas. Pessoas falando, rindo, cozinhando para adultos. Para crianças, assistindo televisão e comendo. Um estilo de vida festivo, ainda que o terreiro estava só na véspera da celebração dos 80 anos da iniciação no Candomblé, de mãe de santo baiana, mãe Xagui, a comunidade já estava em festa durante nos preparativos. Isso faz parte da natureza do candomblé, um clima festivo, não só durante cerimônias de celebração, mas também durante *kizombas* ou cultos ordinários. O fato que a própria comunidade de santo se reúne para o culto ou para um motivo como funerário, já se sente, se vê um clima festivo, de agitação, de êxtase entre a comunidade de santo.

Fernanda Arêas Peixoto afirma disso, comentando o livro de Bastide, que: “No “espetáculo maravilhoso” (Leiris, 1989[1988]) dos candomblés, que tem lugar nos terreiros, por sua vez, tudo é festa: da preparação das cerimônias à sua realização” (Peixoto, 2011, p.394).

Como a própria denominação “Candomblé” significa festas, músicas, ao entrar naquele terreiro aquela noite, o primeiro sentimento mais forte, é sentir na pele, esse ambiente de alegria, de cenas e gestos encantadores, de pessoas alegres, que podem se ver nos rostos, nas falas, nas conversas. Assim,

“De fato, nesse primeiro contato com o candomblé é a sua dimensão estética e seu aspecto festivo que irão tocar o observador. O próprio Bastide (1945a, pp. 69-80) diz “O candomblé não é um lugar de estadia. Mas um lugar de festas. Não conheço espetáculo mais encantador que o do candomblé preparando-se para a festa [...]. Poderia acreditar que me encontrava em plena África. Não passam de colmeias zunindo, cheias de gritos, risos, canções, movimento, vida. As filhas de santo dirigem-se, atarefadas, de uma casa para outra; algumas de pernas nuas, lavavam no rio os tecidos sacramentais, com um ruído de água, salpicos de sabão e conversas infinitas [...]” (Peixoto, 2011, p.395).

### **-Hospedagem, visitas e pesquisa cotidiana nos dois terreiros**

O dia seguinte, que era meu segundo dia ali no terreiro de Itapeçerica da Serra, como dormimos no terreiro, ao se acordar juntos com alguns membros de santo que dormiram ali, o pai de santo me disse de passar algumas horas lá no terreiro com eles, antes de ir à sua casa, que fica a alguns quartões de lá. Aquele dia de manhã após tomar o café, ele me fez visitar o interior do barracão, me falando o significado de cada objeto que estava dentro.

Vi objetos que eram semelhantes ao terreiro de Maricá, como as máscaras ritualísticas, contudo quadros de pintura representando cada *nkisi*, pendurados nas paredes e outras coisas foram coisas que vi só ali no seu terreiro. A organização de lugares foi também diferente à de Maricá. Por exemplo no seu terreiro, o *gongá* (lugar de assentamento dos *nkisi* ou divindades) fica dentro do barracão, é um quarto firmemente fechado, proibido para entrar para os não iniciados. Enquanto em Maricá, esse *gongá* fica fora do prédio do barracão, é outro prédio, mais ou menos fechado.

Outro aspecto de organização, que é diferente lá, é que, é proibido filmar e tirar fotos em todos os lugares e todos os cultos do barracão, só alguns lugares e momentos autorizados, que podem ser tirados fotos. Por exemplo, a gruta de fora do barracão, onde fica o *nkisi Nkondi* e quando outros *Nkisi* saem, durante a limpeza semanal dos *nkisi*, em geral, incluído os *nkisi* guardiões, que vou descrever mais tarde, é também proibido tirar fotos neles. Se tirar, há probabilidade que o sacerdote peça à pessoa que as tirou, de apagar essas fotos, quando ele percebeu o ato. Assim, tirei algumas fotos nos lugares e nos momentos autorizados, que eu vou mostrar aqui.



Na entrada do terreiro *Inzo Tumbansi* de Itapeccerica da Serra (SP). A pessoa da foto é um filho de santo paulistano do outro terreiro visitando *Inzo Tumbansi*, vindo da capital. Fontes: fotos de hospedagem lá.

Figura 6- Visitante de santo paulistano no porta de entrada de *Inzo Tumbansi* (SP).

Aquele dia a tarde, visitei calmamente os *nkisi Pavena e Numbi*, que ficam nos portões de terreiro, que já vi pela primeira vez, em Maricá, mas não sabia do nome, nem do papel, e não os olhava diretamente em Maricá, pois chovia. Então, ao perguntar sobre os nomes e o papel desses dois tipos de *Nkisi*, *Tata Katuvajensi* me respondeu seguinte: “O *nkisi Pavena* tem papel de perceber, acolher e de proteger o visitante no terreiro. O *nkisi Tata Numbi* foi uma pessoa que já teve uma vida nessa terra e tem o papel também de acolhimento, de proteção”.

Falando dos significados desses *nkisi*, em julho de 2017, na conversa que tinha com os dois *Tatas* de Maricá, me falaram a mesma coisa, dizendo que: “Esses *nkisi* são guardiões de casa, têm como função para receber, recolher e proteger o povo de santo e demais visitantes”.

Esses *Nkisi* guardiões e outros *Nkisi* que estão nesse barracão, são eles que fazem que esse lugar seja um lugar místico, consagrado, um lugar fora do comum, que tem um caráter particular onde divindades e homens vivem em uma harmonia total, em uma comunidade de santo chamada o povo de santo *angoleiro*. E esse conjunto de *Nkisi* ou divindades com suas características particulares e seus ritos, formam o ‘*hamba, o ngunzu*’ que são energias positivas, forças naturais, das divindades que são energias permanentes nesses terreiros. E são essas energias, que naturalmente (sem a própria maldade que alguns sacerdotes têm) fazem com que esses lugares sejam lugares de paz de coração, de espíritos das pessoas que vem perturbado, sem que o clima festivo interrompa essa paz de coração que é dada pelo *ngunzu*.

Por esta razão, falando do espaço dos terreiros do Candomblé na Bahia, Bastide afirma:

“O candomblé não se toma lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os Axés. No Brasil, o termo se conservou para designar algo de diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de força sagrada: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos as divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças: finalmente, o fundamento místico do Candomblé” (1961, p.84).

Então para voltar a minha hospedagem em São Paulo, considero aquele segundo dia, meu início de pesquisa no campo. Antes que a filha do sacerdote, nós chamou para comer, *Tata Katuvajensi* me fez visitar o mato que fica em um terreno atrás do barracão e me disse seguinte: “Esse lugar é usado para algumas cerimônias de casa, que necessitam a natureza”.

Entendemos claramente, que existe uma inseparabilidade entre o candomblé Congo Angola e o meio ambiente natural. Não podemos conceber um culto do candomblé Congo Angola, sem a presença dos objetos naturais. As folhas que são jogadas ou espalhadas durante uma *kizoomba* do Candomblé Congo Angola, simbolizam justamente essa ligação da natureza com os cultos de matriz africana.

Nos terreiros urbanos, não tendo mais matos, os povos de santo *angoleiro* têm um tipo de jardins das plantas, ervas necessárias para cultos ou para curas tradicionais. Enquanto nos terreiros implantados nos meios rurais, ainda têm espaço natural, uma floresta, matos onde o povo de santo colhe ervas, folhas importantes para tratamentos.

É isso que confirma também o autor Ornato Silva, quando diz:

“O princípio básico da religião afro brasileira, é ter contato maior com a natureza para retirar *insabas*, folhas, colher frutos nativos, criar galinha, pato, pombo, cabrito; até caçar pequenos animais silvestres. Todo esse complexo ecológico é importante para a preservação dos cultos de origem africana e ameríndios cujo alicerce é todo calçado na mãe natureza”. (Silva, 1998, p.24).

Após, três semanas de hospedagem lá no terreiro em São Paulo, tinha uma festa do Candomblé do *Kifundamenu* (rito para proteger a casa de culto e dar comida ao guardião).

De manhã, começaram os preparativos e nesses preparativos, vi as mulheres que fritaram o milho para fazer pipoca, outras cozinham várias comidas para a festa, que teve após o culto do rito. Quanto aos homens, começaram a instalar decoração no barracão como palmas, folhas no chão do barracão, instalar demais cadeiras dentro, instalar palmas em frente da porta do barracão, e atrás das cadeiras de altar do barracão. Eu também ajudei nessas instalações. A festa começou às 19h30, o povo de santo começou a chegar em torno de 18h.

No meu estranhamento, de ver essas pipocas, folhas ou ervas no chão, como ele (o povo de santo *angoleiro*) mesmo as chama, que já vi nos meus primeiros contatos com o mundo dos terreiros entre junho e julho de 2016, mas não entendia o papel, decidi então, de perguntar em primeiro momento, a um filho de santo que estava perto de mim, sobre o significado das folhas no chão.

Ele me respondeu seguinte: “A folha é a ligação com a natureza. O Candomblé tem uma visão ecológica, da preservação do meio ambiente. A folha é mágica para fazer remédios, etc...”.

Essa resposta coincide com as mesmas explicações dadas mais tarde em julho de 2017 pelos *Tatas* Kilondiri e Kiluanji de Maricá acrescentando o simbolismo da água, quando perguntava. *Tata* Kiluanji, me disse seguinte:

“Folhas são usadas ou jogadas nos terreiros para representar o meio ambiente natural. Infelizmente hoje pelas razões sanitárias, não temos muitos matos. Essas folhas no chão representam matos, para trazer essa imagem do mato. Quanto à água, é usada para trazer a boa energia para que tudo, que vai se acontecer, seja harmonioso. A água e a folha no Candomblé são elementos principais da iniciação, sem esses dois elementos, não é possível fazer a iniciação”.

Após conversar com o filho de santo de *Inzo Tumbansi* paulista sobre o papel da folha, fui para conversar com uma menina, filha de santo daquela casa, para saber o porquê de pipoca, e saber se o ritual era bantu. Daí, ela deu risada e me respondeu seguinte: “Não é bantu, é brasileiro. A pipoca sendo ligada à terra, o povo encontrou uma maneira nela, de entrar em contato com divindades como *Kavungu*, *Nsumbu*. E segunda feira é o dia apropriado dessas divindades”.

Então, para deixar as coisas mais claras, nós entendemos que a pipoca é uma brasilidade afro, nada a ver com a reinvenção ou representação africana no Candomblé Congo Angola. Isso me foi confirmado pelo *Tata Kiluanji* da casa de Maricá, me dizendo a mesma coisa, dando mais explicações seguintes:

“A pipoca (subentendemos isso como rito) é brasileira. O milho de pipoca, o grão de pipoca tem uma coisa mágica grandão que se transforma. É uma transformação. Como, há divindades da terra como *Kavungu*, *Kahanga*, então desta energia transformadora é ligada a essas divindades. Esses milhos, são como chamamos em *kikongo*, *massangus*. Eles estão jogados nos barracões para levar essa energia das divindades da terra para gente. *Nsumbu* é também ligado à pipoca”.

O culto do rito da proteção de casa, começou, como previsto, vi várias coisas de perto, em outras palavras, vivenciando realmente, como o ritual de espalhar água benta nas 4 esquinas do barracão, que eu já via no barracão de Engenho da Rainha. Quando vi aqueles gestos, me lembrava dos ritos familiares, que fizemos no Congo Brazzaville durante festas familiares no final do ano ou no qualquer momento festivo, para oferecer bebidas e comidas aos ancestrais da família.

Daí, o culto acabou em torno de 23h. Depois disso, começou a festa, todos os convidados estavam nas diferentes mesas. Naquele momento, *Tata Katuvajensi* me falou de sentar na cadeira da mesa, que ele sentou com outros convidados.

Nessas diferentes conversas, que eu tive naquele momento com ele, perguntei-lhe um aspeto, que vi várias vezes nos cultos precedentes do Candomblé, que fui com meu amigo *Matamba*. Foi o gesto de beijos no chão, que várias pessoas de santo fazem na entrada, no centro do barracão e em frente dos tambores, ao entrar pela primeira vez no culto. Ele respondeu seguinte: “É a saudação, é a reverência dos espíritos, das manifestações espirituais, que estão lá. É pedir a permissão a eles, os ancestrais, pois o lugar é deles”.

A mesma explicação me foi dada em Maricá em julho de 2017, dizendo seguinte: “Esse rito é nossa reverência na porta sagrada do terreiro, no centro onde há nossos ancestrais titulares, senhores da terra, do terreiro e na frente dos tambores (*ngoma*), que são *nkisi*”.



Interior do barracão de *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra (SP) no final do rito *Kifundamenu*.  
 Fonte: Fotos de coleção durante minha pesquisa lá no terreiro.

Figura 7- Interior do barracão de *Inzo Tumbansi*.

Do modo geral, minha hospedagem, minha vivência e minha pesquisa no terreiro de *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra durante 4 meses, eram divididas em 3 tipos diários:

- De manhã: Tomava café com toda família de *Tata Katuvajensi*, depois disso, ele ia para o trabalho. Eu ficava lá na casa conversar com a sua família sobre diversos assuntos cujos Candomblé Congo Angola, fatos populares que se acontecem atualmente no culto.
- A tarde: de volta de *Tata Katuvajensi* do trabalho, nós fomos para o terreiro, que ele considera como seu “segundo escritório” ou “lugar de trabalho” para receber pessoas nas consultas. Foi lá, após almoço, que eu continuava conversar com ele. A tendência mais dominante dessas conversas de tarde, era sobre o Candomblé Congo Angola, sobre significados das coisas, questões sobre os diferentes *nkisi*, os cultos, os rituais, o papel dos *nkisi*, etc....



Barracão de *Inzo Tumbansi* após o culto. Fontes: fotos de coleção da minha hospedagem lá em 2016.

Figura 8- Barracão de *Inzo Tumbansi* após o culto com folhas no chão.

Ele também me perguntava significados, interpretação e tradução de várias palavras, nomes, frases, textos em *kikongo* (que vou falar amplamente no próximo capítulo), a história do reino do *Kongo*, falávamos sobre os cultos tradicionais no Congo Brazzaville em particular e na África Central em geral, a ligação, ou seja, semelhanças e divergências entre os cultos tradicionais do Congo, da África Central, os costumes em geral, e o Candomblé Congo Angola. Às vezes, conversamos juntos com *Makotas* (mulheres auxiliares do pai ou mãe de santo no Candomblé Congo Angola, que não incorporam divindades). Falamos também sobre o funcionamento da casa, e outros assuntos. Eu sempre anotava tudo que era relacionado a minha pesquisa, seja imediatamente ou após a conversa. Fazia um roteiro escrito de questões que tinha, que, às vezes me servia como ajuda de memória.

-A noite: após jantar, eram conversas gerais (Candomblé, política no Brasil, no Congo e no mundo, história dos Bantu no Brasil, e tantos assuntos que surgiram). Em seguida, dormimos em torno de meia noite.

A vivência desses dois terreiros que pesquisei, não é uma vivência universal, ou um tipo padrão de todos os terreiros do Candomblé Congo Angola dos estados de São Paulo e do

Rio de Janeiro. Contudo, não posso também falar com certeza, sem tomar cuidado, que algumas ações ou práticas, incluindo suas significações são tipicamente desses dois terreiros, mas podem ter semelhanças com algumas casas, como eu mesmo vivenciei nas visitas que fizemos nos outros terreiros, ao longo da minha pesquisa. A dificuldade de nivelar essas práticas do cotidiano dos terreiros, vem da própria natureza do Candomblé Congo Angola e do Candomblé em geral, pois ele não é único ou padronizado em um modelo só.

Já em uma mesma nação, há uma multidão de casas raízes, que deram luz a outras casas ou casas remanescentes, que estas últimas cada uma seguem a tradição da casa raiz respectiva. Além disso, essas novas casas que têm casas matrizes, são elas mesmas modeladas em relação a um contexto geográfico e histórico dado, o que faz com que, essa nova casa pode se distinguir da própria casa raiz, em alguns aspectos. Wanderson Nascimento, é claro nisso, ao falar das dificuldades metodológicas nos estudos dos “Candomblés”. Ele usa essa palavra no plural, para justamente mostrar essa pluralidade de ações, visões do mundo, de vivências ou modos de vida na mesma nação, às vezes.

“A (...) dificuldade – vinculada à primeira – está relacionada com a ausência de referenciais permanentes e gerais que possam ser utilizados para compreender a dinâmica das práticas dos candomblés. (...). Como não há textos sagrados, pois os candomblés são fundamentados na tradição oral, e são diversas as casas matrizes de referência, dentro de uma mesma nação, é difícil construir conceitos gerais que abarquem todas as práticas dos candomblés, mesmo quando estamos lidando com a mesma nação” (Nascimento, W. 2016, p.155).

Silveira também vai na mesma perspectiva evocada acima. Segundo ele, hoje é difícil generalizar as práticas dos candomblés, na medida em que houve várias transformações, nas dinâmicas das práticas mesmo no interior de uma mesma “nação” (Silveira,2006) ao longo do século XX.

Além das dificuldades da universalização das práticas como tais no Candomblé Congo Angola, é difícil lidar com as próprias denominações dessas religiões de matriz africana, que às vezes cria uma confusão na cabeça dos pesquisadores, sobretudo, quando trata-se dos pesquisadores de domínios alheios. O que dá mais uma vez, o cuidado de dizer que a vivência nos terreiros pesquisados é singular, obedece a uma lógica dada, como já disse acima com Foote-Whyte. Wanderson Nascimento no seu artigo, citando a variedade dos diferentes nomes do mesmo culto, escreve: “Além dos candomblés, encontramos, entre outros, os Tambores do Maranhão, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul, a Umbanda e o Terecô, como experiências de “religiões de matrizes africanas” (2016, p.156).

Contudo, vemos que Nascimento Wanderson confundiu as denominações com segmentos da mesma religião, que é o Candomblé em geral como nós o chamamos aqui, ou

“dos candomblés”, como ele mesmo os chama. No caso de tudo que ele cita, na verdade, não trata-se dos diferentes segmentos religiosos ou diversos cultos, mas trata-se do mesmo Candomblé ou seja da mesma religião, tendo nomes ou denominações diferentes, em contextos histórico- geográficos diferentes, claro que tendo uma variedade de práticas, mas que no fundo, é a mesma religião. O autor Prandi traz uma explicação nisso:

“Até os anos 1930, as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos negros e seus descendentes(...). Formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará, *batuque* no Rio Grande do Sul, *macumba* no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular *candomblé de caboclo*” (Prandi, 1998, p.152).

Eu tenho que dizer que, durante minha hospedagem lá no terreiro de Itapeverica da Serr, foi, sobretudo, as noites que participamos para as *Kizoombas* ou cultos do Candomblé na própria casa de *Tata Katuvajensi*, ou na casa de outros sacerdotes, quando nessas últimas casas, tratava-se das festas de saída das *munzenzas* ou das obrigações de 7 anos para as *Mama Dia Ndengi ou Rombona* (pequenas mães de santo tendo ou cumprindo a obrigação de 7 anos), os *Tata Dia Ndengi ou Rombono* (pequenos pais de santos tendo ou cumprindo a obrigação de 7 anos) ou para as *Muzengili* (filho ou filha de santo) de 5 anos de iniciação.

Durante esses cultos, se eu não entendia, perguntava às pessoas de casa, que eu conhecia aquele dia (no caso das casas que visitamos) ou perguntava o povo de santo da casa de *Tata Katuvajensi* no caso da sua casa. Esses cultos eram importantes para mim, para vivenciar realmente o Candomblé, não como culto tipicamente religioso, mas também como uma “festa, um *malaki*, *kizomba*, uma cerimônia religiosa baseada na música e dança” como disse Francesca Bassi (2009) na sua tese.

Sempre *Tata Katuvajensi* me falava que a vida de terreiro é uma vivência, tudo se aprende no terreiro na vida de dia a dia, nada se lê nos livros, na internet para os povos de santo.

Outro aspecto que me envolvi no âmbito da vivência do terreiro na minha pesquisa de campo, é que *Tata Katuvajensi* me convidou, no meio do mês de janeiro de 2017, para participar e apresentar uma comunicação no seminário de luta contra a intolerância religiosa para as religiões de matriz africana, que aconteceu-se na sede dos Sindicatos do Metrô de São Paulo, organizado pelo IlaBantu (Instituto Latino-americano das tradições Bantu) *Inzo Tumbansi*, que é uma estrutura que faz parte do terreiro de *Nzo Tumbansi* em parceria com um vereador de lá. Como eu já estava em São Paulo, após passar só uma semana da minha volta para o Rio de Janeiro, ao convite de uma mulher congoleza de negócios, que foi para uma viagem de negócios no Brasil. Ela me convidou para interpretar para ela, em português nas

empresas que ela iria, assim, aproveitei para ir ao seminário com ela, uma maneira para ela também de fazer uma nova experiência no Brasil.

Então durante o seminário, apresentei minha comunicação intitulada: “*Nzambi’A Mpungu* (Deus), as religiões de matriz africana e o Racismo no Brasil”. Na minha comunicação, falei em primeiro lugar do quadro panorâmico da cosmogonia bantu fazendo relação com rituais do Candomblé para apresentar essa cosmogonia, que, às vezes é pouco conhecida pelo povo de santo das outras nações do Candomblé; em segundo lugar, abordei aspectos do racismo em relação às religiões de matriz africana.

Várias pessoas, sacerdotes, sacerdotisas do Candomblé de várias vertentes, povos de santo, vereador, presidentes dos partidos políticos da esquerda, ativistas sociais dos movimentos negros e outros convidados foram para lá, seja como apresentadores, ou como ouvintes. Após apresentação de cada palestrante, havia questões, discussões, debates, propostas e conversas. Tiramos fotos com várias pessoas, conheci muitas pessoas, aproveitei para apresentar a congoleza ao *Tata Katuvajensi*.

Outro momento relevante dessa vivência dos terreiros, no âmbito da minha pesquisa, são cultos, que assistimos em maio de 2017, na estado de Rio de Janeiro, nomeadamente no município da Nova Iguaçu. *Tata Katuvajensi* foi convidado no Rio de Janeiro, pelo jovem sacerdote Nganga Kitambo da casa Congo Angola, *Ndunda Ria Muxitu* para obrigações dos filhos daquela casa. O culto era a noite naturalmente falando.

Durante essa *Kizoomba* do Candomblé de Nova Iguaçu, a filha de santo, uma mulher adulta que dava obrigação de 5 para 7 anos, assim passando o que se chama no universo do Candomblé Congo Angola de *Muzentalá* (5 anos de iniciação) para ser *Mame’tu dia Ndengi* (Mãe Pequena) daquela casa, fez quatro saídas: a primeira saída no início do culto, ela se deitou na entrada, no centro do barracão, em frente dos pais e mães de santo.

