

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI

Programa de Pós-Graduação em História

LARISSA RESENDE MOREIRA

**Nem tudo era nagô: cosmovisões centro-africanas na formação do candomblé
nagô-ketu e a nagoização do candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI.**

São João del-Rei

2023

LARISSA RESENDE MOREIRA

(Versão Final)

Nem tudo era nagô: Cosm visões centro-africanas na formação do candomblé nagô-ketu e a nagoização do candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI.

Dissertação apresentada ao Departamento de Ciências Sociais; Curso de História da Universidade Federal de São João del Rei para o Programa de Pós-Graduação Cultura e Identidade e obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Manuel Jauará

Coorientadora: Prof^a. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach

São João del-Rei

2023

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M838n Moreira, Larissa Resende.
 Nem tudo era nagô: Cosmovisões centro-africanas na
 formação do candomblé nagô-ketu e a nagoização do
 candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI. /
 Larissa Resende Moreira ; orientador Manuel Jauará;
 coorientadora Maria Cristina Cortez Wissenbach. --
 São João del-Rei, 2023.
 139 p.

 Dissertação (Mestrado - História) -- Universidade
 Federal de São João del-Rei, 2023.

 1. Candomblé. 2. Nagoização. 3. Bantuização. 4.
 Cosmologia centro-africana. 5. Sincretismo. I.
 Jauará, Manuel, orient. II. Cortez Wissenbach, Maria
 Cristina, co-orient. III. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

OUTROS Nº 2226 / 2023 - PGHIS (13.19)

Nº do Protocolo: 23122.046473/2023-77

São João del-Rei-MG, 28 de novembro de 2023.

Este exemplar da dissertação "**Nem tudo era nagô: cosmovisões centro-africanas na formação do candomblé nagô-ketu e a nagoização do candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI**", de **LARISSA RESENDE MOREIRA**, corresponde à redação final aprovada pela banca examinadora em 14 de novembro de 2023, composta pelos professores doutores: Manuel Jauará (UFSJ), orientador, Maria Cristina Cortez Wissembach (USP), Coorientadora, Mahfouz Ag Adnane (PUC/SP), examinador externo e Ingrid Silva de Oliveira Leite (UFSJ), examinadora interna.

(Assinado digitalmente em 28/11/2023 13:24)
INGRID SILVA DE OLIVEIRA LEITE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
COHIS (12.63)
Matrícula: 1030508

(Assinado digitalmente em 30/11/2023 16:25)
MANUEL JAUARA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DECIS (12.13)
Matrícula: 1165216

(Assinado digitalmente em 28/11/2023 20:14)
MAHFOUZ AG ADNANE
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 235.011.138-54

(Assinado digitalmente em 30/11/2023 10:46)
MARIA CRISTINA CORTEZ WISSENBACH
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 413.506.428-00

Visualize o documento original em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **2226**, ano: **2023**, tipo: **OUTROS**, data de emissão: **28/11/2023** e o código de verificação: **d4b3a329ee**

*in memoriam de Eudes José da Cruz, meu pai.
Com seu jeito meio Malandro, meio Erê, meu
pai foi um viajante de sorriso encantado, fazia
morada na estrada e levou muita gente pelas
encruzilhadas da vida.*

*Dedicado à Inácia e Helena, os dois pilares
da minha vida.*

*“Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas.
Bebo água de todo o rio...
Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.”
(João Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas)*

*“Abriram-se as portas do céu, choveu no roçado
Num laço de fita a menina pediu comunhão
Bala, cocada e guaraná pro Erê
Meu padroeiro irá sempre interceder
Clareia, tenho um guerreiro a me defender
Firmo o ponto pro meu orixá no terreiro
Pelas matas eu vou me cercar, mandingueiro
Mel, marafo e abô
Só com a ajuda do santo eu vou confirmar meu valor”
(Enredo da Escola de Samba Estação Primeira de
Mangueira, 2017, “Só Com a Ajuda do Santo”)*

Agradecimentos

Incontáveis vezes eu me deparei com uma página branca, vazia, o pulsar da barrinha do cursor de digitação como um relógio me mostrando que o tempo corria, que meu coração pulsava igual, angustiado, sem saber como começar, sobre o que ou como dizer, embora a mente fervilhasse de ideias. Até que, um dia, fechei os olhos e lembrei daquela música do Emicida que tantas vezes me colocava de pé, “Levanta e Anda”, e decidi começar escrevendo com o coração. *“Irmão, você não percebeu/Que você é o único representante/Do seu sonho na face da terra/Se isso não fizer você correr, chapa/Eu não sei o que vai”*.

A dissertação deveria ser o espaço total da razão, mas, passional como sempre fui, meu caminho sempre foi o da paixão. Precisei revisitar minha trajetória acadêmica e me realinhar com aquela brasa, aquela faísca inicial que despertou o desejo sincero e apaixonado da pesquisa por este objeto de estudo aqui apresentado. Voltei à graduação na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, naquele momento em que eu decidi que continuaria meu caminho na História. No segundo ano de faculdade, eu já mãe da Helena que tinha, à época, um ano de idade, fui incentivada a me matricular na disciplina “História da África” da Prof. Dr^a Maria Cristina Cortez Wissenbach, pois ela realizava trabalhos de campo. Um tanto desanimada e cansada na minha jornada de estagiária e mãe solo, entrei na sala de aula e vislumbrei um universo que me fazia sentir pertencente àquele espaço, por vezes tão distante de mim. Se a *macumba* é a arte do encantamento pela palavra, foi pela palavra da professora Wissenbach que meu encanto se fez. No nosso trabalho de campo viajamos dezesseis horas (com direito a ônibus quebrado duas vezes) para chegar à Diamantina, à comunidade de Milho Verde - Minas Gerais, e ver os catupés do congado. Ver Mestre Ivo rezar o Pai Nosso em kimbundu, na língua do vissungo - os cantos de trabalho.

Logo, realizei que passei minha vida inteira vendo o congado passar na porta da minha casa na minha cidade natal, Resende Costa, também Minas Gerais, e nunca lhe dei o devido valor. Ali, em Milho Verde, eu entendi que uma gramática de interpretação da vida vinda dos povos centro-africanos, os quais estudávamos na disciplina, os quais presenciamos em suas reminiscências, ecoava em mim. Pouco tempo depois acabei descobrindo que minha avó paterna, dona Conceição, mantinha uma história de família de longa duração com o congado de minha cidade. Eu sou de uma geração descendente de rainhas congadeiras. Descobri que as bandeiras que se encaixam nos mastros na festa de Nossa Senhora do Rosário saíram da casa da minha própria avó por muito tempo.

Eu pesquisei o congado como projeto de iniciação científica, sobre a orientação da professora Wissenbach, de quem me tornei, inclusive, monitora, e com quem viajei ainda em outros espaços. Por isso esta dissertação começa agradecendo a ela, hoje minha coorientadora, pela primeira oportunidade de pesquisa e monitoria, pelos ensinamentos imensuráveis e, especialmente, pelo encantamento. Seus trabalhos de campo me trouxeram até aqui e, citando novamente Emicida em “É Tudo Pra Ontem”, aprendi com eles que “*Viver é partir, voltar e repartir*”.

Mas meu objeto de estudo se tornou o candomblé. Um ano depois do primeiro trabalho de campo eu conheci o terreiro de candomblé de Babá Muxialá, o Ibece Ala Ketu Ajagunã Íbì Àlà, e lá me iniciei no orixá Logun Edé nos caminhos de Oyá. Foi na encruzilhada entre o congado e o candomblé que elaborei o objeto ao qual me atenho neste trabalho e, logo, vocês poderão compreender. Inclusive, devo minha gratidão também ao Padre Raimundo, já falecido, a quem procurei em razão de minha iniciação científica sobre o congado mineiro e que, para minha surpresa, me entregou uma apostila sobre os orixás, a qual guardo até hoje. Foi através dele que compreendi, mesmo ainda sem ter estudado sobre, o que era o catolicismo negro. A iniciação no candomblé foi outra mudança de paradigma que me fez olhar as dinâmicas da vida por outros prismas, os quais se revelam nesta pesquisa onde sou pesquisadora e fonte.

A todos os meus amigos da FFLCH, de São Paulo e do CRUSP, a quem devo pedacinhos de afeto, trocas e suporte. Em São Paulo, graças a vocês, construí uma família com laços de parentesco baseados nas nossas lutas diárias e na utopia de um mundo onde nossas existências dissidentes tenham um lugar de conforto, nem que este mundo fosse nós mesmos. Especialmente a todas as “madrinhas”, “padrinhos”, “padrinhes” da Helena, pessoas que me deram o apoio necessário para que eu continuasse os estudos, mesmo com a responsabilidade tão grande de uma vida crescendo entre minhas mãos; desde buscar na creche a fazer um bolo de aniversário, gestos grandes ou pequenos de “arrimo” pelos quais externalizo minha profunda gratidão. À Raul, pai de Helena. Às professoras e professores que foram compreensíveis com minha condição materna cujas aulas receberam de forma acolhedora a presença especial de Helena e seu bonequinho de pelúcia do Hulk. À Creche Central e seu time de educadoras a quem devo a incrível formação cultural e cuidado que minha filha teve enquanto pude estudar.