Em seguida, ela fez a segunda saída, após uma primeira pausa. Nessa segunda saída, ela dançou no estilo das danças típicas do Candomblé Congo Angola, com uma saia baiana. Havia uma segunda pausa. Assim, começou a segunda parte da cerimônia.

A terceira saída, ela saiu com plumas do pássaro. Nessa terceira saída, a casa entregou à mulher que mudou de grau, muitos objetos (colares tradicionais simbolizando a entidade zeladora dela). Após tomar posse de seus graus, ela fez a reverência nos lugares indicado acima, e daí, foi cantada uma canção intitulada: “*Mam’etu makuyu*” em *kikongo*, que significa “Abençoe mãe ou mãe de santo” como reverência. Após uma nova pausa, ela fez a quarta saída, na qual a mulher jogou folhas dentro do barracão.

Depois disso, ela incorporou uma entidade, que eu não soube, e dançou. A cerimônia acabou em torno de 1h de madrugada e participamos à festa até 5h de madrugada, para sair e voltar para casa em Niterói. O sacerdote me acompanhou na minha casa, ele ficou algumas horas na casa acolhedora em Itaipu, depois disso, eles voltaram para São Paulo.

Essas cerimônia ou *kizoombas* de obrigação ou mesmo de *Munzenza*, são aspectos públicos contundentes. Apesar de ser só uma parte de um longo processo de ritos e práticas secretas que se fazem durante meses na intimidade total dos próprios povos de santo, sem envolvimento dos visitantes.

“Na realidade, a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé, que a religião africana vai colorir e controlar toda a existência de seus adeptos, que o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público” (Bastide, 1961, p.18).

Mas essas festas públicas, essas saídas são fontes importantes para manter o Candomblé vivo, forte e mais acessível ao público. Graças a essas festas públicas, o Candomblé em geral faz-se um lugar de escolha entre diferentes religiões na sociedade brasileira. Essas festas públicas dão ao Candomblé, uma grande visibilidade e uma força na luta contra a intolerância religiosa. Aliás, essas festas permitem que o Candomblé continuasse a identificar-se como religião de êxtase, de incorporação das divindades, que para essas últimas, a festa (iniciação de *munzenza* ou obrigação) é um dos momentos de manifestar-se através de incorporações na comunidade de santo. É isso que o próprio Bastide afirma:

“Porém que a religião só conseguiu subsistir através das confrarias dos ‘filhos’ e ‘filhas’ de santo (as filhas muitíssima mais numerosas do que os filhos), e que a função destes filhos e filhas mais numerosas do que os filhos), e que a função destes filhos e filhas é reencarnar no desenrolar das grandes festas públicas” (1961, p.18)



Eu (Samba Tomba) com *Tata* Katuvajensi e senhora Kanté (mulher congoleza de negócios), após o seminário. Janeiro de 2017.SP.

Figura 9- Primeira foto de família após o seminário sobre racismo e Intolerância religiosa no Brasil.



Eu, com o povo de santo, após o seminário. Janeiro de 2017, SP.

Figura 10- Segunda foto de família após o seminário sobre racismo e Intolerância religiosa no Brasil.

### **-Pesquisa de campo só no terreiro de Maricá**

Passando a morar em Niterói a partir de 2017, comecei a frequentar regularmente o terreiro de Maricá, sobretudo sábados e domingos, incluindo os dias das *kizoombas* e giras (cultos do Candomblé e da Umbanda), de fato da proximidade geográfica entre Niterói e Maricá.

Nas minhas visitas regulares, ao longo de 2017 em Maricá, conversamos bastante sobre o Candomblé Congo Angola, participei nos cultos com os dois *Tatas* e filhos de santo que eu encontrava lá. Filmei algumas cerimônias, coisa que era proibida no terreiro de São Paulo. Geralmente, quando ia para Maricá, de manhã, voltava a noite. Lá em Maricá, tive chance, pois há dois pais de santo, seja conversava com os dois ao mesmo tempo, seja com um. Lá tive acesso a perguntar qualquer informação, sem restrição, sem esconder como foi o caso do terreiro de Itapecerica da Serra no estado de São Paulo, que falava em termos de segredo ancestral e da outra razão que, vou falar adiante.

Essa questão de segredo e não segredo sobre algumas informações nos terreiros, é ligada, a nosso ver, a três aspectos. Em primeiro lugar, os terreiros seguindo suas características em geral, podem ser considerados como instituições totais, na medida em que são instituições a parte, que vivem seu mundo (Goffman, 2001, p.7-14), apesar de não estar fechados ao mundo exterior permanentemente. Daí tudo que é feito ali, pode ser considerado específico e mantido fechado, geralmente ao mundo exterior. Assim, só os visitantes regulares, tendo uma certa relação particular com o povo de santo ou com os sacerdotes podem ter acesso a algumas informações em algumas casas, como foi meu caso. Em seguida, os terreiros são espaços, onde há sempre uma autoridade ou uma equipe dirigente que tem legitimidade sobre todo o povo de santo de casa, e sobre todas as tarefas que são executadas lá.

Em segundo lugar, a questão do segredo depende muito da formação dos sacerdotes dos terreiros do Candomblé em geral. Pois quando, geralmente os pais ou mães de santo foram iniciados pelas casas ditas “tradicionais” como essas da Bahia por exemplo, há uma forte tendência de segredo, de proibição de filmar, de tirar fotos. Porque a lógica é que o sagrado não pode ser capturado pelos vídeos ou imagens. A essa formação dos sacerdotes, é preciso acrescentar que esses sacerdotes seguem uma lógica de alguns ritos dos cultos ancestrais ou dos curandeiros da África atual, que eles vejam durante suas viagens para lá. O caso do pai de santo paulista é relevante, pois é baiano, iniciado lá na Bahia, há 30 anos, fez também seus primeiros passos no Candomblé Congo Angola lá, e viaja bastante para África Central. Enquanto os pais de santo de Maricá, que são cariocas, e que foram iniciados no sudeste bem recentemente só

em 1991, são mais abertos, mais acetáveis com vídeos, fotos sem restrições nenhuma, pelos menos no meu caso de pesquisa que fiz lá, exceto o *gongá* ou lugar de assentamento dos *Nkisi*.

É preciso dizer que essa questão de formação pessoal de cada sacerdote para intimar sobre o segredo ancestral ou não durante pesquisas feitas pelo mundo exterior, depende muito do caráter autônomo das religiões de matriz africana, os terreiros do Candomblé no nosso caso, pois cada terreiro é independente, cada terreiro estabelece sua doutrina, suas leis, seus princípios. Essa característica particular da autonomia é afirmada pela autora Módolo (2007, p.156) analisando no seu artigo, a obra de Vagner Gonçalves da Silva, intitulado “Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira”, quando ela disse:

“Ao percorrer a trajetória histórica dessas religiões o estudioso encontra outras dificuldades em razão das suas características particulares(...) sua organização não é institucionalizada; os terreiros são autônomos, estabelecendo cada chefe sua própria doutrina”.

Em terceiro lugar, a questão do não segredo ou da mais abertura dos terreiros do Candomblé Congo Angola, é construída também pela postura social dos terreiros em relação aos visitantes. Mais que um terreiro do Candomblé ou uma tenda da Umbanda, sobretudo da Umbanda, recebe pessoas de diversas crenças para curar ou dar assistência social, organizar diferentes eventos culturais, há uma forte tendência de abertura ao exterior. Por exemplo, em sua palestra proferida na União Espirita de Umbanda do Brasil, em 26 de julho de 1962, Cavalcanti Bandeira (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.211) ressalta a necessidade da filiação da Tenda ou Terreiro a uma federação e que os estatutos devam ser separados, visando um deles, ao ritual de culto e outro ao serviço assistencial e cultural, para que possa receber ajuda governamental.

Indo na mesma perspectiva que o primeiro autor sobre essa figura de assistência social da Umbanda, criando uma abertura ao mundo exterior, deixando do lado os segredos, Módolo disse:

“(...) Na umbanda a ênfase na organização burocrática e sua busca por legitimação social provocou, além do acolhimento espiritual, o reconhecimento de segmentos marginalizados, tornando-se, dessa forma, uma das forças mais expressivas das atividades assistenciais no Brasil” (2007, p.157).

Como os dois *Tatas* do terreiro de Maricá trabalham ativamente na vida profissional, decidi um dia, marcar um compromisso com eles, para fazer uma entrevista aberta com os dois *Tatas* ao mesmo tempo.

Para uma pequena precisão sobre os perfis destes dois pais de santo de Maricá; *Tata* Kilondiri é professor aposentado do ensino médio da rede estadual de profissão. Agora trabalha em uma agência imobiliária, sendo autônomo, mora no bairro de Santa Tereza na cidade do Rio

de Janeiro. É casado, tem um filho e um neto. Quanto ao *Tata* Kiluanji, o irmão do primeiro, é administrador de um hospital municipal na cidade carioca, mora no mesmo bairro que o primeiro, é casado, sem filhos.

Assim no âmbito dessa entrevista, mandei o roteiro das questões, um mês antes para que eles se preparassem melhor, ao seu pedido. Dessa entrevista-conversa, que durou 3 horas de tempo, foi composta de 33 questões divididas em duas principais seções. Eu usei a gravação para ter mais facilidades de se lembrar do que me foi dito afim de anotar isso de volta para casa. Entre outras perguntas, que eu fazia, havia sobre os objetos dados a uma *munzenza* durante as saídas, eles me responderam, sem restrição. Em contraste em Itapecerica da Serra, ao perguntar a mesma questão e outra sobre os objetos e seus significados que são dados aos filhos de santo que dão obrigação, para o *Tata* paulista exigia que eu seja iniciado em primeiro lugar para que ele responda isso.



Eu com *Tata* Kilondiri, um dos pais de santo do terreiro de Maricá-RJ, em julho de 2018, após uma gira do caboclo.

Figura 11- Samba Tomba com *Tata* Kilondiri após uma gira do Caboclo (2018).

Nessas diferentes visitas no âmbito da minha pesquisa em Maricá, e dos diferentes convites que os ambos *Tatas* me deram de tempo a outro, ao longo de 2017, um dos momentos me atraiu a atenção, pois foi significativo no âmbito da minha vivência nos terreiros.

Foi em setembro de 2017, que eles me convidaram para participar a uma *kizoomba*<sup>9</sup> do Candomblé. Fui para lá, juntos de carro, com dois filhos de santo do terreiro. Chegamos lá, após fazer todos os rituais de entrada aos *Nkisi* guardiões, entramos no quintal do terreiro. Após conversar com os dois *Tatas*, percebi que os filhos de santo que estavam lá e os dois que chegaram juntos comigo, começaram a fazer várias tarefas. Era um tipo de preparo de um ritual. Fiquei observando. Alguns minutos, os dois *Tatas* vieram me falar, que era um preparo do ritual de fim do ano, chamado de *Edilachebora*, em seguida vem uma *kizoomba* do Candomblé.

O objetivo do ritual, era para preparar os povos de santo de casa, para se fortalecer espiritualmente e fisicamente, afim de se proteger contra os males que vêm geralmente no fim do ano. O que achei muito importante naquele momento do ritual, é que fui considerado como um filho de santo ao mesmo patamar com outros filhos de casa, sem mesmo ser um *munzenza* (pessoa em iniciação). Passei no mesmo ritual que todo mundo, sem distinção, beneficiei das mesmas ferramentas que todo filho ou toda filha de santo que passou pelo ritual. Foi um dia memorável. Assim, tive a impressão de ser um nativo ou filho de casa, como falava Boas a propósito da sua viagem no Canadá aos esquimós, dizendo que “Agora, me tornei um esquimó”.

Isso representava para mim, um tipo de retorno às diferentes cerimônias de cultos tradicionais familiares que fizemos com minha família no Congo Brazzaville, no âmbito da proteção ancestral ou para resolver uma situação, que envolvia a ancestralidade. Entretanto, havia uma grande diferença entre as duas cerimônias, a do Congo Brazzaville e a do Candomblé Congo Angola de maricá. No Congo Brazzaville, os cultos ancestrais familiares como aqueles feitos por minha família, fazia-se geralmente a noite em torno de 23h até 2 ou 3 horas de madrugada nas grandes cidades como Brazzaville, quando não há mais visitantes de casa, e toda a cerimônia fazia-se no quintal de casa. Nas aldeias hoje no Congo Brazzaville, a meu nível de conhecimento, do que ao anciões me disseram lá, os cultos ancestrais, geralmente se fazem em torno de 20h até 23 horas. No caso das aldeias, essas cerimônias fazem-se em uma área isolada de casa, pode ser nos matos.

Outra grande diferença entre as duas cerimônias (essa de *Edilachebora* e a do meu país), é que no Congo Brazzaville, esse tipo de cerimônia familiar tradicional de proteção

---

<sup>9</sup> *Kizoomba*: é uma palavra de origem *kimbundu*, que significa festa, dança, manifestação musical. No candomblé Congo Angola, se usa, para designar cultos em geral, e “quando trata-se dos cultos do candomblé com cantigas rodas, danças em homenagem aos *nkisi* seguintes: *MPAMBU, NKOSI, NGUNZI, KATENDE, NSUMBU, FUNJE, NTEMBO, NZASSI, OGORO, OGOROMEA, KAYANGO, KISIMBI, MINALUNGANDU, MINANLANJI, NDANDA NLUNDA, KARAMUNSE, KAYITUMBA, UZUMBARANDA*, e enfim *NLEMBA*, se fala de *kizoomba de Batukoje ou Batukote*” segundo o Tata Kilondiri.

ancestral faz-se na presença de todos os membros da família, não há separar pessoas, individualmente ou fazer cada um, separado. É verdade que nos alguns momentos desse tipo de cerimônia, o sacerdote tradicional poderia separar pessoas da mesma família em dois ou três grupos, se é necessário em um momento dado do culto, mas o sacerdote não deixava pessoas isoladas individualmente.

Além disso, esse ritual de *Edilachebora*, representava para mim algumas práticas de iniciação do culto ancestral público do *Matsouanismo* sempre no Congo Brazzaville, que eu frequentava, na capital política Brazzaville, daquele país, onde morava.

O denominador comum entre as três cerimônias descritas acima, é: a presença do oficiante ou sacerdote tradicional, o uso das cantigas para invocação, e a entrega dos objetos simbólicos tradicionais pessoais, proibidos a qualquer outra pessoa de tocar, só a pessoa a quem foi dada isso, tem direito de tocar e guardar em um lugar secreto.

No âmbito sempre dessa vivência um dos momentos mais importantes entre outros, é o dia que fui convidado pelo *Tata Kilondiri*, para participar à gira do Caboclo, no âmbito de uma sessão habitual da Umbanda, no dia 14 de julho de 2018. Cheguei lá no barracão ao meio-dia, comecei a conversar com *Tata Kilondiri* e outros membros que estavam lá e em seguida eu com *Tata*, entramos no prédio de *gongá*, é uma casa que tem dois quartos. Fomos para o primeiro quarto da recepção para consultas, jogos de búzios, e fiz minha consulta e falamos lá. Depois disso, saímos e conversamos em família.

Às 18h, começou o culto de Caboclo. Fiquei sentado ao lado dos assistentes e visitantes. Ao lado, que eu sentei, em frente, já foi instalado em uma cadeira do barracão, o Cocar branco masculino. Após, o rito da entrada, o pai de santo, leu através o seu celular, um pensamento sábio, como uma forma de lição da moral, da vida para lembrar algumas regras da vida cotidiana e fez comentários. Ele gosta de fazer um tipo de homilia no início de cada culto, seja do Candomblé ou da Umbanda.

Em seguida, ele fez diversas rezas ao altar de santos, e toda assembleia e santo começou a cantar várias cantigas, os *kixikia ngomas* (encarregados dos tambores) bateram batuques. Foram feitas rezas de novo, como faz-se sempre, nas sessões da Umbanda com uma pausa de 30 minutos para retomar a segunda parte. Na retomada da segunda parte, após cerca de 40 minutos, o sacerdote oficiante incorporou uma entidade do Caboclo, que poderíamos ver através da transe, do físico, de gestos e da voz. Ele ficou a pé e uma *makota* deu-lhe o cachimbo para fumar. Passaram alguns tempos, um filho de santo que batia o tambor, incorporou também e foi a ele, que foi colocado este Cocar branco masculino. Ele ficou de pé e a mesma *Makota*

que ajudou o pai de santo na incorporação, deu-lhe o cachimbo. Outra filha de santo incorporou do mesmo o Caboclo, e a ela, foi colocada o cocar feminino, pequeno.

Segundo a história da Umbanda, o cachimbo foi introduzida pela primeira vez na Umbanda atual, quando um Preto-Velho ao nome de Ant3nio manifestou-se no corpo de Z3lio Moraes graça à bondade do Caboclo de 7 Encruzilhadas no primeiro dia da sessão da abertura da Tenda Nossa Senhora da Piedade, fruto do desejo deste caboclo, marcando assim o início da Umbanda atual (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.28-29). Na manifestação desse Preto-Velho, as pessoas perguntaram-lhes, entre outras questões, qual é a coisa que ele tinha saudade, que ele deixou na terra. Daí, o Preto-Velho respondeu o cachimbo. E na próxima sessão, as pessoas mobilizaram-se para trazer isso (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.30-31).

Assim,

“Dessa maneira foi introduzida na ‘mesa’ esp3rita o primeiro rito. Outros seguiram, por exemplo, quando houve a informa33o de que os Índios tinham o h3bito de fumar e que foram eles quem primeiro descobriram as propriedades de fumo [no contexto brasileiro]. Eles a enrolavam em um enorme charuto que era usado coletivamente para todos os participantes de seus cultos religiosos. (...). Desde que haja modera33o e cautela, negar o pito ao Preto-Velho, seria hoje, uma grande maldade (...).” (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.31).

Falando da import3ncia de cachimbo para Pretos-Velhos e mesmo para Caboclos na Umbanda;

“O uso do fumo pelas entidades incorporadas tem o efeito purificador, quando estas atendem algum consulente com problemas espirituais. A fumaça age como um desagregador de maus flu3dos, atingindo o corpo astral dos esp3ritos obsessores, al3m disso, produzida pelos charutos e pelo fumo dos cachimbos cria um escudo de prote33o para a aura do m3dium” (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.31).

Atrav3s desse pensamento, n3s entendemos claramente o atendimento dado por aquele filho de santo às pessoas que ele atendia, ap3s incorporar o Caboclo. Ele fumava o cachimbo e propagava a fumaça no corpo dos atendentes e pondo tamb3m a *mpemba*. As fotos de embaixo ilustram bem esse ato.

Depois dessas incorpora33es, uma *makota* veio ao nosso lado dos visitantes, para pegar os nomes das pessoas que queriam ser atendidas pelas entidades incorporadas, para qualquer assunto, uma consulta, digamos. Tenho que dizer l3 no barrac3o de Maric3, é sempre assim, cada sessão ou gira da Umbanda, ap3s incorpora33o, uma pessoa vem pegar nomes das pessoas que querem fazer consultas para falar com entidades incorporadas. Assim, ela me perguntou se eu queria, respondi-lhe que eu n3o precisava, pois antes do culto, eu j3 fiz minha consulta, como mencionado acima.

Após anotar os nomes, a *makota* começou a chamar pessoas que desejavam ser atendidas. Assim, a recepção das pessoas, começou a ser feitas por essas três pessoas que incorporaram. As pessoas iriam lá com eles (Caboclos), conversar, colocando-as, às vezes, a *mpemba* (argila branca) nos pés, nos rostos, nas mãos, fumaças de tabaco nos corpos, à imagem da cura indígena, como trata-se do Caboclo. Cerca de uma hora de recepção, pois havia muitas pessoas lá como visitantes aquele dia. Uma vez a recepção terminada, havia de novo, as cantigas e percussões, cerca de 30 minutos, e os três incorporados deixaram de ser incorporados. Depois disso, foram feitas as últimas rezas e a gira acabou em torno de 21h. Me aproximei do *Tata Kilondiri* (seu irmão *Tata Kiluanji* não estava aquele dia), conversamos. Me indicou de ir juntos com seu primo que é morador de Niterói para aproveitar da carona.



Cocar branco (à esquerda) e filho de santo incorporado pelo Caboclo e foi colocado o Cocar durante a sessão da Umbanda (à direita) do 14 de julho de 2018.

Figura 12- Cocar Branco e um filho de santo incorporado o caboclo na gira da Umbanda em Maricá (2018).



Mulher sendo atendida pelo Caboclo através, colocando-a a *mpemba* (argila branca) e cachimbo durante uma consulta na gira do caboclo. Fontes: fotos tiradas no âmbito da coleção de pesquisa lá no terreiro.

Figura 13- Mulher sendo atendida pelo Caboclo através da *mpemba* e fumaça do cachimbo.

### **-A questão do Caboclo no Candomblé Congo Angola**

Precisamos distinguir os dois modos de culto dessa mesma entidade denominada Caboclo no Candomblé Congo Angola e na Umbanda: há no Candomblé Caboclo que não é uma divindade, mas uma entidade que incorpora<sup>10</sup>, sendo cultuada à parte como um espírito de reverência, de respeito, e que muitas pessoas assimilam erroneamente como sinônimo do Candomblé Angola Congo pelas razões históricas (que veremos adiante), e há o mesmo Caboclo, às vezes denominado de 7 encruzilhadas, na Umbanda, que incorpora também, como o caso da sessão da Umbanda mencionada acima em Maricá, e que ocupa um lugar central, senão hegemônico na Umbanda, devida à história da fundação dessa religião e das suas origens coloniais afro-ameríndias.

<sup>10</sup> Luciano Lourenço (*Undele*, sua *dijina*), filho de santo, no qual tive muitas conversas sobre o Candomblé, os *Tatas* Kilondiri, Kiluanji, Katuvajensi, todos, me disseram isso.

Na verdade, não existe só um Caboclo como entidade, mas vamos falar que existem vários Caboclos ou seja vários espíritos índio-afros incorporando pessoas, quando eles querem. Isto pode ser aprovado com afirmações da umbandista e médium Leal Souza. Com efeito Leal de Souza, jornalista, poeta e dirigente da Tenda Nossa Senhora da Conceição, considerada por José Álvares Pessoa, uma das tendas mestras, o Caboclo das 7 encruzilhadas, que se manifestou pela primeira vez com Zélio de Moraes de Niterói, foi precedido pelo Caboclo *Curuguçu* (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.25). E há vários outros Caboclos na natureza.