Quando voltei para Minas Gerais, encontrei na Universidade Federal de São João del Rei o reacender do meu processo de pesquisa e o estabelecimento de novos laços de trocas que se refletiram nesta dissertação. Agradeço a todos da Pós-Graduação em História que

acreditaram na minha pesquisa, acolheram de forma humanizada as dificuldades impostas por uma pandemia no trabalho acadêmico estendendo os prazos sempre que me foram necessários. Especialmente ao secretário Ailton que, quando ainda não estava inscrita no programa de mestrado, me apresentou a disciplina “Antropologia das Populações Africanas: Etnologia da África Sub-Sahariana” ministrada por aquele que viria a ser meu orientador, Prof. Dr. Manuel Juará, na qual me matriculei como aluna especial e me senti, novamente, naquele estado de encantamento pela palavra e pela gramática cultural que tanto me interessava.

Obrigada, professor Juará, por esse lampejo que me tomou novamente, pela oportunidade da orientação, pelos aprendizados, pela paciência nos momentos mais difíceis que atravessei durante este mestrado, por acreditar na minha potencialidade, mesmo quando eu mesma não acreditava. Às professoras doutoras Ingrid Silva de Oliveira e Silvia Brügger que também participaram da construção deste trabalho através das trocas em suas disciplinas, das dicas e apoio incondicional. Aos GP's Ana Gertrudes de Jesus - Mulher da Terra e Tugu-Ná, lugares de diálogos interdisciplinares para além da academia, comprometidos com a transformação social através da pesquisa.

Aos babalorixás e ialorixá que aceitaram generosamente ser parte desta pesquisa, Mãe Celina de Xangô, Pai Muxialá, Pai Paulo e Pai Binha, por concederem as entrevistas, abrirem as portas de seus terreiros para mim e por sua benção nos meus trabalhos. Todo o meu respeito por suas trajetórias.

À Fapemig pela concessão da bolsa sem a qual este trabalho não seria possível, pelo fomento em tempos ainda sombrios em que a pesquisa científica sofria rechaço, cortes, desvalorização sistêmica. O trabalho de pesquisa, como o próprio nome já diz, é um **trabalho** da comunidade científica à serviço da sociedade e deve, portanto, ser remunerado para que possa existir na sua maior potencialidade. A concessão de bolsas de pesquisa não deve ser privilégio e sim norma.

À Tatiane Maria, Márcia Valéria e Juliane Longatti, pelo apoio psicológico e emocional neste processo de trabalho e de vida, além do constante incentivo para que eu cumprisse esse ciclo. A toda minha rede de apoio formada pelas minhas tias, minha mãe, especialmente tia Lu e tia Léa (estendendo à tia Lane e meu avô por terem participado da minha criação e me dado todo suporte na minha infância criativa, contando histórias para alimentar minha imaginação de “proto-historiadora”). À amiga e parceira Marissa Lobo que, conhecedora do meu gosto por super-heróis, especialmente o “Aquaman”, me dizia a frase que levei para a finalização desta etapa de vida: “Vá buscar seu tridente!” Seu exemplo de

vida, conhecimento, ativismo e apoio incondicional em todos os processos que vivi nos últimos três anos merecem minha mais profunda gratidão; tão profunda que nem mesmo cabe aqui.

Aos movimentos negros pela luta constante contra uma história única e a inspiração necessária para fazer da minha carreira acadêmica não um *status* à pertencer a um seletivo grupo, mas uma ferramenta de transformação para o meu povo.

Preciso voltar ao tempo para agradecer à Jaqueline, Julieta, minhas professoras de Português que sempre acreditaram na força da minha escrita. Aos professores de História que passaram por minha vida e geraram meus primeiros encantamentos. À tia Lena e toda sua família que me receberam como filha quando precisei de um lugar para morar e frequentar a escola em São João del Rei.

Agradeço a toda minha família, mas, especialmente, ao meu pilar que é minha avó, a maior incentivadora deste trabalho. Sei que perdeu noites de sono junto comigo, vó. Como escrevi em um conto, ainda não publicado, “Quem me criou foi uma professora cuja poesia reservada no caderno amarelo de outros anos, nunca declamada, me encantou a vida pela palavra.” Obrigada, Dona Inácia, minha avó e mãe de criação, a quem eu devo tudo, o maior amor que conheço nessa existência, empatado apenas com o de Helena. Como diz bell hooks, “*O amor é o que o amor faz*”.

Minha filha, pela paciência nas minhas ausências, nas minhas aulas, cursos e palestras, pelo sentido que sua existência atribuiu à minha vida, por sua figura criativa e genial com a qual, às vezes, aprendo mais do que ensino. Sem você, não existiria esta Larissa que apresenta esta pesquisa.

Tanta gente passa pela nossa vida. Uns ficam, outros vão, como diria Milton, entre “encontros e despedidas”, esse trem chamado existência segue seu fluxo e levamos nele a bagagem de todos que nos afetam de alguma forma. Se esqueci alguém foi por pura emoção transbordada nestas palavras, com as quais o raciocínio fica um tanto comprometido. A vida é tanta coisa e tanta gente.

Para finalizar, eu poderia citar Maya Angelou “*Eu sou um oceano negro, vasto e irrequieto. Indo e vindo contra as marés, eu me levanto.*” ou Homem Aranha de Miles Morales “*Eu sempre me levanto*”. Ou mesmo Milton Nascimento em Travessia “*Vou seguindo pela vida/Me esquecendo de você/Eu não quero mais a morte/Tenho muito o que viver.*”; Rocky Balboa em “*um degrau de cada vez, um soco de cada vez, um round de cada vez*”. Tantas vozes, consagradas ou da cultura pop, que foram cruciais para que eu me levantasse toda vez que o desânimo ou a tristeza me tomavam num dos períodos mais difíceis da minha

vida; para que eu pudesse encontrar a motivação necessária para continuar este trabalho que, obviamente, é apenas um primeiro passo. A pesquisa continua e espero que ela possa trazer a contribuição necessária como retorno a todo apoio que recebi. “*O que a vida quer da gente é coragem*”, como bem escreveu Guimarães Rosa.

Por fim, obrigada pai. Sua existência foi mais curta do que eu esperava, perdi você no meio deste processo. Você não chegará a ler este trabalho ou participar desta conquista, mas sei que se orgulharia de mim porque fiz aquilo que diz aquela que sempre foi sua música preferida, “*Erga essa cabeça, mete o pé e vai na fé/Manda essa tristeza embora/Basta acreditar que um novo dia vai raiar/Sua hora vai chegar*”.

Finalmente, à Exu peço licença, à ancestralidade, aos meus orixás e ao meu caboclo Pau-Brasil, peço a benção.

Resumo

MOREIRA, Larissa Resende. **Nem tudo era nagô: cosmovisões centro-africanas na formação do candomblé nagô-ketu e a nagoização do candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI.** 2023. [139]p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de São João del-Rei. 2023. Versão final.

Este trabalho investiga a presença das cosmovisões centro-africanas no processo de formação do candomblé nagô de nação ketu no Sudeste, desde sua fundação, no século XX, até suas transformações nas dinâmicas entre tradição e modernidade pelo século XXI. Aqui pretende-se recuperar historicamente os fatores sociais e acadêmico-teóricos que levaram ao prestígio e a visibilidade das manifestações religiosas de origem nagô, em detrimento e invisibilização das práticas oriundas do complexo etnolinguístico banto, ou centro-africano. Na contramão do que se instituiu como práxis nas análises de tais manifestações, esta pesquisa se baseia na inversão do conceito de nagoização do candomblé angola, repensando as bases litúrgicas que fundamentaram e institucionalizaram a religião nagô, e dando luz ao processo aqui chamado de bantuização das práticas religiosas advindas da África Ocidental. O trabalho analisa outros aspectos correlatos, como o conceito de sincretismo, as perspectivas históricas recentes acerca do catolicismo popular negro no Brasil e os variados processos de reafricanização dos terreiros, debates indissociáveis à investigação aqui proposta. Para tal, este estudo se baseou na observação através do acompanhamento de cerimônias públicas e privadas de terreiros de candomblé, além de entrevistas de História Oral com lideranças de quatro casas, uma em cada estado do Sudeste.

Palavras-chave: nagocentrismo; bantuização; cosmovisões centro-africanas; religiões afro-brasileiras; candomblé

Abstract

MOREIRA, Larissa Resende. **Nem tudo era nagô: cosmovisões centro-africanas na formação do candomblé nagô-ketu e a nagoização do candomblé angola no Sudeste, séculos XX e XXI.** 2023. [139]p. Dissertation (Master degree in History) – Federal University of São João del Rei. 2023. Finally version.