Aliás, a incorporação do Caboclo no Candomblé em geral, e do Candomblé Congo Angola em particular hoje, remonta desde a época colonial e escravista. Sabemos que na época escravista, os Bantu e demais Africanos e Índios locais, todos escravizados, trocaram-se conhecimentos cosmológicos, se “casando”, dando luz aos filhos e até a rezar as mesmas entidades indígenas velhas, espíritos das florestas e ancestrais africanas no culto Xamânico, cujos Caboclos. Já o próprio significado do Caboclo segundo o pesquisador norte-americano David St Claire, ao entrevistar Zélio Moraes em 1969, escreveu que o “Caboclo é uma denominação do Ser mestiço de Índio e Negro” (Linares, Trindade, Costa, 2015, pp.27-28). O próprio IBGE no site online no Google, hoje em dia, dá o mesmo significado dessa palavra.

Nos cultos afro-ameríndios nordestinos atuais como *Jurema*, *Toré* e outros (Prandi, 1988, p.152), cultuam-se várias entidades Caboclos e indígenas em geral. Já os Calundus coloniais bantu e de demais africanos e afrodescendentes foram, entre outros, cultos primordiais dos escravizados e estes últimos incorporaram pela transe várias entidades indígenas e africanas (Daibert, 2015, p.18-19). É nessa perspectiva que Yeda Pessoa de Castro afirma falando desse laço histórico entre indígenas e bantus:

“O vocabulário é praticamente o mesmo de base banto utilizado pelos pretos-velhos, como nos casos já citados. A diferença, porém, está na ocorrência de termos indígenas conhecidos em português, a exemplo de *jurema*, tipo de beberagem consagrada a essas entidades, e dos cânticos de louvor onde se invoca *Zambi* e alguns santos católicos. Esse tipo de dado demonstra a antiguidade dos candomblés-de-caboclo e sua emergência como uma manifestação rural originária do íntimo contato, nos primórdios da colonização, de mitos e crenças indígenas com orientações religiosas do povo banto e de cristianismo, mas que projetavam a ânsia de liberdade representada pela imagem do caboclo, no ufanismo de ser brasileiro” (2004, p.92).

Malandrino na sua tese de doutorado sobre os Bantu, nós fala da proto-Umbanda (2010, p.223), que segundo ela, seria o Calundu colonial bantu que tinha um conjunto de ritos iguais à Umbanda atual: transe, incorporação, oferenda. Segundo ela, a Umbanda atual, apesar de ser um culto brasileiro totalmente como fala-se no senso comum, é muito influenciada pelos ritos bantu (2010, p.311-312). Essa perspectiva é confirmada pelo historiador Slenes (Mendes,

2014, p.133), que diz que os ritos da Umbanda refletem os cultos iniciáticos bantu no antigo reino do *Kongo*, e que o velho Caboclo por sua natureza, do espírito forte da floresta, é uma característica *kongo* bantu.

Em vista do apresentado, nós vemos que o Caboclo como manifesta-se na Umbanda hoje, já manifestava-se nos cultos ancestrais africanos e afrodescendentes *calundeiros*. Além disso, o Caboclo continuou a ser uma entidade importante na constituição dos primeiros terreiros do Candomblé em geral nos séculos XIX-XX (Adolfo, 2010, pp.28-29). Ele incorporava (e ainda incorpora) os candomblecistas no início dos terreiros, como testemunha aquela mãe de santo cabocla entrevistada por Carneiro (Mendes, 2014, p.129), que veremos adiante no outro item. Do mesmo, como testemunha também o pesquisador norte americano David St Claire já citado acima: “Ele [o Caboclo] estava em comunicação direta com espíritos africanos do Candomblé” (Linares, Trindade, Costa, 2015, p.28).

Contudo, com a reorganização dos terreiros do Candomblé em geral, [como veremos adiante com precisões], devida ao vários acontecimentos históricos no Candomblé em geral, o Caboclo foi deixado a seu devido lugar de reverência como donos da terra. Apesar de incorporar no Candomblé em geral e igualmente na Umbanda, ele não é tão central como demais *Nkisi* ou divindades no Candomblé em geral. Contudo, esse lugar depende também da concepção de cada terreiro.

Já nas pesquisas de campo que fiz nos dois terreiros mencionados acima, ao perguntar sobre o “Candomblé” de Caboclo sendo primeiro Candomblé no Brasil, como confundem várias pessoas, *Tata Katuvajensi*<sup>11</sup> da casa *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra, me respondeu seguinte: “O Candomblé de caboclo, na realidade, é uma invenção de alguns pesquisadores como Nina Rodrigues e Carneiro e colocaram o Candomblé Congo Angola nessa categoria, pois eles não tiveram interesse. O Candomblé é uma coisa, o caboclo é outra também”.

E ao perguntar a diferença entre o Candomblé e o caboclo, o mesmo *Tata* me respondeu:

“O Caboclo é uma coisa Afro indígena ligada à questão da terra brasileira. O Caboclo é uma mistura da cultura indígena com outras culturas (catolicismo e africana). E o Candomblé Congo Angola é a forma repensada da cultura Bantu no Brasil de acordo com a terra deles”.

Em Maricá, no segundo terreiro<sup>12</sup>, ao perguntar a mesma pergunta, *Tata Kiluanji* me respondeu:

<sup>11</sup> Esse terreiro que fica no município de Itapecerica da Serra, foi onde comecei a pesquisar de campo como tal durante 4 meses de Outubro a dezembro de 2016, como já mencionei na introdução.

<sup>12</sup> *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba*, para lembrar do que disse na introdução, é um terreiro de nação Congo Angola, que fica no município de Maricá-RJ. Foi meu segundo campo de pesquisa, onde fui

“Pessoalmente, eu não sei sobre o Candomblé de Caboclo, como ele é popularmente denominado no Brasil, como sendo o primeiro Candomblé no Brasil. Eu não sei. Pela lógica, historicamente, quando os Negros chegaram aqui no Brasil, óbvio que eles tiveram um convívio com os indígenas. E dessa convivência, passaram, trocaram informações e legados. E daí nasceu um sentimento de gratidão a essa raça. Eu acho que naquela época, o Candomblé Angola tocava em homenagem a essa raça.”.

Outro *Tata* Kilondiri sustentou em primeiro lugar essa ideia de homenagem aos “donos da terra, da nossa terra (do Brasil)”. Em segundo lugar, após minha fala, o mesmo *Tata* dizia, que o Caboclo era diferente do Candomblé Congo Angola: “(...) Uma precisão sobre o que se diz como Candomblé de Caboclo. O Caboclo não é o Candomblé. O Caboclo é uma divindade, é um Índio brasileiro, o dono, é o marinheiro, o mineiro. A função dele é chegar a se incorporar, dar uma palavra de apoio”.

A questão do Caboclo ou da divindade do Caboclo no Candomblé é muito associada à história do Candomblé Congo Angola e do João Goumeia ou João Pedra Preta da sua *dijina Camujupitiá* (*dijina* herdada do Caboclo que manifestava-se nele), antigo sacerdote baiano, que mudou para o estado do Rio de Janeiro. Essa associação do Caboclo faz-se com a sua personagem no Candomblé Congo Angola, de fato ele encarregava essa entidade e manifestava-se muito nele. Além disso foi graça a essa manifestação constante da entidade que João Pedra Preta deu início a sua carreira do sacerdote com as curas de muitas pessoas que necessitavam. É isso que Andréa Mendes afirma no seu artigo: “O caboclo Pedra Preta o acompanhou ao longo do seu trajeto como pai de santo do candomblé Angola [...]. O destaque à atuação dessa entidade chegou a alocar o candomblé de Joãozinho na categoria de “candomblé de caboclo”, na primeira metade do século XX”. (Mendes,2014, p.122).

Mas a denominação e a história da categoria “Candomblé de Caboclo” muito associada como sinônimo do Candomblé Congo Angola, remonta de muitos anos antes da atuação do João Goumeia. Com efeito, durante a época colonial e escravista, os grupos chamados “nações” criadas pelos primeiros africanos escravizados nas Américas, foram polos das rivalidades étnicas, as civilizações eram baseadas na sua marca étnica. Foram criadas em diversas regiões do Brasil seguindo seus próprios ritos locais derivados de tradições africanas diversas: Candomblé na Bahia, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. “Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo” (Prandi, 1998, p.152).

---

regularmente nos fins da semana, sem hospedar, para assistir cultos, perguntar, vivenciar o meio ambiente religioso com demais pessoas de casa. Há dois pais de santo lá.

Uma das primeiras referências bibliográficas do século XX, falando do Candomblé Congo Angola é o livro de Edison Carneiro, no qual ele usava a palavra “Candomblé de Caboclo” para reduzir e denominar o Candomblé Congo Angola (Carneiro, 1948, p.133).

Na verdade, Carneiro também pegou esse termo, pois ele o ouviu falar do senso comum que o usava para designar o Candomblé Congo Angola, e ele sabia do uso arbitrário dessa palavra para menosprezar o Candomblé Congo Angola. Mas ele o usou sobretudo por razões acadêmicas para classificar o Candomblé Congo Angola, diferente dos outros Candomblés.

Apesar que ele também apoiava a ideia muito expandida entre nagôs, da menos riqueza do panteão das divindades bantus e que estes últimos usavam deuses híbridos indígenas como Caboclos para completar seu quadro, o que não era verdade. Pois o uso das divindades indígenas, obedecia a uma lógica de longa coabitação histórica, e de trocas de cosmogonias entre os primeiros negros a chegar no Brasil, os Bantu e os Indígenas, ambos grupos, escravizados ao mesmo tempo.

Carneiro apoiava muito essa ideia de menos riqueza do panteão das divindades bantu, é porque ele, como muitos pesquisadores da antropologia afro brasileira daquela época, não fazia muitas pesquisas de campo nos terreiros do Candomblé Congo Angola e uma grande parte das informações obtidas por ele, era por intermediários dos sacerdotes nagôs (Adolfo, 2010, p.22-23, 39). Na primeira metade do século XX, o Caboclo foi considerado por Carneiro (1991, p. 62) como “[...] um processo sincrético afro-ameríndio” (Carneiro, 1948, p.61).

O pensamento de Carneiro sobre a suposta carência das divindades no Candomblé Congo Angola, sub entendia uma ideia de degeneração desse segmento religioso, como mostram as diferentes interpretações abaixo, feitas pelos autores a propósito do seu pensamento sobre essa religião. “Pensamentos [de Carneiro e demais autores da sua mesma perspectiva da época] que contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés de tradição africana – a saber, os “impermeáveis” candomblés jeje-nagôs – e os candomblés de origem bantu - Angola e Congo – mais propensos às “influências externas” do que os primeiros” (Mendes, 2014, p.122). “Inclusive [Carneiro] asseverava que os bantu haviam esquecido seus próprios orixás, fato explicado pela “pequena consistência de suas concepções míticas”, recorrendo apenas, em seus cultos, a “vagas e imprecisas recordações” de “Zámbi, Zámbi ampungu, Canjira-mungongo e possivelmente outros espíritos semelhantes, originários do Congo e Angola” (Mendes, p.125), “Ainda segundo ele (Carneiro), os bantos não tinham mitologia, nem deuses suficientes para seu culto e, por isso, apoderaram-se dos orixás nagôs,

das figuras de índios e da mitologia indígena, isso tudo sincretizado com o catolicismo popular” (Adolfo, 2010, p.21).

Então, como afirma Mendes, a ideia de colar o Caboclo ao Candomblé Congo Angola, partiu também da ideia da renascença do Candomblé nagô em torno de 1870, que cada vez, buscava a “pureza” (2014, p.126) do culto, portanto através da ligação direta com a África ou com seus ascendentes. Daí para concretizar essa pureza dos cultos nagôs, tudo que era híbrido como o Caboclo, foi deixado do lado oficialmente na aparência pelos vários terreiros nagôs e essa entidade ficou sendo só cultuada nos vários terreiros bantu (não todos, mas uma grande parte dos terreiros). Apesar de ser praticado discretamente nos alguns terreiros nagôs.

Outra razão que fez que o Caboclo seja menosprezado ou mal visto pelos povos de santo em geral, é que ele manifesta-se sem iniciação prévia em uma pessoa, como é o caso da *Munzenza*. Mas o Caboclo se manifesta segundo a sua vontade na pessoa escolhida, e que tudo como o cuidado, é o Caboclo que faz ele mesmo, em lugar de ser feito por um sacerdote (Mendes, 2014, p.128-129). E isso é confirmada pela autora Yeda Pessoa de Castro (2004, p.92), dizendo que:

“Muitos populares entre as religiões afro-brasileiras e festejados publicamente pelos denominados candomblés-de-caboclo, seus manifestantes não precisam passar por qualquer processo iniciático, pois segundo se afirma, “caboclo já nasce feito” (de berço), conhece e sabe utilizar ervas, folhas e outras substancias da natureza, porque vive livre no mato, é o dono da floresta, dos ritos e florestas do Brasil, onde nunca foi cativo”.

Só que existe uma “preparação” espiritual individual para receber o Caboclo, como fala o *Xikiria ngoma* Almiro Miguel Ferreiro ou *Tata* Almiro, em uma comunicação em Salvador durante um encontro de Nações do candomblés em 1981 (Mendes, 2014, p.129), mas não é uma iniciação propriamente dita, nem há *dijina*.

Segundo Prandi, o Caboclo tomou uma grande importância na sociedade brasileira, quando nasceu a Umbanda da dissidência do Kardecismo a partir dos anos 20. A partir daquele período, os Caboclos que foram banidos no Kardecismo passaram a manifestar-se juntos com pretos velhos, crianças com a inserção das línguas africanas ou derivadas das línguas africanas do Candomblé (Prandi, 1998, p.159).

A segunda fase da reafricanização [pois, classificamos a busca da pureza nagô dos anos 70 do século XIX, como primeira fase de reafricanização] do Candomblé em geral e da Umbanda, a partir dos anos 60 e 70 do século XX, devido ao movimento da juventude de “contracultura” no mundo ocidental de retorno ao mundo exótico (Prandi, 1998, p.159-160), deu um interesse a um novo retorno ao elemento índio, africano no caso do Brasil. Incluindo o fortalecimento e a visibilidade das entidades indígenas, no caso do Candomblé Congo Angola,

e de alguns terreiros nagôs que continuavam com hibridismo; tudo isso mudou o lugar do Caboclo.

Assim, graça a essa segunda fase de reafricanização, e reindigenização, que facilitaram a visibilidade e o retorno aos elementos índios para a maioria dos terreiros nagôs, deu-se, mais uma importância aos Caboclos.

Foi assim que o culto ao Caboclo ainda ganhou mais força no Candomblé Congo Angola e ficou vinculado a essa nação bantu ou seja tornou-se sinônimo dessa nação bantu para o senso comum a partir dos anos 70 e 80 do século XX.

Mas nessa segunda fase da reafricanização dos terreiros do Candomblé em geral, uma boa parte de sacerdotes bantu, cuja maioria paulista, criou uma corrente de ‘*bantuização*’ no Candomblé Congo Angola entre final dos anos 70 e todo ano 80, 90 do século passado (XX), até agora, como vimos na introdução, com o objetivo de buscar a ‘autenticidade’ das tradições bantu, portanto jogando para trás toda *nagotização e indigenização* cujo Caboclo foi colocado como entidade à parte, apesar de incorporar, mas sem ter muita destaque, como antes.

É preciso deixar claro que o Candomblé Congo Angola dando um lugar para reverência dos Caboclos, não é símbolo de carência das divindades, mas segue o padrão histórico dos costumes ancestrais bantus que são de natureza dinâmicos desde migrações internas na África, como vimos acima. Pois as culturas bantu são e foram consideradas pelos vários antropólogos e historiadores (Daibert, 2015; Marcussi, 2006; Klieman, 2003) como inovadoras ou dinâmicas, pronta sempre a adaptar-se ao novo meio ambiente, aos donos da terra com divindades locais, conservando sempre ao mesmo tempo sua cultura inicial.

Em vista do apresentado, nós podemos entender claramente, que os Caboclos não são sinônimos do Candomblé Congo Angola, mas sim é um culto à parte do Candomblé Congo Angola, dedicado a essas entidades indígenas ligadas à terra, que existiam desde no tempo da escravidão e que os escravizados africanos homenagearam. Até hoje esses espíritos, que são considerados entidades à parte, têm uma casinha que fica nos barracões nos terreiros do Candomblé Congo Angola.

Ele não ocupa um lugar central nos todos os terreiros do Candomblé Congo Angola, como são *Nkisi* ou divindades, mas ele ocupa um lugar periférico. Às vezes, pode ocupar um lugar significativo ou central nos alguns terreiros bantu e nagôs, sobretudo terreiros ligados com tendas da Umbanda ou terreiros ligados aos cultos afro ameríndios citados acima. Apesar que ele incorpora como entidade livre de iniciação, contudo, ele é cultuado à parte nos vários terreiros Angola Congo, sobretudo, os que visitei. A religião onde o Caboclo ocupa um lugar

importante, é a Umbanda, na qual ele é rezado, incorpora pessoas, como fazem demais espíritos como Pretos-Velhos, Crianças, etc....

### **A Questão da denominação do “Candomblé Congo Angola”**

A problemática da origem do nome ou da denominação “Candomblé Congo Angola” é muito complexa na medida em que não há uma grande bibliografia nisso, característica dos estudos das religiões afro brasileiras em geral. Edison Carneiro na sua obra, enumera os “Candomblé de caboclo e “Candomblé puramente bantu” (1948, p.133), sem especificar as diferenças de uns e de outros. Falando do terreiro de Bernardino da Paixão, ele o classifica de “mais puro entre os candomblé bantu”, segundo Prandi (1998, p.127). Este autor disse, poderia ser que Carneiro o considerou “puro”, o fato de não encontrar o culto de Caboclo ali pelos menos nos aspectos externos, mas isso não quer dizer que não tinha naquele terreiro (1998, p.127).

Os próprios pais de santo em geral, ao perguntar-lhes, dão respostas evasivas. Uns afirmam, que o Candomblé bantu é diferente do Candomblé Congo Angola, de fato das raízes afro brasileiras que se consideram genericamente bantu, e que o Candomblé Congo Angola, é aquele candomblé “reafricanizado”. Outros contudo, dizem que é a mesma coisa, pois trata-se da mesma tradição, da mesma cultura.

Segundo Adolfo, a origem dessa apelação vem de dois fatos históricos na fundação dos terreiros do Candomblé bantu no final do século XIX. O primeiro fato, segundo relatos de Carneiro na suas entrevistas com Martiniano, um sacerdote nagô, é que um dos primeiros terreiros do Candomblé bantu de destaque entre outros, que ele chamava de Caboclo, por causa do uso pelo senso comum, como dito acima, são de Naninha e Silvana (terreiros das antigas roças de Gantois e Periperí em Salvador - Bahia - século XIX) e que tinham práticas angolanas (2010, p.28). Daí, o Candomblé bantu passou a ser chamadas de “**Candomblé Angola**”, e as duas mulheres morreram, sem deixar raízes de casas ou descendências no Candomblé.

Segundo os mesmos relatos desse autor, após a morte dessas duas mulheres, houve a casa de Maria Corquiejo Sampaio (da sua *dijina Malamdiasambe*) fundadora da casa de Calabetã e a de Gregório *Maquende* (da sua *dijina Tata Kimbanda*), um dos grandes sacerdotes da sua época (2010, p.31), ambos da tradição Congo (2010, p.32). Os seus terreiros ficavam em Salvador (BA). Sendo que esses dois terreiros tinham a frente esses sacerdotes notórios citados daquela época antes da chegada da mãe Neném na cena, daí a partir daquele momento, os terreiros de tradição bantu passaram a ser chamados de “**Candomblé de Congo**”.

O segundo fato histórico é que a fundação das casas raízes do Candomblé bantu como nós conhecemos hoje, começou também no final do século XIX (Adolfo, 2010, p.24), com a atuação dos africanos Roberto Barros Reis da cultura bantu, oriundo de Cabinda, iniciador da matriarca Maria Neném ou *Mam'etu Tuenda Dia Nzambi* e fundador da casa raiz *Tumbensi* da Bahia. Casa que Maria Neném herdou mais tarde, e de Manuel Nkossi, congolês do Congo Kinshasa, iniciador de Bernardino de Paixão (*Ampumandezu*, fundador de Bate Folha Salvador conhecido também como *Inzo o Manzo Bandukenké* fundado em 1916).

Essa atuação africana direta fez com que o Candomblé da nação bantu passou a ser chamada de “Candomblé Angola” (2010, p.27) como já vimos antes com as duas mulheres. Essa apelação ganhou força, quando Maria Neném, considerada a matriarca do Candomblé bantu atual, passou a ser chamada de “Mãe Angola” (2010, p.27), quando ela adotou as práticas de Angola-Cabinda (podemos perceber que no entendimento das pessoas de santo no Brasil daquela época, Angola não tinha nada das tradições *kongo*, ou seja Angola era separado da área cultural *kongo*), devido a sua iniciação por um cabindense Roberto Barros Reis da sua dijina *Tata Kimbanda Kinunga*<sup>13</sup>.

Contudo, como é conhecido que Cabinda fazia e ainda faz parte da área cultural e linguística bantu *kongo*, e que Manuel *Nkossi*, congolês da área *kongo*, assim, após a morte dos dois patriarcas do Candomblé bantu, com a entrada em cena de Bernardino da Paixão, que era iniciado nas práticas *kongo* de um lado, e de Manoel Ciríaco de Jesus (*Ludyamongongo*) e Manoel Rodrigues do Nascimento (*Kambambe*), os ambos fundadores de Tumba Junçara em 1919 (Adolfo, 2010, p.32-33) e iniciados pela Maria Neném, da tradição Angola tendo também conhecimentos das práticas Congo ou *Kongo*; o Candomblé bantu, até então chamado de “Candomblé Angola” passou a ser chamado do “**Candomblé Congo Angola**”. Mas isso não impediu algumas casas de raiz bantu a guardar a denominação do “Candomblé de Angola”.