This study investigates the presence of Central African cosmovisions on the formation process of the Ketu Nago candomblé in the Southeast of Brazil, from its foundation in the twentieth century to its transformations in the dynamics between tradition and modernity in the twenty-first century. Here we intend to historically recover the social and academic-theoretical factors that led to the prestige and visibility of religious manifestations of Nago origin, to the detriment and invisibilization of practices originating from the Bantu, or Central African, ethnolinguistic complex. Contrary to what has been established as praxis in the analysis of such manifestations, this research is based on the inversion of the concept of Nagoization of candomblé angola, rethinking the liturgical bases that founded and institutionalized the Nago religion, and shedding light to the process here called Bantuization of religious practices coming from West Africa. The research analyzes other related aspects, such as the concept of syncretism, recent historical perspectives on black popular Catholicism in Brazil, and the various processes of reafricanization of terreiros, debates that are inseparable from the investigation proposed here. To this end, this study was based on observation through monitoring public and private ceremonies of candomblé terreiros, as well as Oral History interviews with leaders of four houses, one in each state of the Southeast.

Key-words: nagoentrism; bantuzation; Central African cosmovisions; Afro-Brazilian religions; candomblé

Mapa 1: Visão geral do comércio de escravos para fora da África, 1500-1900. Fonte: Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD).....	p. 25.
Mapa 2: Principais regiões onde os cativos desembarcaram. Fonte: Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD)	p. 26.
Tabela 1: Tabela 3 - Composição étnico-racial da população escrava. Salvador, 1702 - 1850 (extraída de PARÉS, Luis Nicolau. 2007, p.72).....	p. 61.
Figura 1: Dikenga. Fonte: Christopher Peace: Palo Mayombe: Espiritualidade afro-cubana derivada do Congo	p. 105.

Sumário

Introdução	p. 12
1. Capítulo 1: Kalunga: O espelho repartido ou as águas transbordadas. . . .	p. 21
1.1 Dos que vieram antes: um rápido olhar sobre o percurso teórico e metodológico	p. 29
1.2 A recriação das nações.	p. 36
1.3 A formação do candomblé no Brasil: Angolas, Jejes e Nagôs na Bahia. . . .	p. 39
1.4 Os calundus em disputa.	p. 55
1.5 A construção de uma nagocracia	p. 64
1.5.1 O Manifesto das ialorixás baianas, os Congressos afro-brasileiros, Contracultura, Tropicalismo, Nova MPB e a relação da classe artística e intelectual brasileira com os terreiros.	p. 76
1.6 A invenção de ketu, o candomblé no Sudeste e os trânsitos entre nações angola e ketu.	p. 84
2. Capítulo 2: O Mooyo e a permeabilidade bantu.	p. 98
2.1 O Cosmograma bantu e a mpemba	p. 101
2.2 O paradigma de Iemanjá.	p. 113
3. Capítulo 3: Nagoização e Bantuização.	p. 115
3.1 A mudança de nações entre angola e ketu	p. 116
3.2 As dinâmicas da reafricanização	p. 125
4. Considerações Finais.	p. 126
5. Referências Bibliográficas.	p. 129
6. Fontes.	p. 139

Introdução

Os labirintos da memória me¹ levam até Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, em visita ao quilombo Comunidade Negra dos Arturos pelos idos de 2015, numa experiência de trabalho de campo² da Faculdade de História do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, disciplina “História da África e dos Afrodescendentes no Brasil” ministrada pela Prof. Dr^a Maria Cristina Wissenbach, para introduzir o cerne desta pesquisa. Eu, recém-iniciada em uma casa de candomblé³, vislumbrei um fato que me despertaria o interesse por um dos objetos de estudo aqui em questão, as cosmovisões centro-africanas presentes no candomblé nagô-ketu⁴.

O congado⁵, ou Reinado de Nossa Senhora do Rosário, festa tradicional dos Arturos, realizava seu cortejo pelas ruas da cidade até encontrar uma encruzilhada. Ali, na “encruza”, o terno de moçambique⁶ realizou um giro coordenado para não atravessá-la de frente. Ao responder minha pergunta sobre a necessidade desse giro, nos momentos de conversa com a comunidade, o capitão do congado e líder quilombola Jorge Antônio dos Santos respondeu que, em locais de “portais”, no momento ritualístico, não se entra de frente, mas de forma circular. Lembrei imediatamente de um dos fundamentos do candomblé no qual me iniciei, em que os orixás giram o corpo para atravessar os portais das portas, bem como os iaôs⁷ em momento de preceito⁸. Também comecei a observar a presença de nomes de orixás em cantigas de congados a partir dali. Obviamente, passei a me perguntar quem teria influenciado quem. Se havia fragmentos de fundamentos do candomblé no congado, também haveria do congado no candomblé. Sem cair no giro da história do ovo e da galinha, esta dissertação é produto deste primeiro olhar de curiosidade de uma historiadora em formação.