Essa denominação de “**Candomblé Congo Angola**” tomou força, quando vários sacerdotes começaram a trocar conhecimentos com estudantes africanos presentes no Brasil, no século XX (Adolfo, 2010, p.45-46), e a saber que Angola era só uma parte do antigo reino do *Kongo*, cujos muitos bantu *kongo* foram deportados aqui no Brasil. Além disso, quando também esses sacerdotes começaram a viajar para África Central nos anos 80 e 90 do século passado, até hoje, e a descobrir o poder dessa tradição *kongo* e de suas várias etnias, que iam além do território físico de Angola atual, englobando dois vizinhos deste país, com nome do Congo. Daí, hoje essa denominação “**Candomblé Congo-Angola**” tornou-se notória, apesar que ainda

<sup>13</sup> *Tata Kiluanji* (Geraldo José de Oliveira) na entrevista que eu fiz no seu terreiro em Maricá.

existe hoje, alguns terreiros com denominação seja só Candomblé de Angola ou seja só Candomblé de Congo.

Assim dessa vivência nos dois terreiros bantu, vi, ouvi, experimentei, vivi esse modo de vida, que é o Candomblé Congo Angola. A vivência, como disse acima não é universal ou padronizada, ela é singular em cada terreiro. Pode ter elementos semelhantes, sobretudo elementos fundamentais, como a pipoca por exemplo nas cerimônias, ou as folhas que são dispersadas nos barracões durante uma *kizoomba* do Candomblé Congo Angola. Mas outros aspectos da vivência, são particulares. Algumas divergências por exemplo, entre esses dois terreiros pesquisados da mesma raiz, tendo quase os nomes idênticos, são bastante ilustrativos para dizer que os modos de vida nos terreiros, são às vezes imaginadas, não no sentido da pura ficção, mas a ficção sociológica, uma forma de repensar ou solucionar uma situação devido a uma experiência anterior, ou inspirada pelos ancestrais, seguindo um plano.

É isso que me lembrava o sacerdote paulista ao perguntar sobre a escolha das comidas típicas e os nomes das divindades, ele respondia: “Isso não é uma coisa automática (ou programada). Mas é uma imaginação, a imaginação é muito forte. É inspirada pelos ancestrais”.

Portanto, depende da filosofia de cada terreiro. Não há como copiar e colar ou padronizar vivências. Tudo que notei de relevante como vivência durante minhas pesquisas, já podem ser objetos de críticas, de polêmicas entre povos de santo dos outros terreiros, de fato de não reconhecer algumas práticas ou por outras razões, pois tudo é oral nos modos de vida dos terreiros do Candomblé Congo Angola.

Quando tudo é oralidade, em uma certa medida, a fala pode mudar de uma pessoa a outra no mesmo terreiro, na mesma hora. A oralidade é a pedra basilar do modo de vida dos terreiros do Candomblé em geral. É isso que afirma Castillo, dizendo: “Estudos sobre a oralidade ressaltam a extrema importância da oralidade ou tradição oral, considerada a via exclusiva da transmissão do saber nos terreiros” (Castillo, 2010, p.25).

Em última instância, a vivência, a experiência, ou o modo de vida cotidiano, é um dos grandes pilares dos terreiros. À nossa análise, uma boa vivência rica, atenciosa, vale mais que uma iniciação, pois ela modela a pessoa de santo. O próprio *Muana Kudia Mutue* (seguidor na fase de dar comida à cabeça ou fase da antes iniciação), para tornar-se *munzenza*, precisa ter uma boa vivência. Mesmo após iniciação, a vivência continua, para dar obrigação nos próximos anos. A importância da vivência é lembrada por Nascimento Wanderson (2016, p.156): “Os candomblés, então, foram formados como vivências brasileiras, constituídos por articulações de elementos culturais africanos, indígenas e cristãos a partir da segunda metade do século XIX (...)”.

Um dos aspectos fundamentais nessa vivência nos terreiros pesquisados hoje, é a sede da recriação da África Central contemporânea bantu. Essa vontade que o povo de santo *angoleiro* tem de representar e de reinterpretar ele mesmo dentro dos terreiros e na vida cotidiana, essa África Central que ela quer de volta nos terreiros. Por isso, cada pessoa de santo *angoleiro*, qualquer seja o status é um pilar dessa reinvenção da África Central em diversas formas antropológicas.

### **III- Reinvenção da África Central Bantu Contemporânea nos terreiros do Candomblé Congo Angola**

A questão da reinvenção da África central bantu no Candomblé Congo Angola, é uma questão bastante complexa, na medida em que desde a abolição da escravidão no Brasil, houve muitas trocas, intercâmbios culturais entre o continente africano e o Brasil e além do Brasil, com outros países da América. Já como mencionamos na introdução, que esse processo que chama-se da “Reafricanização do Candomblé”, que começou nos anos 70, 80 até 90 dos séculos XIX e XX, na verdade, é difícil denominar isso nesse termo, para designar todo quadro novo pretendido ser africanizado que está presente nos rituais dos terreiros do Candomblé Congo Angola hoje, pois as fronteiras são muitas fluídas entre a herança africana da escravidão e a herança africana pós escravidão que veio pela vontade própria dos povos de santo brasileiros. Daí, uma análise e um cuidado no uso desse termo, é muito importante.

É preciso lembrar também que, na historiografia e na bibliografia etnográfica afro brasileira (Vogel, Mello da Silva, Barros, 1993, p.202-205), muitos autores já usaram, no passado, essa palavra de “Reinvenção da África” ou “Reafricanização”, quando tratava-se da fundação dos primeiros terreiros urbanos, como os de Salvador-BA. Segundo essas historiografia e bibliografia, a herança africana, tornando-se afro brasileira, foi uma reinvenção da África no Brasil.

Sem contar também que ao longo da história africana, após a escravidão, houve a divisão dos territórios, migrações étnicas, colonização, etc.... Todos esses fenômenos provocaram uma reorganização cultural africana, e fizeram com que não podemos com certeza, falar em termos de “objetos de uma etnia típica ou de objetos típicos ou puros dos Bantus, que existem desde a época da escravidão na África Central”.

Houve trocas de culturas, de objetos de culturas entre africanos. Todas as etnias do mundo e africanas receberam das outras etnias, experiências e mudaram do lugar. É a tese que defende Lévi-Strauss no seu texto da “Raça e História” no capítulo da “Diversidade Humana”, falando da história cumulativa.

Portanto, usar as máscaras hoje nos terreiros, não é uma questão de que, para as usar, é preciso saber se a escravidão dos Bantu as trouxe também aqui, para comprovar, em uma certa medida a anterioridade do uso dessas máscaras na África Central pré-escravista europeia; isto é um falso debate. Como é a polémica dos alguns pais de santo que criticaram as máscaras, alegando supostamente que as máscaras nunca existiram no tempo da escravidão no Brasil. Vamos explicar o porquê dessas máscaras não foram trazidas aqui no Brasil pelos escravizados

bantu, mas foram fabricadas e usadas aqui no tempo da escravidão, contrariando a opinião citada dos alguns pais de santo.

Além disso, veremos adiante que as máscaras já eram usadas no reino do *Kongo* nas várias tribos (tribos no contexto da época), e etnias (no contexto de hoje). Mas que como sabemos, os escravizados eram desumanizados, quando foram capturados pelos negreiros. Na medida em que, tudo que eles trouxeram no corpo como símbolos (medalhas, colares), e outras coisas foram retiradas e mesmo nomes, identidades tradicionais foram proibidos. Portanto, não houve logicamente possibilidades, trazer consigo as máscaras, coisas pesadas aliás, mas poderiam ser recriadas aqui, como mostram algumas fontes, que veremos adiante.

O objetivo dessa reafrikanização dos terreiros bantu, é pegar objetos culturais da África Central atual, que existem lá, não importa das suas origens, na medida em que, se são usados pelas tradições bantu, eles tornam-se objetos culturais bantu. Por esta razão chamamos essa Reafrikanização de “Contemporânea” nesse momento. Os pais e mães de santo que estão nesse movimento se importam com a ligação direta com o continente, de seus ritos e objetos antigos e atuais bantus, sem buscar a saber se tal objeto, rito existe sempre desde tempos imemoriáveis bantu.

Assim, o contato África-Brasil pós-escravidão, é bastante dinâmico e fluído feitas de trocas mútuas, recíprocas entre os dois lados atlânticos, a tal ponto é difícil distinguir o que é afro brasileiro, e o que foi “reafrikanizado” ou trazido da África após a escravidão, ao longo do tempo nos terreiros. Gonçalves da Silva Wagner aborda essa discussão, quando ele diz:

“Embora a ideia de manutenção de “legados imemoriais” tenha seu papel, parece-me que é muito mais razoável pensarmos numa dinâmica de trânsitos transatlânticos contínuos que se deram e continuam se dando entre África e Brasil. Então, muitas vezes, o termo “reafrikanização”, com o qual trabalho, assim como vários autores, acaba não sendo muito adequado, em razão da dificuldade em entender onde uma coisa começa e onde outra termina”. (Oliveira, 2016, p.321-334)

Por esta razão, seria prudente para nós, de especificar empiricamente qual são objetos, as expressões de comunicação (no caso das línguas) seu uso, ou ritos nos dois terreiros pesquisados do candomblé Congo Angola, que são “reafrikanizados” na fala, no entendimento dessas duas comunidades de santo *angoleira* respectivas.

O objetivo é apreender essa reafrikanização Contemporânea bantu do centro do continente nos dois terreiros, como ela concebida pelos próprios povos de santo, a analisar realmente essa reafrikanização, para não cair em um conceito generalizado vazio, vago ou bastante ambíguo, onde vai ser difícil de saber analisar.

## - A questão da Pureza Nagô e do Candomblé Bantu ou Congo Angola

Na historiografia brasileira dos primeiros estudos afro brasileiros abordando o tema das religiões negras ou crenças negras no Brasil a partir dos anos 30 do século XX, os pesquisadores que se interessavam a esse campo de estudos tinham mais prioridade para observar e descrever as culturas ioruba ou nagô apresentada mais organizada de ponto de vista da forma e da liturgia, menos para outras culturas negras dos outros grupos como os Bantu. As culturas bantu foram consideradas “impuras” ou “misturadas”, menos ricas, sem precisão de crenças ou quase inexistentes pelos primeiros autores cientistas nagocêntricos. De fato que essas crenças bantu apresentavam um quadro menos organizado e rico em costumes, em línguas africanas, em divindades no caso das crenças, que a cultura nagô, que aparecia mais organizada, “completa” e “pura” ou “autêntica” nas análises desses autores.

“A influência dos Iorubá domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica, a Daomeanos, a Bantos(...). É (...) evidente que os candomblés nagos, queto e ijexa são mais puros de todos (...)” (Bastide, 1939, p.17-18).

“Quando se ocupam de outros, o nagô mais “puro” é sempre tomado como ponto de referências. Nesta perspectiva a umbanda, a Macumba, os Candomblés de Caboclo e Angola na medida em que se afastam do modelo, são tidos como “degenerados”, “deturpadas” (...), avaliações que permeiam os trabalhos que vão de Nina Rodrigues (...) a Roger Bastide(...)” (Dantas, 1982, p.2).

Essa pretendida “pureza” dos nagôs pode se ver na classificação que os sacerdotes fazem de seus terreiros e a classificação feita pelos outros sobre esses mesmos terreiros. Por exemplo, durante a sua pesquisa de campo em Laranjeiras no Sergipe, a pesquisadora Dantas Góis ouviu nas entrevistas com pais de santo, auto classificando seus próprio terreiros de nagô, sinônimo de pureza no imaginário popular do povo de santo daquela localidade, enquanto outros pais de santo classificavam esses mesmos terreiros de “nagô-caboclos ou *torés* ou misturado” (Dantas, 1982, p.15), que é considerado uma carga negativa (*idem*, p.14).

E essa auto classificação feita dos terreiros é sempre incentivada com demonstrações para explicar os ritos puros nagôs, estigmatando ou desprezando ao mesmo tempo, outros terreiros qualificados de *toré* ou misturado.

Citando uma mãe de santo de Laranjeiras em Sergipe que declara-se de tradição nagô ou pura, e que explica o rito de iniciação de uma filha de santo, que ela mesmo chamou de batismo, seguindo preceitos nagôs da Nigéria, Dantas escreve:

“Aqui a pessoa para fazer o santo, não tem esse negócio de ficar preso no quarto, nem de raspar a cabeça. Aqui toma a irmandade, é como na igreja. (...) Essa história de ficar preso na camarinha, raspar a cabeça, se sujar todo de sangue de galinha, isso é invenção lá de Alexandre [sacerdote considerou por ela, misturado] e dos baianos. Mas nagô não é assim não. (...). As coisas da África é assim” (Dantas, 1982, p.65).

Esses autores nagocêntricos descreviam os cultos bantu do Candomblé, menos africanos assim menos autênticos, pois nesses cultos usavam mais o português e menos as línguas africanas, em relação aos candomblés ditos “autênticos” dos nagôs e jeje. Por isso

Bastide afirma: “Nos Candomblés Bantos, as palavras são geralmente portuguesas, mas nos candomblés iorubá ou daomeanos, os cânticos são "na língua", isto é em africano” (1939, p.26).

Essa visão bipolar de uma pretendida hegemonia e superioridade do complexo cultural ioruba sobre o complexo cultural bantu, fortaleceu-se entre autores nagocêntricos com o movimento anterior de *yorubanização*, de busca de pureza que surgiu nos anos 1940 com a ida para Nigéria do sacerdote baiano nagô Martiniano Bonfim, um dos principais informantes de Nina Rodrigues, para iniciar-se às fontes iorubas, como já informado anteriormente, afim de deixar todas as práticas não ioruba e fazer do Candomblé nagô, um Candomblé “puro”.

“Dessa forma, a busca da África, emerge a valorização da pureza dos Candomblés. Paralelamente, a tradição nago é elevada às culminâncias da africanidade e apresentada como modelo de culto de resistência (...) busca-se a África no Brasil e dessa busca incessante emerge o modelo nago construído com os dados empíricos dos terreiros baianos (...)sendo este modelo transformado em categoria analítico pelos estudiosos (...)” (Dantas, 1982, p.2-3).

Os autores Serra Ordep e Dantas Beatriz vão nessa perspectiva; enquanto o primeiro aborda efetivamente essa questão de pureza nagô no ângulo dos nativos, que começaram com esse movimento (1997). Segundo esse autor, a ideia de busca “pureza” e “ancestralidade africana” foi uma iniciativa da própria comunidade nagô como vimos o exemplo da viagem para África do sacerdote nagô. A segunda autora reconhecendo o papel do primeiro plano dos nativos nesse movimento, sustenta que os intelectuais nagocêntricos desempenharam também um papel fundamental na implantação de “ideologia de pureza nagô” nos terreiros, como Nina Rodrigues, Roger Bastide (Dantas, 1982, p.1), até tornarem-se “chefes intermediários” ou *Ogãs* entre a comunidade de santo nagô e o mundo intelectual (Dantas, 1982, p.108-113). Suas bibliografias foram usadas como referências pelos vários sacerdotes para poder praticar o candomblé “puro” da Bahia ou até manipular pessoas; a volta para África ou a pureza nagô tornou-se uma “mercadoria lucrativa” (Dantas, 1982, p.150).

Isto pode se ver com o impulso que Nina Rodrigues deu aos estudos das populações negras iorubas, os considerando como os mais elevados intelectualmente e religiosamente entre

populações negras do Brasil, quando ele começou a interessar-se aos elementos negros na população brasileira (Dantas, 1982, p.110-112).

Assim, podemos ver que dum lado os nativos deram o primeiro passo nesse movimento de pureza nagô, isso é a categoria nativa, e do outro lado, os intelectuais nagocêntricos apropriaram-se dessa movimento e deram maior visibilidade a isso no meio de estudos religiosos afro brasileiros, isto é a categoria analítica. A autora Lisa Castillo resume essas duas perspectivas, nesses termos: “a valorização da autenticidade africana provém dos dois lados: tanto dos estudiosos quanto do povo-do-santo. Além disso, a participação dos terreiros no trabalho dos estudiosos se deu porque perceberam este trabalho como importante” (2008, p.143).

Enquanto naquela mesma época dessa ida do sacerdote nagô para África e desse impulso acadêmico de estudiosos nagocêntricos a propósito da pureza nagô, o Candomblé Congo Angola ou Bantu, já muito discreto de natureza, ainda tinha práticas de crenças indígenas, sendo nessa lógica histórica de encontros entre Negros Bantu, os primeiros a chegar no Brasil com os donos da terra, os indígenas brasileiros, apesar que o Candomblé Congo Angola tinha também as suas próprias práticas africanas bantu e línguas discretas ao público pesquisador nagotizado. Daí, essa discrição das práticas africanas bantu criou de fato, uma invisibilidade ou uma inexistência aos olhos desses pesquisadores nagocêntricos. Por esta razão, Nina Rodrigues chegou mesmo a dizer: “Tenho em vão procurado nos Afro-Baianos as ideias religiosas pertencentes aos negros Bantos” (1900, p.128).

O que veremos adiante que essa pretendida busca dos Bantu ou sua afirmação que ele fez, não era verdade, mas um desprezo ou antipatia aos Bantu que Nina Rodrigues tinha.

Um dos continuadores desse método de trabalho evolucionista de Nina Rodrigues na perspectiva da superioridade religiosa ioruba sobre as dos outros negros, em particular a dos Bantu, afirmou:

“Na inter fusão das culturas sudanesas sente-se, entretanto, a marca viva e predominante da influencia ioruba (...) as culturas Bantos, mal delimitadas, tem sido reconhecidas apenas pela predominância Angola-conguense no Rio e na Bahia. Em Pernambuco, pelo que nos foi possível apurar, do ponto de vista da cultura geral e particularmente da religião, a influência Banto se manifesta exclusivamente com marcas angola-congolesas” (Valente W.1955, p.37-38).

Mas o próprio Valente reconhece que Nina Rodrigues errou ao não reconhecer a influência em número ou a presença significativa de pessoas Bantu e das suas culturas na Bahia e no Brasil inteiro, pois os Bantu eram massivos entre populações negras no Brasil. Isso mostra que Nina

Rodrigues encontrou os Bantu, mas não interessou-se a pesquisar essa população, por nagocentrismo, devido a seu método evolucionista, como testemunha Valente abaixo.

“Apesar de Nina Rodrigues afirmado que só encontrara na Bahia entre os Bantos "Uns três Congos e alguns Angolas". Sabe-se hoje, principalmente pelos sinais indiretos de sua influencia-as sobrevivências culturais-que o número de Bantos entrados na Bahia foi considerável (...) Nina Rodrigues não só desconheceu o restante da população negra existente no Brasil, como até mesmo parece não ter levado na devida conta a influência cultural Banto na própria Bahia. Embora percebesse a presença de traços culturais sul africanos, o que lhe interessava era o negro sudanês. Para ele só o sudanês pesava na balança social e religiosa da Bahia” (Valente, W. 1955, p.38)

Contudo apesar de reconhecerem a influência indireta da cultura bantu, sobretudo devido aos primeiros trabalhos e primeiras pesquisas sobre a influência das línguas bantu no português brasileiros, feitas pelos autores brasileiros, como João Ribeiro (1906), Renato Mendonça (1948), Jacques Raimundo (1933), esses primeiros autores da religião negra no Brasil seguindo a doutrina evolucionista de Nina Rodrigues e de Roger Bastide, continuavam com esse olhar da hegemônica organização cultural nagô sobre os Bantu.

“O que não se pode negar é que os negros sudaneses tinham um aparelhamento cultural superior aos Bantos. Neste particular, isto é, no que se refere à importância cultural dos sudaneses, as opiniões de Nina Rodrigues tem sido perfeitamente confirmadas. Importância Cultural que se refletiu de modo particular na força de difusão religiosa. Por isto se desatacaram os Sudaneses em meio às populações negras do Brasil. Dentre os seus grupos, exerceram função cultural proeminente o nago e o gege” (Valente, W.1955, p.39)

Essas análises superficiais, vagas, imprecisas feitas por esses autores sobre as culturas bantus nas religiões negras no Brasil, são devidos também aos lugares que esses pesquisadores nagocêntricos fizeram pesquisas de campo, para saber sobre as culturas bantu. Como foi o caso de Arthur Ramos que pesquisou nos centros espíritos no Rio de Janeiro e na Bahia, que ele designava de “Macumbas Cariocas” e “Macumbas Baianas”, e assimilou-os aos “terreiros do Candomblé Bantu” ou “Candomblé de Caboclo” (1934 p. 75 e seguintes.).

É preciso dizer que o Candomblé nagô era mais acessível e aberto aos pesquisadores e ao público, daí a facilidade dos pesquisadores de ver a organização dos cultos, a forma e o conteúdo.

Aliás, mesmo outros autores *nagotizados* que davam a superioridade nagô sobre os Bantu, como Valente não sabia que a denominação “Candomblé Angola” ou “Candomblé Congo Angola” como explicado acima, era a mesma nação que o “Candomblé Bantu”. Nada a ver com a denominação genérica, pois o termo “Bantu” era e ainda é usado muito mais para designar povos, e suas crenças eram designadas pelo nome de lugar “Congo-Angola” colocando no início a denominação “Candomblé”. Esse autor confundia também a umbanda,

macumba, ou pelos menos não fazia uma distinção entre centros espíritas umbandistas tendo algumas práticas do Candomblé com o próprio Candomblé Bantu.

“Em Pernambuco, como vem acontecendo em outras regiões brasileiras, principalmente Bahia, Rio e Estados do Norte, onde os terreiros de influência banto mais sensível são conhecidos pelas denominações genéricas de nação Angola ou nação Congo, linha de Umbanda, Candomblés de Caboclo, Macumbas e pajelanças, o termo Banto é inteiramente desconhecido” (Valente, W. 1955, p.102-103).

Esse autor Valente, como outros autores *nagotizados* naquela época, por falta de acesso e de interesse de busca aos Candomblés Congo Angola como tais (sem ir aos centros de espírita), consideravam o Candomblé Congo Angola em via de extinção, pois nesses centros espíritas as culturas nagôs eram mais usadas e menos de elementos bantu. Daí segundo eles, o desaparecimento do Candomblé Bantu, pois não resistiu e a hegemonia nagô religiosa.

“De modo geral, as sobrevivências Bantos estão em via de desaparecimento. Mesmo, nos Candomblés de Caboclo, onde a influência banto é mais pronunciada, percebe-se que a infiltração católica e espírita processa-se a passos largos. E principalmente espírita” (Valente, W. 1955, p.101).

Assim, nós vemos que esses autores nagocêntricos tinha um olhar muito superficial sobre o candomblé Congo Angola, contentando-se informar-se através de terceiros não *angoleiros*, sem ter um olhar de perto e de dentro no próprio Candomblé Congo Angola.