¹ Por se tratar de uma pesquisadora-participante em um trabalho que se constrói também através da História Oral, qual seja, por ser também fonte de seu próprio objeto de estudo, coloquei-me em primeira pessoa no registro de um fato importante para a compreensão desta pesquisa.

² Este trabalho, em seu decorrer, demonstra a importância das experiências de trabalho de campo para a formação do historiador.

³ Ibece Ala Ketu Ajagunã Íbì Àlà, Cidade Ipava, São Paulo capital.

⁴ O candomblé possui diversas nações como nagô-ketu, jeje-nagô e angola, sobre as quais falaremos adiante.

⁵ O congado é uma manifestação cultural e religiosa afro-brasileira que possui matrizes ritualísticas e litúrgicas entre os povos da África Central sequestrados e trazidos como escravos para o Brasil durante o período colonial. É presente em diferentes regiões do país, mas, especialmente, na região Sudeste.

⁶ Como são chamados os grupos de congado e suas tipificações de acordo com mudanças ritualísticas e estéticas, “moçambiques”, “congós”, “marujos”, entre outros. Além de “terno”, também recebem o nome de “banda”.

⁷ No Candomblé, o termo “iaô” (ou iyawo) refere-se a quem está passando pelo ritual de iniciação na religião, bem como àquele que participa do ritual de incorporação, ou “excorporação”, sendo seu corpo receptáculo da manifestação do orixá. O recém-iniciado é iaô até que complete o ciclo de 7 anos de sua iniciação, quando se torna ebomi (ou egbomi), “irmão mais velho”.

⁸ Período no qual o iaô vivencia uma série de restrições e práticas ritualísticas restritas a um ciclo que, geralmente, é de três meses.

Imediatamente, realizei que manifestações rituais advindas de complexos etnolinguísticos diferentes - por exemplo, não há orixá no complexo banto⁹; estudos como o de Marina de Mello e Souza¹⁰ atribuem a origem do congado a uma triangulação África Central, Portugal e Brasil - possuíam cosmovisões ou quem sabe até estruturas litúrgicas em comum. O candomblé, em sua história de formação na literatura consagrada sobre o tema, é atribuído ao complexo etnolinguístico nagô, embora haja, no Brasil, a modalidade de candomblé angola.¹¹

Passando ao campo dos discursos da práxis do candomblé nagô-ketu, ouvi em vários momentos, àquela época, iaô e universitária, sobre a superioridade do candomblé como sustentáculo do que havia de África no Brasil, bem como sua eterna busca por uma pureza nagô ou ketu. O candomblé angola seria, no discurso, uma “cópia” daquele que era o “verdadeiro”, o dos orixás. Os nkisis¹² seriam orixás com outros nomes e a presença do orixá em tudo, até nas cantigas do congado, significava sua preponderância dentre as manifestações afro-brasileiras. Essa teoria encontra eco na ausência sistemática de mais estudos sobre o candomblé angola, em contraponto à massiva quantidade de pesquisas sobre o candomblé nagô.

Em “Candomblé bantu na pós-modernidade”, Sérgio Paulo Adolfo¹³ aponta:

Outra consequência, ainda que indireta, dessa atitude de nossos primeiros pesquisadores, é o fato de que as religiões de matriz bantu, principalmente a Umbanda e o Candomblé Congo/Angola, têm assimilado de forma acentuada os elementos de matriz yorubana, uma vez que estes foram legitimados pela academia e disseminados pela mídia. A Umbanda, fenômeno verificado nas regiões sul e Sudeste do Brasil, assim como uma sua variante, o Omolocô, sincretizou-se, violentamente, a partir dos anos 60, na intenção de se tornar conhecida e legitimada pelo grande público, pelos orixás nagôs e pela prática litúrgica dos descendentes do povo yorubano. Por sua vez, o Candomblé Congo/Angola passou a nomear seus Mukisis¹⁴ como se fossem Orixás nagôs, copiando formas de culto e de comportamento do Candomblé de Ketu, mais popular e aceito pela academia e pela mídia.

⁹ O complexo etnolinguístico banto (ou bantu) abrange etnias e culturas da África subsaariana, ou África Central, povos em países como Angola, Congo e Moçambique.

¹⁰ SOUZA, Marina de M. e. Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. Revista de História, [S. l.], n. 152, p. 79-98, 2005.

¹¹ O termo nagô designa os iorubás que vivem no atual Benin, antigo reino fon de Daomé. Segundo Robert Cornevin, em seus estudos sobre o reino do Daomé, o termo surge de um insulto e “teria sido utilizado pelos daomeanos para designar seus inimigos iorubás” in CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Pallas Editora, 2004, p. 24. No Brasil, esse termo passa a designar uma nação do candomblé.

¹² Divindades do panteão banto.

¹³ ADOLFO, Sérgio Paulo. Candomblé Bantu na Pós-Modernidade. I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades/ANPUH, 2007, p. 1.

¹⁴ Nkisis.

Em sua fala no I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiões da ANPUH em 2007, Adolfo explana a suposta nagoização do candomblé angola, movimento que hoje é contra atacado pelos processos de reafricanização e bantuização do mesmo. A constante migração de pais e mães de santo de angola para nagô-ketu, suas razões e dinâmicas, são objeto de análise desta dissertação. A seguir, o depoimento de um dos babalorixás entrevistados para esta pesquisa, Babá Muxialá:

[...] iniciado no orixá aos 15 anos, 15 para 16 anos. Por Maria Alves Amorim, uma ialorixá da Nação Angola, filha de Santo de Yelê Pires Fernandez, Tat'etu Yabomim, eu fui iniciado em 1969 pelo inquite Lembá. Fiquei um tempo, um período dentro do angola, mas senti que não era o caminho que eu buscava. Apesar de o caminho que me fazia feliz no orixá, né? A partir dali, comecei a conhecer novas casas. Tá certo que a nação predominante em São Paulo àquela época era o Angola, que estava vindo lá de cima da Bahia, as ialorixás de ketu, as ialorixás de efon e, aí encontrei José Mauro Ventura Cabral, Pai Mauro do Oxóssi que era do Axé Ofá Obi. Com ele fui dando continuidade às minhas obrigações.

O babalorixá Muxialá (“dijina” - palavra de origem kimbundo que significa nome - , que recebeu no candomblé angola) nos traz um dado importante sobre a configuração do candomblé paulista na década de 1970, indicando que a nação predominante em São Paulo era a angola, mas aquela região estava recebendo uma atrativa migração das ialorixás de nagô-ketu e efon (ou fon), o que veremos no decorrer do capítulo três.

O etnólogo Edison Carneiro traz, em 1937, uma primeira atenção aos candomblés angolas do Sudeste - ainda confirmando sua qualidade de “degenerados” -, chamados então de “candomblés de caboclo”. Para ele, tais candomblés eram “ricos” para a etnografia afro-brasileira¹⁵, e também eram “resultado de uma fusão da mitologia dos negros bantos, já contaminada por influências jeje-nagôs e malês, com a mitologia dos selvagens da América Portuguesa”¹⁶. Apesar de tratá-los todos como candomblés de caboclo, ele chegou a distinguir o que chamava de candomblés “puramente bantos”. Os primeiros mesclavam a ritualística de matriz banto à ameríndia.

¹⁵ CARNEIRO, E. Religiões negras e negros bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 128 e 129. Apud MENDES, Andrea. Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. Periferia, v. 6, n. 2, p. 120-138, 2014, p. 125.

¹⁶ Ibid.

Inclusive, 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.¹⁷

A análise etnográfica de Carneiro demonstra, desde o começo dos estudos sobre os candomblés angola, a visão de “esquecimento”, de uma “África perdida” nas “*vagas e imprecisas recordações*”, em contraponto com o que se via nos estudos de Nina Rodrigues¹⁸ e Roger Bastide¹⁹ que buscavam demonstrar a resistência de aspectos “puramente” africanos nos candomblés nagô-ketu derivados de sua suposta impermeabilidade.

Esta dissertação não tem por objetivo realizar uma análise minuciosa sobre a formação do candomblé angola. Tem, no entanto, a observação crítica de como a historiografia e a etnografia brasileira, em seu profundo hiato de estudos sobre o mesmo, são instrumentos que ajudaram na construção de uma nagocracia, na intensa migração entre nações angola para nagô-ketu e na problemática de o candomblé angola existir e ser compreendido apenas em função de comparação com o universo dos orixás, tendo sua história social, sua formação e constituição carentes de aprofundamento. No entanto, veremos ao decorrer destas páginas que as raízes da nagocracia são ainda mais profundas e a etnografia sobre o candomblé brasileiro é apenas uma de suas sementes.