### **-Crítica à ideologia de Pureza Nagô em relação ao Candomblé Congo Angola: fracasso e contradição na própria ideologia de Pureza**

Hoje sabemos porém que os Bantu tinha uma religião tão organizada como os nagôs, sem ser superior ou inferior, mas cada organização religiosa com sua visão própria e que essas análises feitas pelos diversos autores citados acima, foram motivadas pelo interesse exclusivo aos nagôs, criando de fato um desprezo ou uma inferioridade social dos Bantu na esfera religiosa no Brasil e uma invisibilidade acadêmica sobre os estudos religiosos bantu.

Esse olhar superficial desses autores sobre as culturas bantu era reforçado pelo rosto escondido das culturas dos Bantu como já dissemos anteriormente, que eram de natureza a esconder-se ao público, porque foram as primeiras vítimas da repressão colonial e escravista no auge da colonização e da escravidão e ao mesmo tempo era reforçado pelo distanciamento dos Negros Bantu nas diferentes fazendas rurais, tomando em conta o status histórico da chegada dos Bantu no Brasil. Ornato Silva explica isso claramente dizendo que:

“Hoje é sabido que essa opinião que fala dos Iorubas eram mais organizados, é injusto. Os Iorubas mantiveram sua coesão e Identidade na escravidão porque ficaram concentrados num

área relativamente restrita e áreas urbanas. Os Bantos, por terem sido trazidos para o Brasil desde os primeiros tempos da escravidão é dispersadas por todas as regiões onde havia algum tipo de trabalho rural, realizaram um intenso intercâmbio com os Índios, europeus degredados ou emigrados. (...) Nas regiões em que o Candomblé de origem Banto sobreviveu, a grande repressão, fez com que o culto se escondesse, tornando-se mais visíveis as variantes em que os traços africanos foram disfarçados sob roupagens de esoterismo europeu. Assim esta religião passou quase despercebida aos estudos do Candomblé” (Silva.1998, p.22).

Além disso, para voltar a falar da pretendida pureza religiosa ioruba do candomblé, como pensavam esses pesquisadores nagocêntricos, é considerar como se já havia uma religião ou crenças puras, autênticas africanas, antes de ser misturadas com o catolicismo europeu. Enquanto mesmo na África, não existia uma religião africana, eram só os cultos ancestrais familiares ou das linhagens nos reinos e impérios.

É preciso dizer que não existiam e não existem sociedades africanas isoladas e mesmo sociedades isoladas no mundo, pois ao longo da história, os diferentes povos na África, se misturaram, se trocaram objetos, costumes, hábitos, tradições nas diferentes migrações internas na África. Todas as etnias africanas receberam das outras etnias, experiências e mudaram do lugar. É a tese que defende Lévi-Strauss no seu texto da “ Raça e História” no capítulo da “ Diversidade Humana”, falando da história cumulativa.

Dizendo isto, nós entendemos claramente que nenhuma civilização no mundo é pura, e não existe uma pureza cultural dos Ioruba, do mesmo os Ioruba não sempre moravam na história deles, nos atuais países como Nigéria, Benim e Togo, eles vieram de longe, de outros lugares, com outras culturas adquiridas das outras etnias.

E alguns autores nagocêntricos, apesar de seguirem a linha de Nina Rodrigues e Roger Bastide que consideravam a religião ioruba superior à dos Bantu, se distinguiu deles na perspectiva de purismo, ao não reconhecer a religião ioruba como pura, de fato que já existia um intercâmbio de crenças, que segundo Ramos Arthur, era o “sincretismo intertribal” (1934) na África entre diferentes grupos africanos:

“O trabalho de sincretismo das religiões iniciou-se na própria África. As religiões Africanas, já misturadas umas com as outras. (...). Nestas condições, vieram para o Brasil, ao tempo do comércio escravo, não religiões negras puras, mas religiões negras intermisturadas” (Valente, W., 1955, p.64-65)

Vemos também que os contornos da ideologia da pureza nagô (Dantas, 1982, p.105) não faz a unanimidade entre terreiros ditos nagôs e seus estudiosos no Brasil mesmo. Há uma verdadeira confusão que mostra que a ideologia da pureza já era misturada sem saber ou seja a pureza nagô não era tão pura como pretendiam seus sacerdotes e estudiosos.

Alguns ritos na prática, como o batismo para ser membro de santo na Laranjeiras em Sergipe, como anunciado acima, eram considerados como um reflexo da tradição nagô pura da Nigéria, enquanto os terreiros ditos tradicionais de Bahia tiveram outros ritos como a raspagem de cabelo e o uso de sangue da galinha no corpo do iniciado, que esses próprios terreiros ditos tradicionais consideravam e ainda consideram como a pureza fiel à ortodoxia africana (Dantas, 1982, p.105).

Assim, toda essa propaganda de pureza nagô feita pelos autores como Nina Rodrigues, Bastide, Arthur Ramos, Valente Waldemar e outros “ideólogos” de pureza nagô, tomando como referências terreiros nagôs ditos tradicionais da Bahia, “cidade santa negra do Brasil”, como foi vista naquela época a seus olhos, já tinha uma contradição, uma mistura dentro da própria ideologia da pureza nos procedimentos de ritos ali mesmo no próprio Nordeste com terreiros ditos nagôs puros de estados como Sergipe, nomeadamente no município de Laranjeiras.

A autora Dantas mostra mesmo a trajetória de alguns terreiros que no início eram nagôs ou puras seguindo sua vinculação de origem, mas que com tempo, tornaram-se misturado ou enrolados ao associar-se aos caboclos. O que faz dizer aos radicais de “pureza” que, esses terreiros não são mais nagôs ou puros, portanto fora da tradição africana, mas os próprios terreiros acusados de misturados recusam de não serem misturados, mas auto denominam-se nagôs ou puros com uma abertura aos caboclos (Dantas, 1982, p.85-86), criando uma sub divisão entre terreiros que reivindicam-se nagôs puros.

O que é uma marca incentivadora nesse discurso de “pureza” dito pelos candomblecistas nagôs ou puros, é essa divisão das águas entre de um lado o “puro ou nagô ou tradição africana” e do outro lado “os impuros” que não seguem ou que não são nagôs como Candomblé de caboclo, umbanda, cristãos protestantes, que são tratados com termos pejorativos (Dantas, 1982, p.88-94).

Mas há uma ambiguidade nesse mesmo discurso de pureza nagô sem saber, quando alguns terreiros ditos nagôs associam-se santos católicos aos deus do panteão nagô, dizendo que há um paralelo entre histórias mitológicas das divindades nagôs com histórias de santos católicos (Dantas, 1982, p.96-99).

Desse fato, como vemos claramente, há um sincretismo, uma mistura que os próprios sacerdotes ditos “puros” já iniciados nessa lógica de romaria desde os primeiros tempos pós abolição da escravidão, consideram a igreja católica como aliada ou complemento do candomblé nagô, sem verem nisso um sincretismo, mas uma continuidade lógica da pureza ou da africanidade nagô (Dantas, 1982, p.95).

Contradição, sincretismo ou mistura que podia ser vista e remarcada tanto na pureza nagô como categoria nativa entre sacerdotes, tanto na pureza nagô sendo categoria analítica entre seus estudiosos (Dantas,1982, p.105-109).

O que mostra claramente mais uma vez, que nenhuma religião negra no Brasil ou civilização negra transplantada aqui no Brasil, conservou seu estado original na proveniência da África ou nas idas e voltas para África, já que lá também foi o mesmo processo como dito acima. Portanto, dizendo isto, essa visão que Bastide emitiu de “religião de conserva” (Bastide, 1996) que não aceita influencias externas falando do Candomblé nagô, e de “religião dinâmica ou viva” falando do Candomblé Congo Angola, aberto segundo ele, às influências externas, não tem mais fundamentos, nem faz sentido.

A questão de Reinvenção da África Central bantu segundo a visão dos próprios povos de santo angoleiro, não é a busca da pureza como tal, como fizeram nagôs, mas uma busca de uma certa independência do Candomblé Congo Angola na África Bantu em relação aos outros Candomblés.

Essa reinvenção da África Central contemporânea toma uma certa dimensão sócio-política-religiosa, sem focar-se na pureza. Pois se fosse na busca da pureza, como fizeram os candomblés nagôs, a lógica deveria ser de ter um modelo único ou seja ter uma referência de terreiros ditos bantus “puros”, que deveriam servir de exemplos aos outros terreiros que seguem essa linha de pureza (Dantas,1982, p.106), sem aceitar divergências de ritos, que mesmo sejam ritos que não tem mais uma brasilidade (Dantas, 1982, p.65). Como por exemplo, aquela mãe de santo de Laranjeiras que negou ser nagô, o rito de iniciação de raspagem de cabelo com o uso de sangue de galinha praticado pelos terreiros ditos tradicionais nagôs puros da Bahia, e dizendo que o verdadeiro rito puro era aquele que ela fazia de batismo da Nigéria.

Enquanto no movimento atual da Reinvenção da África Central nos terreiros bantu, não só há divergências de ritos e objetos ditos reafrikanizados, como no caso do *Nkisi Nkondi* que é usado só no terreiro de *Inzo Tumbansi* de São Paulo, mas também esse movimento aceita usarem abertura às entidades da brasilidade, como o caboclo, que é ainda homenageado nesses terreiros que estão nesse movimento, como o caso do terreiro de *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba* e que tem outros ritos e festas específicos.

Portanto, podemos ver claramente que a reinvenção da África Central contemporânea ou a *bantuização* busca a priori a maior independência das práticas sendo Candomblé Congo Angola com divergências dessas práticas reafrikanizadas e abertura à brasilidade, longe da busca da pureza.

### **-A questão das Máscaras (*Mukangas ou Mukangues*) no Candomblé Congo Angola**

Nessa primeira visita mencionada acima naquele terreiro de Maricá, me mostraram também os *Mukangues ou Mukangas*<sup>14</sup> (máscaras feitas em madeiras). Segundo os pais de santo, este seria a primeiro terreiro junto com o terreiro de São Paulo de *Tata Katuvajensi* a usar esses objetos no Brasil. Foi a primeira vez, que eu via nos terreiros esses tipos de bengalas, como também nunca fui antes a uma tenda de Umbanda, para realmente saber disso antes. Como me dizia *Tata Katuvajensi* durante minha estadia lá, na casa de santo dele que: “Os terreiros são considerados como a construção dos reinos africanos no Brasil e os pais e mães de santo como reis e rainhas”.

Isso quer dizer que os terreiros são lugares, que reinventam e representam a África, no nosso caso, a África Central bantu, segundo a sua própria visão (dos povos de santo), do que eles entendem, pesquisam, estudam da organização social africana do modo geral como a política, questões das identidades, linguísticas, os costumes e mesmo a economia das sociedades africanas. Em outras palavras, reinventando e representando na sua vivência a África Central bantu Contemporânea, os terreiros do Candomblé Congo Angola, organizando-se o fato da organização social bantu, os terreiros enfatizam a “reinvenção da África Central no Brasil”.

Assim, as máscaras fazem parte desse processo da reinvenção da África Central Contemporânea feita pelos próprios terreiros. Falando disso, seria *Tata Katuvajensi* que introduziu essa prática de máscara na nação Congo Angola no Brasil, depois de viajar para Angola e para a Cabinda, à fronteira com o Congo Brazzaville, na sua própria afirmação. Segundo ele: “As máscaras já eram usadas na África bantu nas cerimônias, nos diferentes rituais familiares como formas de representar fisicamente os ancestrais ou espíritos familiares evocados”.

Ele mesmo me falou que essa introdução da máscara, provocou muitas críticas de outros sacerdotes do Candomblé Congo Angola<sup>15</sup>, que segundo estes últimos, era uma desnaturalização do Candomblé Congo Angola, que é de essência afro brasileira, uma religião formada no Brasil e nada a ver com a África diretamente. Como sua resposta (de *Tata Katuvajensi*) aos críticos sobre o uso das máscaras, me dizia seguinte:

“Quando os escravizados Bantu chegaram no Brasil, se eles não usavam as máscaras nos diferentes rituais nas fazendas ou nos matos ou nas senzalas, é porque eles não tiveram o

<sup>14</sup> Essas palavras me foram ditas por eles mesmos, que segundo eles, eram em *kikongo*. Eu não soube dessas palavras em *kikongo* antes. Após refletir nisso, vi que essas palavras fizeram sentido, pois o verbo “*Kanga*” em *kikongo*, significa “esconder, escondido, fechar” assim como as máscaras escondem ou fecham o rosto.

<sup>15</sup> Ele me citou alguns pais e mães de santo cujo conheço, que opuseram-se contra o uso das máscaras e fizeram fortes críticas contra ele.

tempo necessário para cortar e trabalhar madeira, como fazem os escultores, para criar as máscaras, por causa do sistema escravista. E outro ponto, que a gente não sabe, é que os terreiros nagôs usam um tipo de esse capuz em fios cobrindo o rosto [*filã*<sup>16</sup> ou chorão], que é uma modernização das máscaras africanas. E se nós usamos essas máscaras aqui, é porque os Bantu na África e outros africanos em geral usavam e usam nos diferentes rituais”.



Uma mulher de santo com o chorão no rosto no terreiro Tumba Junçara. Fonte: Filme *Munzenza*.

Figura 14- Mulher de santo tendo o rosto cobrindo de chorão no Terreiro Tumba Junçara de Campo Grande (RJ).

Segundo *Tata* Kilondiri, as máscaras têm como papel de representar a divindade fisicamente. Elas servem que a *Munzenza* cobra-se dessa representação da divindade afim de fazer o processo da sua iniciação. Ele acrescenta que povos de santo que não querem adotar esse ritual é suas visões, pois segundo *Tata*, cada casa do Candomblé Congo Angola tem uma raiz, e ninguém pode impor sua visão sobre outro. Para que esses povos aceitem o uso das máscaras e saiba a importância dessas máscaras, eles têm que aprender, terem uma mente aberta e não se fechar para escutar outros, pois tudo não é conhecido desde a raiz, é um processo contínuo, segundo esse *Tata*.

Ademais, segundo a argumentação dos terreiros que as usam, as máscaras hoje no Candomblé Congo Angola, seriam um resgate de elo perdido dos ritos africanos, como a escravidão impediu os escravizados de trazer esses objetos nos navios. Mas trouxeram consigo

<sup>16</sup> É uma palavra de origem *yorubá*.

conhecimentos, que foram repensados, aglutinados nas senzalas com outras culturas daqui e produziram ritos, tradições que em primeiro lugar, foram usados nos quilombos com as primeiras máscaras feitas naquela época. Em segundo lugar, foram usados nos cultos ancestrais, tal o Calundu, como vimos e agora nos terreiros do Candomblé Congo Angola. É isso que afirma o jornalista Oliveira Sales, dito *Tata Ngelwame*:

“(…) Temos que lembrar que tudo que se faz aqui nas Américas em geral é no Brasil em particular como tradições afrodescendentes vem de África, é uma lembrança do que já existiu na África, é uma tradição que teve uma fonte, uma lógica ancestral que por acidente de história da escravidão, chegava aqui. E durante essa travessia do oceano, os Africanos não tiveram possibilidade para transportar os objetos rituais como estátuas, máscaras, os tecidos rituais. Mas eles trouxeram só o conhecimento tradicional, os saberes tradicionais. De repente, podemos afirmar que eles tiveram os conhecimentos para fazer máscaras as que por medo e por falta do tempo, eles não fizeram máscaras, nem estátuas. De repente, tudo que nós usamos hoje no Candomblé Congo Angola, e mesmo das outras nações, como rituais, é uma criação da Senzala. Nos quilombos sendo meios de resistência, a gente começou a usar estátuas, máscaras, não na forma atual mas uma outra forma que tem nada a ver como estátuas atuais. A forma atual uma forma da pós escravização. De repente, se hoje a gente não quer usar máscaras, portanto não precisa também usar estátuas, pois nem estátua, nem máscara veio nos navios para cá. Mas se estiverem essa possibilidade para trazer os objetos, eles deveriam trazer isso. Como agora, somos livres, sem cadeias, então precisa voltar nas fontes para adequar se com a verdadeira tradição africana. Temos tempo, para conhecer nossa verdadeira tradição com máscaras”. (2018)

É preciso lembrar que essas máscaras fazem parte da reinvenção da África Central Contemporânea, estando mesmo no Brasil, às vezes sem precisar viajar para África, usando só os meios de comunicação ou documentos escritos para ver essas máscaras e reproduzir aqui. Um “tipo de copiar e colar a realidade ou transposição da realidade” com excesso naturalmente.

Isto é devido de custo de viagem nas bagagens, pois as máscaras são muito pesadas. Exceto, que um sacerdote poderia comprar uma máscara como modelo de reprodução das demais aqui no Brasil.

Falando das danças de deuses no Candomblé quando as divindades chegam para incorporar filhos de santo, Bastide evoca nesse processo de incorporação, de metamorfose de deus em filhos de santo ou de filhos de santo em deus, o termo de “máscaras”, que aqui o termo torna-se uma metonímia, mas o simbolismo físico do objeto nos Candomblés Congo Angola coincide-se:

“Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, lavadeiras, que o rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas(...). Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano, desapareceram os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria” (Bastide, p.30).

Nós entendemos claramente que o uso, hoje, das máscaras no Candomblé Congo Angola para justamente representar cada *Nkisi* fisicamente falando, no rosto dos povos de santo *angoleiro*, poderia ter uma das suas origens nessa mudança de filho ou filho de santo em *Nkisi* ou divindade, que ao gritar aos sons do *Nkisi* incorporado, ao ficar em transe, torna-se *Nkisi* ou seja a manifestação do *Nkisi* em ele. E que no final, após a incorporação nos ritos de saída ou de fim da cerimônia, a divindade sai e vai embora, e o filho de santo volta a ser um humano como antes, portanto a máscara divina cai. “À medida que a litania de nomes vai se desenrolando, as pálpebras fechadas vão se abrindo, o rosto perde a máscara da divindade, a personalidade normal reaparece” (Bastide, p.31).

O pesquisador francês de estudos religiosos afro-americanos, Marc Gublin da *Université de Tours* (França) da *Unité de Formation et de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques et Portugaises* no seu artigo, falando das primeiras nações ou religiões afro-cubanas como, *Cabildo, Mayombe, Arara, Lucumi*, diz que:

“As nações tiveram suas regras e que exceto das suas festas celebradas nas casas de cultos, saíram nas ruas da Havana duas vezes por ano: no dia da epifania e no dia do Carnaval com máscaras para celebrar festas. As máscaras eram das sociedades africanas fielmente reconstituídas. Os instrumentos que acompanhou-os, eram exatamente os da África e os nomes das personagens dançando, eram nomes das suas divindades ou espíritos” (2003, p.3).

Ora sabemos que as religiões afro cubanas citadas acima, a maioria tem uma origem bantu e que essas máscaras usadas nas ruas são uma marca africana produzida na ilha cubana, como diz o autor, para representar fisicamente justamente divindades africanas dançando com seus nomes através de cada membro dessas religiões. E sendo que os dias citados por ano, que são celebradas essas divindades com máscaras, são dias importantes, dias de festas religiosa católica e profana ou nacional em Cuba.

Assim, nessas perspectivas há uma semelhança das cerimônias, entre de um lado, cerimônias de uso das máscaras na África Bantu como a iniciação nas escolas tradicionais, cerimônias de passagem de fase de adolescência para a fase adulta, festas tradicionais para celebrar ancestrais de aldeias ou de regiões, e do outro lado, cerimônias de celebração de menino Jesus na família cristã e festa popular celebradas pelos povos de santo cubano com máscaras.

O pesquisador Gublin confirma isso, falando do processo de intercâmbio entre elementos católicos e africanos nas Américas: “[No] Carnaval: o uso das máscaras permite o processo das sociedades secretas [ou de iniciação] africanas” (2003, p.1).

Portanto, nós podemos ver um paralelo com o uso das máscaras no Candomblé Congo Angola no Brasil hoje, que usa-as para o mesmo fim: representar fisicamente os *Nkisi* através especificamente de cada filho ou filha de santo que ele (o *Nkisi*) zela no dia da iniciação, da *munzenza* ou da obrigação.

Os sacerdotes pesquisados, me disseram que eles usam essas máscaras seguindo o uso histórico desses objetos na África Central em lembranças das tradições de lá e dos quilombos como foi explicado acima, portanto descartamos na nossa pesquisa desses dois terreiros, uma ligação com máscaras nagôs do Candomblé ou do culto de *Ifá* de Cuba. Na medida em que, os fatos históricos vão mostrar a ligação das máscaras com Bantu, logo que veremos o histórico dessas máscaras na África Central.

Por esta razão, pensei melhor de falar do histórico das máscaras na área bantu do continente africano, nesse caso, na África central cujo país Congo Brazzaville.

### **-O uso das Máscaras na África Central (Congo Brazzaville)**

Antes de falar das máscaras no Congo Brazzaville, é preciso falar um pouco do histórico das máscaras aos Bantu no antigo poderoso e vasto reino *Kongo*, ilustrando uma etnia originária desse reino, cujos vários dos escravizados desse reino foram deportados no Brasil. Com efeito, no site angolano denominado “Multiculturas”<sup>17</sup>, fala-se do uso das máscaras nas etnias *Yakas* que vivem no norte de Angola e sudoeste da RDC, ambas do grande grupo étnico *kongo* ou *bakongo*. Segundo Milheiros (1956, p.13)

“Os Yaka, pertencentes à nação Bakongo, distribuem-se ao longo da margem esquerda do rio Kuango, ocupando uma área dividida entre o território da actual República Democrática do Congo e a República de Angola. O nome Yaka, significando ‘o que apanha as balas e desvia as setas’”.

Segundo o site:

“Partindo do pressuposto de que, no acto de escultura das estatuetas que desempenham a função dos [remédios tradicionais] “feitiços” ou das máscaras, a arte está indissociavelmente ligada à criação dos mesmos objetos – a arte está ligada à vida. No essencial, à semelhança, de resto, com o que se passa com a arte africana tradicional em geral, a feitura destes objetos pressupõe sempre uma ligação simbólica aos espíritos sagrados e ao poder mágico-religioso dos antepassados (na tradição bantu, arte e religião tendem a ser indissociáveis, pelo que poderemos afirmar que há uma relação directa entre a arte Yaka e a religião, circunscrevendo, evidentemente, o termo “religião” à sua acepção etimológica de “religare”, isto é, de unir os homens à sua ancestralidade.

“Entre os Yaka, o termo *nkisi* (pl. *makisi*) ou *muquixe* é aplicado, quer aos “feitiços”, quer às máscaras”<sup>18</sup> (Milheiros, 1967, p.98; Devish, 1972, p.151-176).

<sup>17</sup> [http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto\\_pinto\\_yaka.ht](http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto_pinto_yaka.ht). Acesso em: 22 de novembro de 2018.

<sup>18</sup> Notas de Etnografia Angolana. Inst. de Invest. Cient. de Angola, Luanda 1967.

Além disso, o site destaca:

“Se aos primeiros [feitiços], é atribuída uma essência sobrenatural, o mesmo já não acontece com as máscaras, consideradas apenas objectos materiais. Contudo, nessa sua materialidade, as máscaras constituem instrumentos fundamentais na realização da ligação do ser humano ao divino. Esta sua função é bem evidente durante o seu fabrico, o seu isolamento e a sua utilização, que fazem delas objectos sagrados, ainda que, insista-se, desprovidos da essência religiosa dos makisi.”

O site continua dizendo, que as máscaras tem papéis religiosos da iniciação de fazer passar os jovens da idade de infância para a fase de adulta. São geralmente usadas pelos ritos da circuncisão masculina e pelos rituais bantu de iniciação feminina, que também implicam práticas de objetos que, numa acepção ampla, poderíamos classificar enquanto máscaras. Destacamos, desde já, a unção do corpo das jovens com tinta vermelha extraída das árvores, como a *takula* [*Tukula*, pó vermelho], frequente entre os *Bakongo*, grupo a que pertencem os *Yaka* (Fonseca, 1989, p.73)

“As máscaras yaka são, em regra, constituídas pelo rosto (*yiluundzi*), talhado em madeira fresca de rícino seca durante três dias à sombra, sendo as suas diversas partes esculpidas ao mesmo tempo e depois retocadas com um pequeno escopro (*kaandu*), pelo toucado (*lukawu*), enredado com lianas, que pode ser esférico ou cónico e é ligado ao rosto por um pedaço de estopa (que substituiu o tradicional pano de ráfia ou mabela” (Devisch, 1972, p.151-176).

Falando das máscaras na visão do Congo Brazzaville, segundo meu nível de conhecimento sendo congolês Bantu do Congo Brazzaville, nativo do sul do país, área povoada majoritariamente pelas várias etnias do grande grupo étnico *Kongo*, as máscaras são usadas no norte do Congo Brazzaville pelas diferentes etnias nas diferentes cerimônias tradicionais (festas, encontros, ritos, etc....).

Eu nunca as vi no sul do país, sendo usadas pela qualquer etnia. Entretanto, não descarto a hipótese da sua existência no sul do país. Como vimos com os *Yakas* de Angola e da RDC, certamente, há grupos étnicos *Kongo*, parentes dos *Yakas* ou tendo semelhanças culturais e que podem as usar, no sudeste do Congo Brazzaville, sobretudo nas áreas fronteiriças com esses dois países citados.

No caso do norte Brazzaville, uma das máscaras mais usadas e de destaque, é na dança iniciática *Kiebe-Kiebe*. Segundo o antropólogo congolês (do Congo Brazzaville) Itoua Daniel (2018), o *Kiebe-Kiebe* é uma sociedade tradicional e iniciática das populações do norte do Congo Brazzaville. Este rito ancestral é específico para grupos étnicos *Koyo*, *Mbochi* e *Tege-Alima* do Congo Brazzaville.

O jornalista congolês Nounou Thierry (2017), que fez a matéria do debate tendo reunido os intelectuais (historiadores e antropólogos congolezes), na véspera da inauguração do

Museu do *Kiebe Kiebe*, escreve que o *Kiebe-Kiebe*, além de ser uma das danças iniciáticas que usam máscaras, em *Oyo*, na área de *N'Gol'odoua* (*Oyo* é uma cidade situada no departamento[estado ou região] da *Cuvette* no norte do Congo Brazzaville), o “*Kiebe-Kiebe* é, em última instância uma escola de formação de elite e de aprendizagem da vida em suas dimensões física e espiritual”.

Falando do papel da mulher nessa sistema iniciático do *Kiebe Kiebe*, o moderador daquele debate mencionado acima, Camille Bongo citado no jornal, afirma que: “No meio *Mbosi* [um dos grupos étnicos do norte do Congo Brazzaville, que praticam essa dança do *Kiebe Kiebe*], a intervenção de uma mulher desperta sempre uma atenção incomum. É permitido até mesmo segurar a vassoura sem ser iniciado em *Otwère* (judicatura, nota do editor)”.

“Em seu santuário designado “*Kinda*”, os iniciados chamados a cruzar diferentes graus de maturação, enfrentam vários testes; eles devem provar sua coragem e destreza, mas também atestar suas elevadas capacidades morais e éticas, antes de merecer qualquer título da hierarquia. Eles saem, além disso, dotados de um excelente conhecimento de ofícios de artes e ofícios” disse Nougou.

As máscaras são de diferentes cores e tamanhos, das pequenas até às grandes, semelhantes às roupas feitas em tecidos tradicionais. Enfim, essas máscaras fazem parte de um dos grandes símbolos comuns das identidades étnicas dos diferentes povos que as usam no meu país.

Mas disse longamente no meu artigo publicado ano passado online (Tomba Samba, 2017) com apoio de uma bibliografia especializada da história que, a dança *Kiebe-Kiebe* como ela existe hoje lá no Congo Brazzaville, tem nada a ver com a herança africana bantu das Américas, sobretudo do Brasil (que seja nas possíveis máscaras criadas no Brasil pelos escravizados, como afirmam os usuários citados acima).

Pois na época da escravidão, toda a parte do norte do Congo Brazzaville e norte do outro Congo, havia ainda florestas densas impenetráveis, animais, e foram inabitadas ou pouquíssimas abitadas (já hoje a densidade é muito baixa e ainda há florestas e vários rios, apesar das políticas públicas para dar acesso a essa região), o que impedia o tráfico negreiro naquela área.

Portanto as possíveis semelhanças entre os dois tipos de máscaras (as usadas nos terreiros e as do norte do Congo Brazzaville), podem ser realmente, seja uma ação das compras das máscaras dos bantu do norte do Congo Brazzaville como há circulação dos bens culturais, ou seja só semelhanças das esculturas com trocas de objetos civilizações entre povos ao longo da história pós escravidão.

Assim qualquer que seja, em dois casos, concretiza-se seus sonhos (dos terreiros usuários das máscaras) de reinvenção da África Central contemporânea nos terreiros de hoje, como é isso o objetivo. Pois acima de tudo é mesma matriz cultural bantu em diversidade, cuja há diversidade das esculturas.



Exposição das máscaras ritualísticas do *Kiebe Kiebe* (formato pequeno), originárias do norte do Congo Brazzaville no Museu Afro brasileiro(MAFRO) em Salvador-Bahia em novembro de 2013. Fontes: Serviço de Arquivo do Jornal hebdomadário *Les Dépêches de Brazzaville*.

Figura 15- Exposição das máscaras *Kiebe Kiebe* (formato pequeno) no MAFRO, Salvador- BA(2013).



Máscaras ritualísticas do *Kiebe Kiebe* (formato grande) em exposição em Havana(Cuba) em 2013. Fontes: Serviço de Arquivo do Jornal hebdomadário *Les Dépêches de Brazzaville*.

Figura 16- Máscaras do *Kiebe Kiebe* (formato grande) em exposição em Havana (Cuba-2013).



Máscaras *Kiebe Kiebe* em ação ritualística em uma aldeia do norte do Congo Brazzaville. Dentro da máscara, há uma pessoa que está incorporada pelos espíritos ancestrais para fazer essa gira espiritual rápida inconsciente.

Fontes: Coleção das fotos de um amigo congolês durante a sua hospedagem em 2012.

Figura 17- Máscaras *Kiebe Kiebe* em ação em uma aldeia do norte do Congo Brazzaville.

### **-A representatividade das ‘nações’ bantu do Candomblé pelas cores das bandeiras nacionais dos países Centros Africanos nos terreiros**

Desde minha partida do Congo Brazzaville, com poucos conhecimentos, ou seja com o básico não significativo do conhecimento que eu tive sobre os cultos afrodescendentes, a única coisa, que tive certeza, era que o Candomblé bantu era pouco representada se não pouca divulgada no Brasil. Portanto com tais ideias na cabeça, minha curiosidade, era levar as cores dos bantu via meu país, em qualquer lugar, que vou pesquisar sobre os Bantu na religiosidade. Foi assim, que eu procurava nas primeiras entradas nos terreiros, um símbolo identitário tradicional ou moderno (como bandeiras por exemplo), podendo representar os povos Bantu na religião da minha da pesquisa.

Então, com essa perspectiva de representar a África Central bantu, na primeira visita em Maricá, no meu estranhamento, de ver só o lenço de Angola enrolado nas *ngomas* (tambores), perguntei por que não houve o lenço das cores da bandeira do Congo Brazzaville, mesmo do outro Congo e do Gabão, pois é o Candomblé Congo Angola, apesar de ser ciente da antiguidade das relações e trocas diretas entre Angola e o Brasil. Júlio (Jakamerenso Ngana Uembu) me respondeu que não houve oportunidades para achar o lenço do Congo Brazzaville, pois aquele lenço de Angola foi comprado em Luanda por um conhecido brasileiro. Daí, prometi fazer uma encomenda no Congo por isso. Promessa que foi cumprida há bastante tempo (ver fotos embaixo do lenço do Congo Brazzaville, que está ali na casa).



Lenço das cores da bandeirado Congo Brazzaville pendurado nas paredes daquela casa, que eu doei para harmonizar realmente conceitos (Candomblé Congo Angola), com práticas (tecidos, atos e ritos relativos aos Bantu da África central em geral).

Figura 18- Lenço das cores da bandeira do Congo Brazzaville no barracão de Maricá.



Fontes: fotos tiradas no âmbito de pesquisa de campo lá em Agosto de 2017.

Figura 19- Lenço das cores da bandeira do Congo Brazzaville pendurado no interior na casa *Inzo Tumbansi Mundele Anga ia Nkosi e Nlemba* de Maricá.

### **-A Inserção do *Nkisi Nkondi* da África Central no Candomblé Congo Angola e as diferenças centro-africana e afro brasileira da natureza do *Nkisi***

No âmbito dessa reinvenção da África Central bantu Contemporânea, quando cheguei pela primeira vez a noite na casa do sacerdote paulista em Itapeverica da Serra (SP) em Outubro de 2016 para passar férias e pesquisar ao mesmo tempo, como já mencionado acima, na conversa que tivemos, em frente do barracão, me estranhei de ver nas paredes, uma forma de gruta, na qual havia uma estátua com um rosto plantado de pregos, tendo vários pregos no corpo inteiro e uma faca.

Já conheci aquela estátua desde no Congo Brazzaville. Nós a chamamos de *Nkondi* e é usado pelos sacerdotes tradicionais para “caçar” os bruxos. No meu estranhamento e curiosidade de pesquisa, perguntei ao *Tata* sobre o papel da estátua lá no terreiro, chamando-a pelo mesmo nome usado no Congo Brazzaville. Ele me perguntou, se eu conhecia, eu respondia-lhe que eu conhecia, usamos no Congo Brazzaville. Assim, ele me respondeu seguinte: “Esse *nkisi* (no contexto brasileiro) é usado no terreiro para defender a casa contra os maus espíritos”.

Em seguida, perguntei o lugar que ele a achou. Ele me respondeu: “Comprei isso em Cabinda na fronteira com o Congo Brazzaville, quando fui para Angola”. E ele me perguntou de novo, qual era o papel do *Nkondi* nas tradições congoleesas (Congo Brazzaville) *kongo*. Eu respondi-lhe a resposta que eu adiantei acima sobre a “caça dos bruxos nas famílias”, acrescentando seguinte:

“O *Nkondi* é acionado, quando uma família Bantu *Kongo* no Congo Brazzaville, é vítima de várias mortes suspeitas de bruxaria. Assim diante disso, a chefe da família reúne-se com outros membros da família para discutir a questão de *Nkondi*, e se chegar a um acordo, eles vão consultar um sacerdote tradicional para fazer ritos da implantação do *Nkondi* na casa familiar”.



*Nkisi Nkondi* ou entidade-remédio tradicional mágica (no contexto africano bantu) de origem *Kongo* sem cargos mágicos na sua barriga, usados contra a bruxaria. Fonte: Página online da Arte *Artips*.

Figura 20- *Nkisi Nkondi* sem cargos mágicos na barriga.

Analisando a concepção do *Nkisi* na África Central, entendemos que, é diferente da concepção afro brasileira. Na África Central, os *Nkisi* são ligados aos elementos da natureza (forças impessoais) como ervas, argilas brancas (*Mpemba*) ou vermelhas (*Tukula*), e outros elementos naturais que são acionadas com a força dos espíritos dos ancestrais mortos bons ou sagrados (*Bakulu* em *kikongo*) ou maus ancestrais mortos (*Bakuyu*) por um sacerdote tradicional ou curandeiro (*Nganga Nkisi*) para um fim determinado. Por exemplo o *Kodi di Kinzenzi* ou *Nkisi* (remédio tradicional) de Conchas<sup>19</sup>, para cuidar da maternidade da mulher gestante.

<sup>19</sup> Em *kikongo* em geral, há duas palavras para designar conchas. *Kizenzi* é usado para designar conchas da terra. Para designar conchas do mar ou do oceano, é *Nzimbu*.

Do mesmo modo, o *Nkisi* ou *Minkisi* (plural) na África Central podem ser uma entidade-remédio (por exemplo *Nkisi Nkondi* citado acima). Do modo geral, esses dois tipos de *nkisi* podem ser feitos para o mal ou bem, daí a diferença na língua *kikongo*: quando é um *nkisi* para o bem é chamado do *Bonzo* ou *Mambonzo* no plural (remédio tradicional), quando é um *Nkisi* para o mal, ofensivo, é chamado do *Nkisi Nloka* (feitiço).

Quando analisamos roupas e adereços dos *Nkisi* (no sentido africano bantu) na África Central Bantu, os *Nkisi* como objetos materiais têm geralmente um recipiente e um conteúdo. O recipiente pode ser uma figura humana ou um animal representado pelas estátuas ou representado mesmo pelo corpo orgânico (se for um animal) (Wing, 1938, p.385).

Quando o *Nkisi* é uma representação humana (sobretudo homens), ele é vestido em ráfias ou em tecido feito de vegetal (ervas, grandes folhas das árvores das florestas) ou às vezes nus com um pequeno tecido na parte do sexo tendo ingredientes feitos dos elementos naturais (conteúdo) dentro do corpo. Daí, podemos perceber a grande diferença das roupas entre os *Nkisi* no Candomblé Congo Angola e os *Nkisi* na África Central Bantu.

Enquanto no Candomblé Congo Angola no Brasil segundo os próprios povos de santo, os *Nkisi* são divindades ou entidades divinizadas, que são ligadas à natureza e que têm o papel de cuidar, de guiar, de zelar o povo de santo de maneira independente. Eles são intermediários entre *Nzambi A Mpungu* (Deus Supremo) e os homens. Eles desempenham o papel das divindades secundárias no Candomblé Congo Angola trabalhando juntos com as forças ou gênios da natureza. Aliás, os *Nkisi* no Candomblé Congo Angola são separados dos espíritos dos ancestrais familiares como tais.

É isso que afirma o *Tata Katuvajensi*: “(...) O *Nkisi* é uma manifestação, que tomou essa característica no Brasil. [Na verdade] é[era] um ser ancestral espiritual e toma esse corpo de divindade e é ligado a um elemento da natureza. A manifestação dos *Nkisi* depende de 4 elementos: terra, água, fogo e ar”.

Essa separação do *Nkisi* e do espírito do ancestral familiar, é uma consequência da escravidão, que fez com que os Bantus que foram trazidos para cá, perderam seus vínculos familiares, das tribos, dos clãs (Prandi, 1998, p.153), e os obrigou a relacionar os ancestrais mortos dos grupos aos elementos da natureza, nos cultos do Candomblé Congo Angola, na época pós escravidão. Com a influência também dos cultos das divindades indígenas da natureza, como o xamanismo. Um caso da separação dos espíritos dos ancestrais e dos *Nkisi* no Candomblé Congo Angola, é o rito de *Pangu ni Makulu* ou rito para os ancestrais mortos, que é celebrado na *Inzo Tumbansi* de Itapeçerica da Serra (SP). Daí, os próprios sacerdotes ou oficiantes dos cultos, deram os nomes a essas entidades ou a esses *Nkisi*, após seu batismo com

a “inspiração ancestral” segundo o sacerdote paulista. Esses nomes são geralmente dados, seguindo contextos históricos do lugar ou de uma experiência vivida por um grupo determinado.

O nome é muito importante para um *Nkisi*, que seja na África Central ou no Brasil, pois para ser completo e autêntico, o *nkisi* deve ter seu nome próprio. O nome parece ser em relação íntima com a alma espiritual, do mesmo como a sombra com a alma sensível ou corpo. Ademais, na cosmogonia bantu, o homem é “composto de 4 elementos: o corpo (*Nitu*), o sangue (*Menga*) que contém a alma (*Moyo ou Kiwunu*) e o *mfumu kutu*, uma espécie de dupla alma. Vindo dar ao ser humano sua personalidade perfeita, o nome (*Nkumbu*) faz o homem completo” (Wing, 1938, p.283). O nome ou *Nkumbu* constitui a 4ª parte integrante do homem.

### **-A questão do uso das línguas centro africanas nos terreiros bantu do Rio de Janeiro e de São Paulo**

Devemos insistir em primeiro lugar, sobre o efeito do número sobre a língua para entender o processo histórico da perpetuação dessas línguas bantu, nos terreiros do Candomblé Congo Angola após a escravidão. O papel numérico das pessoas sobre os fatos sociais de linguagem é muito importante a notificar, pois um fato social impõe-se à sociedade também pelo número de pessoas que pratica um certo costume. Como disse Fernand Braudel, historiador francês: “A civilização é a filha do número” (1995, p.12).

Isso quer dizer que as palavras das línguas bantu não puderam tornar-se populares e impor-se no idioma português no Brasil, se o grupo étnico de onde vieram não fosse uma maioria na população. Para isso deve-se notar, linguisticamente, é impossível que os membros de um mesmo grupo usam a mesma palavra para o mesmo objeto quando eles são separados por mais de 10.000km. Daí, algumas palavras mudaram do sentido. Isto significa que os escravizados Bantus foram o maior grupo.

Yeda Pessoa de Castro (2001), fala que 75% dos escravizados trazidos no Brasil, eram oriundos da área atual dos territórios de dois Congos, Angola e Gabão. Desse fato, as línguas bantu, nomeadamente o *kikongo* e o *kimbundu* eram as mais faladas no Brasil colonial e escravista entre as línguas africanas trazidas. E a anterioridade dos Bantu no Brasil também tem um papel importante no enraizamento e perpetuação de suas línguas durante o regime colonial e escravista.

A problemática das línguas africanas em geral e bantu em particular no Brasil, começou nos anos 30 do século XX no âmbito de fazer do Brasil, um país totalmente independente de Portugal. Daí pesquisas sobre essas línguas começaram a serem feitas no meio

acadêmico naquele período. É preciso dizer que nessas primeiras pesquisas, as línguas bantu eram as mais pesquisadas e imponentes no quadro linguístico africano no Brasil naquela época. Então, na realização dessa ambição nacionalista, segundo os linguistas Bonvini e Taddoni

Petter (1998), as primeiras pesquisas sobre a influência das línguas africanas no português do Brasil com ênfase nas línguas de origem bantu nos anos 30, deram a publicação de dois textos.

Trata-se de “A influência Africana no Português do Brasil” de Renato Mendonça (1948), que trata do itinerário das línguas africanas e bantu em conjunto da África para o Brasil e suas gramáticas; o segundo livro é de Jacques Raimundo intitulado (1933) intitulado: “Afro-negro na língua portuguesa”, que também segue o mesmo esquema que o primeiro com uma precisão das línguas africanas estudadas no campo.

No resumo, os dois livros, segundo esses linguistas concluem que as influências africanas no português brasileiro são devidos sobretudo às línguas africanas bantu e que se perpetuaram duravelmente no Brasil colonial e escravista. Ah, ok, mas acima não está claro o que você quer dizer.

Nei Lopes citado pela autora Elisa Nascimento (2008), confirma logicamente a clara influência do bloco trinitária *kikongo-kimbundu-Umbundu* na formação das peculiaridades da língua de “Camões” falada e mesmo escrita no Brasil. O sambista e estudioso Nei Lopes menciona cerca de trinta das palavras relacionadas com a famosa entidade histórica Congo/Angola e encontramos palavras tais como: *cumba, muamba, bunda, camundongo, tanga e muvuca*.

Ele repete a famosa declaração do linguista Renato Mendonça (1948) que “o Quimbundo pelo seu uso maior e mais antigo, exerceu sobre o português, mais influência do que a *nagô* (...)”.

Nei Lopes (Nascimento, E. 2008) observa que as palavras bantus superam de longe, o vocabulário de origem *nagô*, da circulação mais limitada. Retomando o historiador e americanista angolano Simão Souindoula, Nei Lopes (Nascimento, E.2008) observa que, mesmo o vocabulário dos cultos *jéjé-nagô* pegou palavras Bantus como *quizila* (tabu) ou *dijina* (nome de iniciação no Candomblé Congo Angola).

Essa análise do componente bantu da cultura nacional brasileira liderada pelo pesquisador Nei Lopes, um estudo eminentemente linguístico e antropológico, é reforçada pelo artigo mais histórico de Beatriz Nascimento (1985) sobre o fenômeno notável de resistência dos afro-brasileiros oprimidos, o *quilombo* cuja primeira referência administrativa é de 1559.

A linguista baiana Yeda Pessoa de Castro (2001), uma das mais respeitadas estudiosas da influência das línguas bantu na língua portuguesa do Brasil, ao analisar o português brasileiro para entender as suas particularidades, mostra que as línguas bantus (o *kikongo* e o *kimbundu*) ou pelos seus vestígios linguísticos (antes desse movimento de ida e volta para África) se manterem-se nos cultos negros do Brasil, pois no processo da formação da sociedade brasileira, não houve um processo de formação de língua crioulo ou de *pidgin* de português, como vemos nas outras antigas colônias portuguesas como Cabo Verde, São Tomé e Príncipe ou nas outras colônias europeias da América latina, como em Suriname, em Haiti, nas Antilhas francesas.

Isso criou condições para manter línguas africanas bantu vivas, apesar que elas enriqueceram o vocabulário português do Brasil, e influenciaram a pronúncia de algumas palavras portuguesas universais (Pessoa de Castro, 2016) e sobretudo essas línguas bantus tiveram um papel considerável no português popular falado hoje no Brasil.

Justamente nesse processo de construção de português popular falado hoje no Brasil, os linguistas norte-americanos Guy, G. e J. Holm (Bonvini, Taddoni e Petter, 1998) dizem que houve uma tentativa de formação de crioulo, que deu esse resultado.

A mulher africana, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001), foi a base de toda esta engrenagem cultural, pois a sua participação efetiva na vida diária do colonizador, que ela serviu como *mucama* (doméstica) e *babá* permitiu-lhe participar sócio e linguisticamente as duas sociedades diferenciadas e para influenciar como uma espécie de porta-voz entre a casa-grande e a *senzala* e seus cultos ancestrais primordiais como *calundu*.

Sobretudo, no caso deste último, quando sabemos que a mulher desempenhou um papel importante sendo sacerdote nas primeiras horas da formação dos cultos ancestrais nas fazendas no regime escravista (Daibert, 2015) e na formação dos primeiros terreiros do Candomblé.

Daí, as línguas bantu passaram de competência linguística à competência simbólica (Pessoa de Castro, 2016) ou seja serviam e servem para cultos como caso do Candomblé Congo Angola, ou serviam para grupos fechados a conotação sócio religiosa como o *Vissungo* ou *Cafundó* de garimpos de Minas Gerais.

Assim, nesse processo histórico de resistência e de mudança de status, que as línguas bantu manterem-se, perpetuaram-se e tornaram-se línguas litúrgicas nos terreiros após a abolição da escravidão até hoje, ato que reduziu a fala das línguas africanas entre negros brasileiros nos lugares públicos.

As línguas litúrgicas no Candomblé Congo Angola são em primeiro momento, uma marca identitárias, que distinguem essa nação das outras. Elas carregam com elas, a história, a

alma, os costumes dos diversos grupos dos povos bantu da África para o Brasil. Essas línguas bantu usadas no Candomblé Congo Angola, fazem dessa religião, uma nação tendo suas características próprias além das características comuns que ela tem com outras vertentes do Candomblé.

“As ‘Nações’ diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gege (isto é, Ewe), Nago (termo com que os franceses designavam todos os negros de Fala ioruba, da Costa dos Escravos), Queto (ou Ketu), Ijexá (ou Ijesha). É possível distinguir estas ‘nações’ uma das outras pela maneira de tocar o tambors (seja com a mão, seja com varetas), pela música, eplo idioma dos canticos” (Bastide, 1961, p.17).

Com efeito, no início do mês do maio de 2017, *Tata* Katuvajensi me disse que ele estava organizando uma festa do *Nkisi Mutaloombo* (divindade de caça ou caçador) e deveria ser ao mesmo tempo um encontro de vários líderes de religiões de matrizes africanas pela ocasião de 80 anos da iniciação da mãe Xagui, uma das sacerdotisas mais antigas e mais veneradas na raiz Congo Angola que é moradora de Salvador na Bahia.

Então no âmbito dos preparativos, esse *Tata* me convidou ao evento e me disse que ele escrevia um convite em português e me pediu de traduzir em *kikongo*, para dar mais *africanidade*, mais *bantuidade* ao evento, como trata-se do Candomblé Congo Angola na minha interpretação. Tenho que lembrar que, esse *Tata* faz parte da corrente da *rebantuização* do Candomblé Congo Angola sendo uma religião de matriz africana, que tem fonte na África Central bantu, como já foi dito em introdução. Ele é um grande militante da “autenticidade” das crenças bantu no Candomblé Congo Angola, jogando para trás toda a *nagotização*.

Ele faz parte dos pais de santo paulistas que optaram nos anos 90 do século passado (XX), o *kikongo* como língua única litúrgica ou língua sagrada por excelência do Candomblé Congo Angola, segundo dados construídos no campo. O uso das duas línguas (*kikongo* e *kimbundu*) é polarizado. Em São Paulo, o *kikongo* é a língua mais usada no Candomblé Congo Angola, como testemunham os dizeres seguintes do *Tata* Kiluanji de Maricá: “Aqui no Riode Janeiro, a língua mais usada é *kimbundu* e em São Paulo, é *kikongo*”. A confirmação dessa asserção, veio do próprio sacerdote paulista que me disse: “Na minha casa, é o *kikongo* mais usado”.

Aliás, quando eu perguntava de novo ao *Tata* Kiluanji, se tivesse uma razão da escolha de uma língua ou da outra, ele me respondia do jeito seguinte: “Não tem, é só uma escolha, depende da orientação de cada casa”.

O pai de santo paulista vê nos terreiros, um lugar apropriado na guarda dessas línguas africanas. Assim, ele afirma que: “(...). O terreiro é o lugar da manutenção dessas línguas.

Quando um afro-brasileiro sendo portador do legado africano vai ao terreiro, ele vai escutar as falas africanas bantu, que lembra a ele, mais uma vez, a ancestralidade africana”.

Assim, após que ele falou de traduzir o convite, ele me mandou isso, uma semana antes do evento se acontecer. Recebi o convite em português, após dois dias o traduzi em *kikongo*. Uma vez traduzido, enviei-lhe a tradução junto com o original de português, para que ele seja em duas línguas, como ele mesmo desejava: acima da folha, o convite era escrito em *kikongo*, embaixo foi escrito em português, para facilitar a compreensão de todos os convidados. Após enviar-lhe isso, ele ficou muito feliz. De repente, ele publicou o convite com um novo formato de cor e da escrita no site do IlaBantu *Inzo Tumbansi* e mandou isso a vários convidados daquele evento.

Ademais sempre no âmbito dessa festa, o sacerdote paulista me falou de novo de traduzir em *kikongo*, escritas portuguesas que ficariam em uma escultura de madeira, que foi dada como presente a essa mãe Xagui. Traduzi escritas e mandei-lhe, sem que ele me informasse antes, que eu deveria entregar essa escultura a ela, durante a cerimônia.

Um dia antes do evento, esse sacerdote pagou minha passagem para ir para São Paulo. Cheguei ali a tarde no município de Itapeverica da Serra. Quando, cheguei, ele estava na câmara dos vereadores com essa senhora Xagui para um evento de matriz africana que acontecia lá. Aproveitei aquele momento para conversar com o povo que estava lá, e mais tarde a noite, veio Márcio, um cineasta com sua colega do trabalho, ao nome de Vitória para filmar o evento no âmbito da realização de um filme intitulado *Munzenza*. Eles são também moradores do Rio de Janeiro. Foi o dia, que nós se conhecemos. Mais tarde, *Tata* voltou e conversamos juntos. Mais tarde foi servido um jantar para todos.

O dia seguinte, de manhã, o Márcio me fez a proposta de me filmar para responder às algumas questões, aceitei. Daí, ele me filmou juntos com a Vitória, me entrevistando sobre a história e a cosmogonia bantu da África Central, trocando vários lugares do terreiro, em seguida, tomamos café de manhã. A tarde, almoçamos e já começamos a se preparar para o evento da noite.



Convite que eu traduzi em *Kikongo*. Maio de 2017. Fontes: artigo: Celebração dos 80 anos de iniciação da mãe Xagui na festa de *Mutaloombo* em SP. In <http://reidobailundo.inzotumbansi.org/>

Figura 21- Convite bilíngue *kikongo*-português de *Inzo Tumbansi* de Itapeverica da Serra (SP).

Em torno de 17h, muitas pessoas, a maioria visitantes sem ser candomblecistas chegaram, o barracão começou a se encher. Às 18h, chegaram muitas pessoas de várias nações do Candomblé e da Umbanda, sacerdotes e sacerdotisas do Congo Angola, do Ketu e do Nagô. Fiquei impressionado da multidão como aquele em um terreiro só. Foi a primeira vez que vi uma festa no Candomblé, com um número excessivo de pessoas de santo de várias nações. Durante a *kizoomba* ou o culto, o pai de santo fez todos os ritos, que precisavam fazer-se para a festa do *Nkisi*, o povo de santo dançou, incorporou como é sempre de costume em cada festa do Candomblé e a própria mãe Xagui dançou também devagar.

Durante o culto, a um momento dado, foi o tempo de homenagear a mãe Xagui, o pai de santo titular de casa fez um discurso em sua honra (da mãe Xagui) e de repente, ele me chamou para entregar a escultura à mãe Xagui.

Fiquei surpreso e muito incomodado, de fato que ele não me avisou nas todas as conversas que eu tinha com ele de manhã e de tarde, para que eu possa me preparar psicologicamente. Além disso, na minha tradição sendo Bantu do Congo Brazzaville, achei tal ato de entregar uma escultura em um lugar de vários idosos e sobretudo um lugar espiritual,

uma exposição no sentido que tal ato dá uma postura superior ao jovem que eu sou, do mais valoroso, acima de outros cujas pessoas idosas.



Durante a festa de *Mutalombo*, mãe Xagui dançando com várias pessoas levando mão direita como veneração.  
Fonte: foto tirada no âmbito da festa.

Figura 22- Festa de *Mutalombo* no *Inzo Tumbansi* de Itapecerica da Serra (SP).

Não é de nosso costume bantu no Congo Brazzaville, que um jovem possa fazer tal ato nos eventos populares. Pois isto pode impactar espiritualmente o jovem, se tiver uma pessoa com uma maldade espiritual ou digamos uma bruxaria, ela pode fazer algo negativo ao jovem. Por esta razão, é estritamente proibido que um jovem o faça nas tais circunstâncias.

Mas apesar disso, eu não tinha mais possibilidades para recusar, afim de salvar minha honra, a honra de casa e da confiança que o pai de santo me deu para cumprir tal ato em tais circunstâncias. Daí, me levantei onde estava sentado e fui de frente de altar do barracão, em meio de várias pessoas idosas e jovens.

Quando cheguei ali, o pai de santo me disse de me expressar em *kikongo* e em seguida de interpretar essa fala em português em frente da mãe Xagui e de várias pessoas que estavam em seu torno. Todo mundo me olhou atenciosamente incluindo a própria mãe Xagui, quando fui para frente e quando falei em *kikongo*, como testemunha a foto de embaixo. Falei, entreguei a escultura a ela e pessoas aplaudiram.

Após aquele evento, refletindo e analisando tal ato, concluí que o sacerdote tinha feito isso, para dar mais de legitimidade bantu, mais africanidade a tal homenagem e àquela escultura tendo escritas *kikongo*.



Eu falando e entregando a escultura à mãe Xagui em frente de *Tata Katuvajensi* e de várias outras pessoas durante a festa de *Mutaloombo* no terreiro *Inzo Tumbansi* de SP. Fontes: Artigo: “Nzo Tumbansi reúne líderes de matrizes africanas nas homenagens de 80 anos de iniciação da mãe Xagui. 17-05-17. In <http://reidobailundo.inzotumbansi.org/>

Figura 23- Samba Tomba(eu) na entrega de escultura com escritas *kikongo* à mãe Xagui.

Outro ponto linguístico da reafirmação, que ajudei, é o título do filme de Márcio, que é “*Munzenza*”. Esta ortografia é o fruto da minha correção, pois inicialmente, era “*Muzenza*”, como as fotos de embaixo mostram a diferença entre os dois títulos no início do filme e após que eu ajudei a modificar a ortografia do título do filme. Após a cerimônia de São Paulo e me filmar, quando voltamos no Rio de Janeiro, guardei o contato com o Márcio. E foi aí, que ele me falou melhor do projeto do filme, e ele me sugeriu de ser uma personagem no

filme para falar da cosmogonia bantu, da história dos Bantu na África central, e fiquei interessado. No início do projeto, o objetivo era mesmo viajar para o Congo Brazzaville e para Angola, a fim de filmar também cultos tradicionais de lá e as aldeias. Contudo, o produtor do filme mudou das ideias. Assim, fizemos várias entrevistas filmadas no centro da cidade de Rio de Janeiro e no terreiro *Tumba Junçara* de Campo Grande (RJ).



Eu no filme da “*Muzenza*” antes da correção do título (ver embaixo da direita da foto). Eu estava no centro do Rio, perto da estátua de João Cândido, líder da revolta de chibatas. Praça XV-RJ. Fonte: Filme *Munzenza*.

Figura 24- Samba Tomba (eu) no filme “*Muzenza*” no centro da cidade do Rio de Janeiro.



Cobertura do filme *Munzenza*, após correção da ortografia. Fonte: Filme *Munzenza*.

Figura 25- Cobertura do filme “*Munzenza*” após a correção do título



Eu (Samba Tomba) com o *Tata Sajemi Ia Nlemba*, pai de santo do terreiro *Tumba Junçara* de Campo Grande(RJ) no dia da reportagem do filme de *Munzenza* em 2017 no seu terreiro. Fonte: Filme *Munzenza*.

Figura 26- Uma cena de filme *Munzenza* na casa *Tumba Junçara* de Campo Grande (RJ).

### **-O Aporte do Pesquisador Centro Africano na reinvenção e na prática das línguas bantu nos terreiros do Candomblé Congo Angola**

A reafrikanização contemporânea ou a reinvenção da África Central contemporânea bantu dos terreiros do Candomblé Congo Angola, é muito relacionada às línguas bantu como nós vimos, sobretudo as principais línguas que são usadas geralmente nos cultos bantu do Brasil. Pois essas línguas litúrgicas, usadas no Candomblé Congo Angola, são de importância extrema para manter vivo o Candomblé Congo Angola no Brasil. Elas têm uma importância incomensurável para manutenção da diversa cultura tradicional bantu implantada no além do atlântico e repensada. Assim *Tata Katuvajensi* afirmava que “o terreiro é o lugar da manutenção dessas línguas”.

As línguas têm dimensões capitais no Candomblé Congo Angola e nas outras nações, pois elas indicam caminhos a seguir pelas divindades, suas orientações. É isto que disse Adolfo: “O Inquice[*Nkisi*], como as demais divindades cultuadas nos candomblés, nasce no momento da feitura e se comportará de acordo com a língua utilizada nesse momento crucial da implantação e emanação da divindade no assentamento e na cabeça do neófito” (2010, p.54). Por esta razão, nenhum *Nkosi* vai verdadeiramente dançar como *Nkosi*, se for saudado como uma divindade equivalente yoruba e vestido como ela.

Assim nesta perspectiva linguística, quando há um pesquisador centro-africano bantu nos terreiros, ele torna-se um dos atores nesse processo de reafrikanização, para ajudar as pessoas na aprendizagem das línguas. Nesse sentido, várias pessoas de santo *angoleiras* me pediram e me pedem significados de palavras *kikongo* em português ou de traduzir palavras portuguesas em *kikongo*, seja frases, textos, rezas, etc.... ou mesmo de dar aulas do *kikongo* para o povo de santo, de indicar um horário, como situações que vou falar embaixo.

Um dia de julho de 2017, fui convidado pelos dois *Tatas* de Maricá. Quando cheguei ali no terreiro, na conversa que tive com os ambos, sobre o *kikongo*, eles propuseram de estabelecer um horário para dar aulas do *kikongo* para o povo de santo da casa. Respondi-lhes que quando acabar meu mestrado, vamos pensar nisso.

Na busca de soluções para aprendizagem do *kikongo*, *Tata Kilondiri* me perguntou aquele dia, se tiver um aplicativo do celular do *kikongo* para baixar afim de aprender. Respondi-lhe que não tinha, mas disse-lhe que havia livros do *kikongo*, e que seria melhor que seja livros do *kikongo*, vendidos em Angola, para facilitar a tradução em português, pois se comprar um livro do *kikongo* vendido no Congo Brazzaville, seria difícil para entender, de fato da tradução em francês. É o mesmo conselho que eu dei a um amigo do Candomblé Congo Angola, que

queria comprar um livro do *kikongo* e disse-lhe de fazer uma encomenda nas livrarias de Angola e pedir uma expedição para cá.

Em seguida, esse mesmo *Tata* na mesma conversa, me fez uma proposta de criar um aplicativo. Achei isso, uma ótima proposta, aí respondi-lhe que vou planejar isso com um primo informático no Congo Brazzaville. O pai de santo paulista já me fez também essa proposta de dar aulas do *kikongo*, hospedando lá. Disse-lhe a mesma resposta, depois de acabar meu mestrado.

Nessa perspectiva de tirar dúvidas, da tradução, do significado sobre as palavras, frases e textos da língua *kikongo* usado pelo povo de santo do Candomblé Congo Angola afim de entender melhor e de usar bem suas rezas em *kikongo*, recebo várias mensagens no *whatsapp* das pessoas de santo, que conheço, me perguntado, para ajudar nesse sentido. Ajudo, como testemunham as capturas da tela seguintes.

Contudo, não sei tudo que me perguntam, pois geralmente, no caso do *kikongo*, há variedades regionais na África Central, às vezes, as pessoas de santo confundem o *kikongo* e o *kimbundu*. Portanto, se não saber a questão, digo-lhes que eu não tenho conhecimento disso, ou posso tentar de explicitar com meus conhecimentos a questão se for o caso de uma questão do *kikongo*, talvez as pessoas que perguntam, escreveram mal as palavras, ou talvez há semelhança entre minha resposta com o que elas perguntam. Assim, respondo-lhes do que só sei. Acima de tudo, nenhum nativo no mundo, qualquer seja a sua idade, pode ter o conhecimento total da sua língua portanto, respondemos sempre do que sabemos.

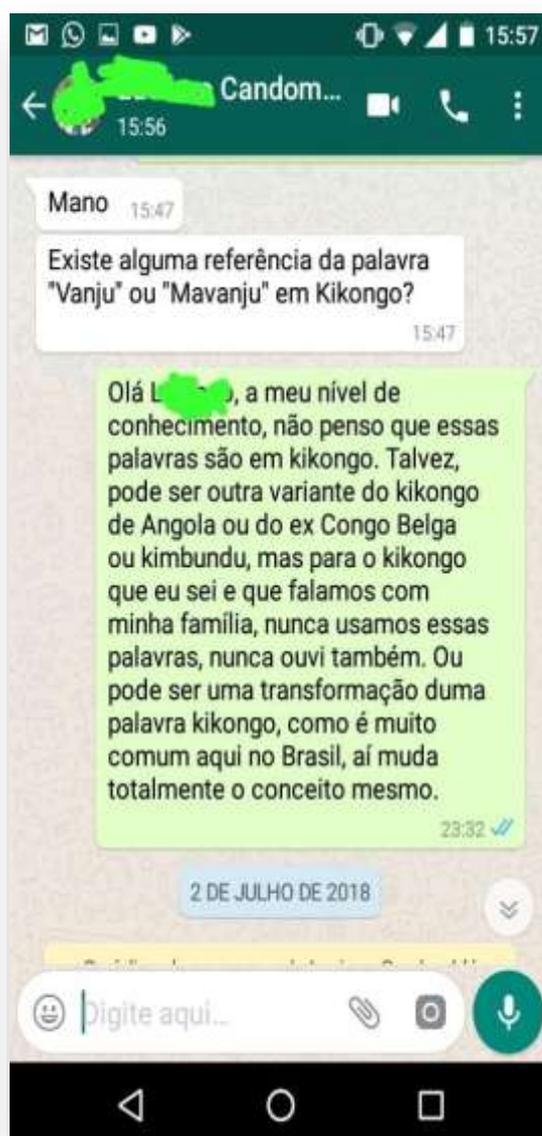
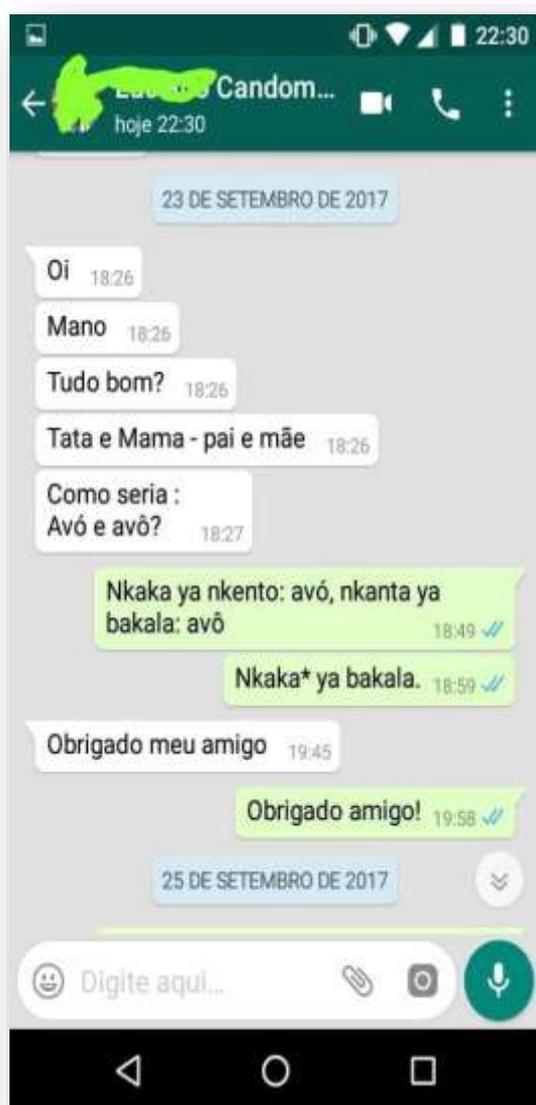


Figura 27- Sprints de conversas sobre *kikongo* no *whatsapp* com um filho de santo *angoleiro* fluminense.



Conversas que eu tive com diferentes pessoas de santo para tradução e dar significados em *kikongo*. Estes dois últimos *sprints* são de outubro de 2018 Fonte: meu *WhatsApp*

Figura 28- *Sprints* de conversas sobre *kikongo* no *WhatsApp* com um sacerdote *angoleiro*.

Em vista do apresentado, torna-se necessário dizer que a reinvenção e a ré existência da África Central Contemporânea nos dois terreiros bantu pesquisados feitas, entre outras ferramentas, pelas máscaras (*Mukangues* ou *Mukangas*), pela representação nos barracões, dos tecidos de cores das bandeiras dos países centro-africanos bantu, antigos terreiros de onde vieram os bantu do Brasil, pelo *Nkisi Nkondi*, pela aprendizagem e reaprendizagem da línguas bantu (*kikongo* e *kimbundu*), através de vaivéns entre Brasil e África Central, e através de reprodução realidades centro africanas, copiadas pelos meios de comunicação, sem precisar viajar para África Central. Além disso, essa aprendizagem e reaprendizagem das línguas bantu no âmbito dessa reinvenção da África Central Contemporânea, faz-se também pelo apoio do pesquisador Centro-Africano nos terreiros, nessa volta de potência dessas línguas litúrgicas do

Candomblé Congo Angola. Tudo isto, faz parte de um processo que teve raízes no século XX para os sacerdotes Bantus, como vimos acima. Processo que faz parte de esforços de recriar, de revivenciar a África Central nos terreiros segundo o entendimento dos próprios povos de santo, incluindo com invenções afro, como aquelas decorações, que vimos pelas fotos penduradas nas paredes do terreiro de Maricá. Tudo isso significa africanizar, se vai nesse sentido da revalorização, de resgate da presença africana e nosso caso da presença bantu. É isso que disse Prandi:

“Africanização também é bricolagem(...) é invenção de tradições. [É] a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência” (1998, p.162).

É um processo de memória sendo “a Memória material ou Memória popular” como disse Pierre Nora (1997, p.14-15). É uma “celebração da memória” (Nora, 1997, p.12). Nessa celebração de memória da África Central Contemporânea no Brasil juntos com a tradição afro brasileira bantu, os terreiros bantu pesquisados em processo de reafricanização, tornam-se “lugares de Memória simples artificiais” (Nora, 1997, p.21-22), na medida em que esses terreiros têm uma aura simbólica.

E como disse Machado:

“A memória realiza uma “revivência” dos fatos que são reatualizados pelos rituais, renovando-se e repetindo-se nas suas diferenças expressas em tempos e lugares. Neste sentido, a memória vai além e transcende a mera repetição. A memória não separa o presente do passado, uma vez que o primeiro contém o segundo, que vai atualizando fatos da história e da vida. Dizendo de outro modo, a memória assume a condição de representações coletivas, trazendo no seu contexto a história de um povo. As congadas, por exemplo, nos permitem perceber a forma de organização política do povo bantu. O rei coroado no Brasil remete ao acontecimento onde várias tribos aceitam o mesmo chefe, este se torna rei do todo o território que acolhe a sua autoridade” (2006, p.81).

É uma vontade de reafirmação de volta às origens, de volta às fontes para em uma certa medida, legitimar os rituais bantu e reconstruir a trama da história. É uma volta à ancestralidade em um momento da vida mundial, onde se fala de “diálogo de cultura”, de “tradição e modernidade”, de valorização da identidade e das origens”, cuja cultura tornou-se o sétimo pilar do desenvolvimento sustentável, segundo a Unesco. Essa volta à ancestralidade não é um atraso, nem uma pretendida “degradação ou distorção da herança africana brasileira” como pensam alguns sacerdotes do Candomblé Congo Angola. Mas é uma continuidade mesma dessa herança, para dá-la mais referências sólidas.

Reafricanizar os terreiros bantu brasileiros em um quadro específico como esse, que analisamos, não significa só continuar a desenvolver ou fortalecer só aqueles ritos bantu que foram inovados no Brasil seja nas senzalas, nos quilombos, ou nem menos aqueles costumes

tradicionais que existiam antes e durante a escravidão na África Central Bantu. Reafricanizar hoje, os terreiros bantu é em primeiro lugar, preservar o patrimônio afro brasileiro como ele foi construído aqui no processo do nascimento da cultura americana, em seguida resgatar aquele que foi perdido na travessia do corredor do meio (o Atlântico), assim que ficou na África Central, que já existia naquela época. Enfim, é pegar aqueles ritos, aquelas tradições bantu da África, que foram reorganizados, nascidos após o fim da escravidão na África, a tradição bantu pós escravidão. Como disse Prandi:

“(...). Processo de africanização do candomblé, em que o retomo deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira(...).Mas africanizar não significa nem ser negro nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Lembremo-nos da grande parcela de seguidores do candomblé formada por adeptos brancos. Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares (...), a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea(...); implica o aparecimento do sacerdote na sociedade metropolitana como alguém capaz de superar uma identidade como baiano pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado. (1998, p.162-163).

É assim que vamos reconstruir e apropriar-se da história e da antropologia afro brasileira. Não faz sentido, a nossa análise, pensar como dizem alguns detratores desse movimento para África Central, que: “Se for candomblecista, então continue com o legado que os velhos Pretos escravizados deixaram para nós, e se for africanista, então resgate o que ficou e que é da África”. Isso não tem uma lógica sociológica e histórica, pois sem a fonte que é África, não existiria culturas de religiões afro brasileiras, é como dizer “Sou Brasileiro, mas não sou Americano [como o ouvimos, infelizmente, várias vezes no senso comum, apesar que isso foi construído sociologicamente com a hegemonia norte americana de apropriar-se a eles só do nome “Americanos”, mas na realidade não faz sentido] ou não sou Latino-Americano”. Portanto, defendemos a linha do Candomblé Congo Angola, sendo “religião de Matriz Africana, acima de “religião Afro brasileira”.

### Considerações finais:

Em vista do apresentado, meu tema de pesquisa intitulado: “A Vivência e a Reinvenção da África Central Bantu na religião de Matriz Africana em Itapecerica da Serra(SP) e em Maricá(RJ): Candomblé Congo Angola” é um tema que abordou e analisou etnograficamente um conjunto de dados através aspectos, símbolos, atos, ações, experiências, modos de vida que exaltam a vivência, e a reinvenção ou a representatividade da África Central Contemporânea nos terreiros, segundo o entendimento dos próprios povos de santo de dois terreiros do Candomblé Congo Angola. Quando comecei a frequentar os terreiros antes mesmo da pesquisa como tal e quando comecei a pesquisar, sempre vi, observei que os terreiros, diferentes das igrejas ou das lojas ou templos, são verdadeiras casas de famílias, de encontro, onde o pequeno respeita o mais velho e este último aprende saberes, conhecimentos aos mais novos. São verdadeiros centros da educação de virtudes, de saberes, de história.

As características dos terreiros do Candomblé Congo Angola, no nosso caso, estruturadas com famílias de santo a partir de uma hierarquia de cargos e funções dos terreiros, das *kizombas*, giras ou dos cultos, das línguas litúrgicas, da música ou cantigas, da adoção de uma *dijina* ou nome religioso tradicional quando for a iniciação, das roupas e adereços, dos significados das diferentes cores, do compromisso com sua divindade pessoal e ao mesmo tempo com seu pai (*Tat'etu*) ou mãe(*Mam'etu*) de santo, da organização dos diferentes seminários sobre a história, a antropologia afro brasileira e outros assuntos, das visitas a outros terreiros amigos com um acolhimento caloroso, da recepção de diversas pessoas de diversas crenças, simpatizantes, pesquisadores, etc...; todas essas características da organização dos terreiros contribuíram e ainda contribuem para criar uma verdadeira casa de chefe de família, ou uma aldeia, e contribuem a restabelecer aos afrodescendentes brasileiros, vínculos baseados em laços de parentesco, pelos menos religioso, dos quais foram destituídos de referência, devido à escravidão. Em outras palavras, socializando assim, de fato da organização social bantu, os terreiros bantu enfatizam a “reinvenção da África central no Brasil”.

Os terreiros bantu, são verdadeiros lugares de confraternização, de convivência, a tal ponto que o pesquisador que vai ao campo nesses lugares, convive muito bem com nativos, uma maneira etnográfica para poder recolher e construir dados etnográficos, ele faz de fato, uma observação participante, como recomendava Malinowski. Apesar que é preciso reconhecer, há restrições para objetos, ritos reservados aos iniciados, o que é normal em um lugar das divindades. Sempre quando estava pesquisando, observei que os terreiros, são a prova empírica da tolerância religiosa e humana: Negros, Indígenas, Brancos, Pardos, pobres, ricos, católicos, evangélicos ou protestantes, heterossexuais ou homossexuais, todos são bem vindos

e integrados na casa de santo, que oferece também a convivência com sagrados, os *Nkisi* ou divindades que coabitam dia a dia com povo de santo *angoleiro*. Sendo esses *Nkisi* são considerados habitantes, sem deixar eles em um lugar fechado, como isso é comum com o cristianismo, onde o sagrado fica em um lugar específico, após a missa, apesar de ser entidade onnipresente. É isso que testemunha Wanderson Nascimento, falando dessa convivência dos *Nkisi* com homens no dia a dia: “(...) Inquices são membros da comunidade e não divindades separadas” (2016, p.156).

A vivência nos dois terreiros pesquisados foi para nós, um mergulho em um universo favorável para pesquisas, pois tudo que precisamos saber sobre o funcionamento, o modo de vida *angoleiro*, é quase disponível no dia a dia, sem ser programado ou reservado para um tempo específico. A vivência faz parte do Candomblé Congo Angola dos terreiros, não há separação entre os dois, o Candomblé Congo Angola é vivência, é um modo de vida, que pratica-se cada dia, é uma religião cotidiana.

“Por isso, poderíamos pensar os candomblés como uma religião definida, como um modo de vida(...) Como normalmente, os candomblecistas não se veem como pertencentes a uma religião, mas como praticantes de um modo de vida que - contém em seu interior práticas rituais de culto à ancestralidade e à natureza” (Nascimento W. 2016, p.162-164).

Falando da reinvenção da África Central Contemporânea nos terreiros pesquisados, esse movimento de volta às origens, de resgate das tradições, das identidades perdidas durante a escravidão, tem a nossa análise: duas trajetórias e dois objetivos. Falando em primeiro lugar da primeira trajetória: trata-se da determinação e da concretização das viagens dos sacerdotes e membros de santo para África central, afim de aprender, saber, conhecer tradições, rituais necessários para melhorar, aperfeiçoar os ritos, os objetos, as divindades, as culturas já existentes no Candomblé Congo Angola, como o caso das línguas *kikongo* e *kimbundu*, com reforço dos Africanos pesquisadores nesses terreiros, como foi meu caso, que tornam-se de fato moderadores e corretores das línguas; Ou seja nessa reinvenção da África Central fazendo viagens para lá, é introduzir rituais novos, perdidos durante a travessia ou novos, que foram reorganizados na África Central, afim de cultivar em conexão direta com o ritmo africano, como querem esses sacerdotes em processo de reafricanização . É esse desejo de fazer certo um ritual ancestral, como faz-se na África Central, como é o caso do *Nkisi Nkondi*, que foi trazido aqui recentemente e entrou no *gongá* ou seja no lugar de assentamentos dos *Nkisi* do terreiro, tendo mesmo um lugar especial em terreiro, como é o caso do terreiro *angoleiro* paulista. Nessa ida e volta de África para o Brasil, há também o desejo de reencontrar os laços familiares perdidos, pelos menos laços da mesma tribo, etnia, que o velho, tataravô preto falava ou que as narrativas familiares repassadas de geração em geração falam. Essa sensação de reviver em uma etnia,

que um sacerdote ou uma pessoa de santo bantu pretende ser. Isso pode ser ilustrado com viagens de alguns afrodescendentes *angoleiros* que foram para Angola, encontrar amigos de etnia *Kongo* e os viajantes agradaram-se para rever seus “irmãos da etnia”, aprender a falar o *kikongo* ou *kimbundu*.

A segunda trajetória da reinvenção da África Central Contemporânea nos terreiros para ligar-se a essa África e feita pelos próprios povos de santo *angoleiro*, é não viajar para África, mas usando da toda capacidade cognitiva com os meios de comunicação para buscar essa ré existência da África Central, e em um certo modo de “copiar e colar ou transplantar ou transpor” com ingenuidade essa África Contemporânea aqui no Brasil. Como é o caso das *Mukangues* ou *Mukangas* (máscaras) que são feitas aqui seguindo o modelo africano bantu (apesar que às vezes são compradas lá na África Central, mas é muito incomum, pois é pesado, o que custa caro no avião), com às vezes um excesso de invenções. Há também decorações, bricolagens de tecidos com paisagens africanas.

Assim nessas duas trajetórias da reinvenção e da busca ao mesmo tempo da reinvenção da África Central Contemporânea, temos o primeiro objetivo, que é de criar uma ponte cultural entre o ramo cultural da diáspora Afro Bantu do Brasil e a raiz mãe bantu da África Central, afim de reafirmar-se nas identidades e de deixar a dependência das tradições dos outros grupos, que a escravidão impus, pois foi um acidente da história. A nosso ver, esse primeiro objetivo em curso agora, chega a um bom momento, este da proclamação da “Década dos Afrodescendentes 2015-2024” pela ONU. Como a proclamação da década tem como objetivo central de fazer a justiça aos afrodescendentes, a nossa análise, buscar a ligar-se com suas origens, é em uma certa medida fazer-se justiça, quando o Estado não a faz.

No tocante do segundo objetivo dessa Reafricanização; este é muito histórico e antropológico, é o sentimento de achar o orgulho perdido, de recuperar o orgulho do habitante, do filho ou da filha do “Rei do Congo” (Da Cruz, 2012) ou Rei do antigo poderoso do reino do *Kongo*, como ele foi representado durante séculos, pelos escravizados e Negros livres, nos processos carnavalescos e das irmandades religiosas católicas no Brasil, sobretudo em Pernambuco, Minas Gerais, com irmandades de São Rosário durante coroações dos reis e rainhas do Congo. Esse objetivo dá-nos certeza, quando conversamos com esses povos de santo acerca da história desse reino.

Afinal ser Reafricanizado ou Africanizar os terreiros bantu, sendo portador dessa marca africana indireta e indiretamente, não é ser um indivíduo, mas é ser uma comunidade, cada indivíduo africano representa uma comunidade. O indivíduo torna-se o reflexo senão o embaixador do grupo que ele faz parte, pois sem este grupo, ele não existe, ele é inútil, e sem

ele, o grupo não existe. É a reciprocidade. A visão eurocêntrica da alteridade e subalternidade do outro; o outro como inferior ou do individualismo vai ao contrário da visão centro-africana bantu sobre a humanidade ou relações sociais, que reage do modo seguinte: “alguém se reconhece-se uma pessoa, pois outro existe enquanto pessoa” segundo Simone Nogueira no seu texto (2013). Assim, o filósofo africano Mbiti salienta isto, afirma: “Eu sou, porque nós somos; e porque nós somos, portanto eu sou” (1969, p.55). É o holismo, a vida coletiva que fala o pensador Dumont. Ou seja, a vida individual interfere na vida coletiva e a vida coletiva interfere na vida individual. É isso a razão de ser de um terreiro do Candomblé Congo Angola. Portanto, é lógico e indispensável reafricanizar-se na contemporaneidade ao nosso olhar antropológico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. *Nkissi Tata Dia Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola*. Londrina. EDUEL. 2010.
- ALMEIDA A., DUPRET. Memória do Samba e Negras religiões-Musicalidade e Identidade. Artigo impresso, lido em junho de 2017.
- ASSOCIAÇÃO CULTURAL AC Bantu. As Heranças do Povo Bantu na Bahia escrita por seus descendentes. *Kizoonza Bantu Taanu: Quinta Reunião da Associação AC Bantu de Bahia*. Salvador. 2015.
- BASSI, Francesca. *Entre Mythe et Corps: les Quizilas dans le Candomblé du Brésil*. Tese de Doutorado em Antropologia. *Université de Montréal*. 2009.
- BASTIDE, R. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro. 1945.
- O Candomblé da Bahia: Rito Nago. Tradução de Maria Isaura Pereira. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1961.
- Les Amériques noires*. Paris: L'Harmattan. 1996. [1967].
- BECKER. *Truques e Representações da Pesquisa*. Tradução de Maria Luiza Borges. São Paulo: Edições Zahar. 2014.
- BONVINI, E., TADDONI PETTER, M M. *Portugais du Brésil et langues africaines*. In: *Langages*, 32<sup>e</sup> année, n°130, 1998. *L'hyperlangue brésillienne, sous la direction de Sylvain Auroux, Eni Puccinelli Orlandi et Francine Mazzière*.
- BRAUDEL, F. *Burkina-Faso, Cent Ans d'Histoire, 1895-1995. Sous la direction Yénouyaba Georges et Oumarou Nao*. Paris :Karthala. 1995.
- CARNEIRO, E. *Candomblé da Bahia*. Salvador: Museu do estado da Bahia. 1948.
- Religiões Negras e Negros Bantos. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1991.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos Candomblés da Bahia*. Salvador: Eufba. 2010.

-DA CRUZ, Lázaro A Trajetória da Figura do Rei do Congo. Revista Parallelus. V.3. n.5 Unicamp.2012.

-DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. In Estudos Históricos Rio de Janeiro, vol. 28, no 55, p. 7-25. Janeiro-junho 2015.

-DANTAS, Beatriz Góis. Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África. Tese de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas. 1982.

-DEVISH, R. *Signification socio-culturelle des masques chez les Yaka*. Bol. Inst. de Invest. Cient. de Angola 9-2. Luanda. 1972.

-FOOT WHYTE, W. Sociedade de Esquina. Tradução de Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro. Jorge Zahar.2005. Parte Anexo A.

-FONSECA, António. Sobre os Kikongos de Angola, União dos Escritores Angolanos, Luanda.1989.

-GEERTZ. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. LTC. 2008.

- GUIBLIN, M. *La Religion dans les Amériques Noires*. Tours: Site électronique de l'Unité de Formation et de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques et Portugaises de l'Université de Tours. 2003.

-ITOUA, Daniel. *Et si Le Kiebe-Kiebe vous Était Conté? Tradition initiatique du Congo-Brazzaville*. Brazzaville. L'harmattan.2018.

-KIMOKO. Livro Sagrado do culto tradicional ancestral *Matsouanista*. Brazzaville. 2000.

-KLEIMAN, K. "The Pygmies were our compass": Bantu and Batwa in the history of West Central Africa, early times to c. 1900 C.E. Portsmouth: Heinemann. 2003.

-LEIRIS, M. "La croyance aux génies 'zâr' en Éthiopie du Nord". In LEIRIS, M. *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Fata Morgana. 1989[1988].

-LÉVI-STRAUSS, C. Raça e História. Editorial Presença. São Paulo. 2006.

- LINARES, A, TRINDADE, F, COSTA V. Iniciação à Umbanda. São Paulo: Madras. 2015.
- MACHADO, Vanda. Tradição oral e vida africana e afro-brasileira. In: Literatura afro-brasileira / organização Souza, Florentina. Lima, Maria Nazaré. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006.
- MALANDRINO, C.B. Há sempre confiança de se estar ligado a alguém: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese de doutorado em ciências da religião. São Paulo.PUC.2010.
- MARCUSI, Alexandre. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. Revista de História da USP, São Paulo, v. 155. 2006.
- MBITI, John. *African religions & philosophy. Nairobi: Doubleday. 1969.*
- MENDES, A. Candomblé Angola e o Culto A Caboclo: De como João Da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. Revista Periferia. V.6 n.2 jul-dez 2014.
- MENDONÇA, R. A influência Africana no Português do Brasil. São Paulo: Livraria Figuerinha. 1948.
- MILHEIROS, Mário. Anatomia Social dos Maiacas. Luanda.1956.
- MINTZ, Sidney W. E PRICE, Richard. O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes.2003.
- MÓDOLO LUCHESI, M.H. Caminhando entre orixás. Revista USP, n.73, p.154-157, março/Maio 2007.
- NASCIMENTO, A. S. Candomblé e Umbanda: práticas religiosas da Identidade Negra no Brasil. Disponível em:<http://www.chla.ufpb.br/rbse/>
- NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Afrodiáspora N.6-7. P.41-49.1985.
- NASCIMENTO, Elisa L. e LOPES N. Cultura em Movimento. Matrizes Africanas e Ativismo Negro no Brasil. São Paulo: Edição Selo Negro. 2008.

-NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Volume XIII – Agosto/2016.

-NOGUEIRA, S.G. *Ideology of White racial supremacy: colonization and de-colonization processes*. *Psicologia & Sociedade*, 25 (n, spe). 23-32. 2013.

-Notas de Etnografia Angolana. Inst. de Invest. Cient. de Angola, Luanda 1967.

-NOUNGOU, Thierry. Ritos e Tradições: O *Kiebe Kiebe* diante do desafio da abertura [tradução nossa]. *Jornal online Les Dépêches de Brazzaville. Les Dépêches de Brazzaville*. 13 de março de 2017.

-OLIVEIRA, Rosenilton. Do Antropólogo, a sua Magia: entrevista com Vagner Gonçalves da Silva. *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, nº 44, Janeiro/Junho de 2016.

-OLIVEIRA, SALES, E. (*Tata Ngelwame de Nkosi*). O legado de Nzo Tumbansi para posteridade é a reaproximação do candomblé Kongo Angola a sua matriz Africana. <http://reidobailundo.inzotumbansi.org/>. 9 de novembro de 2018.

-PESSOA DE CASTRO, Y. *Falares Africanos na Bahia: um Vocabulário afro brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks. 2001.

-----“A língua portuguesa que falamos é culturalmente negra”. Entrevista com a revista *online* Desacato. In <http://rhbn.com.br/secao/entrevista/yeda-pessoa-de-castro>. 20 de janeiro de 2016.

- PEIXOTO, F. *Áreas O Candomblé (barroco) de Roger Bastide*. São Paulo: *Revista de Antropologia, USP*, v.54, n.1. 2011.

-PRANDI, R. Referências sociais nas religiões afro brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831998000100008>.

- Revista *Jeune Afrique Online*. 17 outubro de 2010.

-RAIMUNDO, J. *Afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença. 1933.

-RAMOS, A. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1934.

-RIBEIRO J. Dicionário Gramatical. Belo Horizonte: Livraria Francisco Alves.1906.

-RODRIGUES, N. *L'animisme Fétichiste des Nègres de Bahia*. Salvador: Bahia. 1900.

-SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemayer. São Paulo: Edições Zahar. 1979.

-----O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1):41-74. 1997.

-SERRA, O. *As Águas do rei*. Rio de Janeiro: Editoras Vozes & Koinonia.1997.

-SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo. Edusp, 2000.

-SILVEIRA, Renato da. *O Candomblé da Barroquinha: processo de construção do primeiro terreiro baiano de ketu*. Salvador: *Maionga*. 2006.

-Site online. [http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto\\_pinto\\_yaka.ht](http://www.multiculturas.com/angolanos/alberto_pinto_yaka.ht)

-SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007.

-TOMBA, SAMBA, J.A. *Le Kiebe-Kiebe: une danse sans Liens Culturels avec les Afro descendants Bantu du Brésil et des Amériques em général*. *L'encre Noir*. Maio de 2017.

-VALENTE, W. *Sincretismo Religioso Afro Brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1955.

-VOGEL A., SILVA MELLO e BARROS J.F.P. *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Niterói: Eduff.1993.

-WING, V. *Études Bakongo: Histoire et Sociologie. Tome I*. Bruxelas: Persée.1928.