A palavra candomblé pode ter surgido da aglutinação em kimbundu de *kiandombe* (negro) e *mbele* (casa) ou *ka+ndumbe+mbele* (casa de iniciação)²⁰. Em uma versão mais difundida academicamente, a terminologia que deu origem ao vocábulo teria sido a mescla entre o termo de origem banto *candombe* (bataque de negros) e do iorubá *ilê* (casa). O entendimento que este trabalho traz sobre a religião afro-brasileira²¹ genericamente denominada como candomblé desde meados do século XIX, é de que ela surge de uma reelaboração de afinidades ritualísticas, mítico-religiosas e culturais em contexto de diáspora

¹⁷ Ibid.

¹⁸ RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1935.

¹⁹ BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia (rito nagô). Brasileira, 1961.

²⁰ LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra: 2a Edição Revisada e Ampliada. Autêntica Editora, 2021.

²¹ Segundo Stefania Capone, o uso do termo “afrobrasileiro” para denominar as manifestações comumente assim chamadas “apresenta problemas epistemológicos, pois encontramos, no conjunto do campo religioso afrobrasileiro, cultos como o kardecismo e a umbanda ‘branca’, que não se reconhecem como religiões de origem africana, mas que estão intimamente ligadas às modalidades de culto (umbanda ‘africana’, omolocô, candomblé) que reivindicam uma herança africana.” in CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Pallas Editora, 2004. No entanto, assim como a autora sugere, este trabalho se utiliza da expressão já consagrada na literatura dos estudos sobre tais manifestações.

no contato com as diferentes nações diaspóricas²², como jejes-nagôs²³ e congo-angolas, e não ignorando, portanto, a contribuição de todas estas partes. Possui outras denominações ou variantes a depender do contexto histórico ou territorial ao qual se insere, como, por exemplo, o xangô no Recife, o batuque do Rio Grande do Sul, ou o tambor de mina do Maranhão.

Nesta pesquisa, atemo-nos a pensar na contramão da narrativa oficial acerca da estrutura litúrgica e formação do candomblé no Brasil que foi baseada, sobretudo, no nagocentrismo, ou seja, no privilégio conferido às casas de culto nagô da Bahia dentro dos estudos teórico-acadêmicos de observação da religiosidade afro-brasileira que se iniciaram no começo do século XX. Estes estudos atribuíram ao candomblé nagô uma suposta superioridade e complexidade litúrgica, em detrimento das práticas banto que foram descritas por décadas como degeneradas e permeáveis. Também foi atribuída a eles o caráter de pureza africana, por sua suposta impermeabilidade cultural e práticas não sincréticas. Veremos também como movimentos nacionalistas culturais africanos influíram nessa perspectiva etnográfica. Assim como tratamos aqui do paradoxo da chamada “nagoização” das manifestações religiosas brasileiras, trabalhando com a hipótese do seu inverso, a que chamamos “bantuização”. Seriam os centro-africanos, em sua dita inferioridade e permeabilidade, que assimilaram a estrutura litúrgica e a teogonia nagô fundando o candomblé angola e a umbanda? Ou os centro-africanos, através de sua complexa cosmologia, sua reconfiguração diaspórica a partir de um substrato cultural comum, a recriação das estruturas dos clãs em famílias de culto, e sua capacidade de ressignificação simbólica, teriam influenciado, ou até mesmo fundamentado, a forma de culto conhecida como candomblé nagô-ketu?

Se a permeabilidade, em consequência, a capacidade de se “sincretizar²⁴”, é tida como um traço de inferioridade congo-angola, iniciamos com a pergunta: O que fundamenta essa permeabilidade das práticas congo-angola?

²² Sobre "nações diaspóricas" compreende-se que se trata da formação de grupos étnicos, culturais ou religiosos pelas comunidades de africanos e seus descendentes nas diásporas e que não correspondem necessariamente a uma origem étnica precisa, uma vez que nos registros de embarcações de escravizados muitos eram tratados pelo nome do porto de origem. Essas nações diaspóricas foram reelaborações de sociabilidades negras formadas através de parentescos linguísticos, culturais ou religiosos.

²³ Segundo Parés, “jeje” advinda de “djédjé” designa os escravizados africanos falantes da língua gbe, provenientes da área do antigo reino de Porto Novo. in PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Editora da UNICAMP, 2007.

²⁴ Utilizamos aqui o termo corrente “sincretismo”, forma como é tratada a hibridação entre práticas religiosas de matrizes africanas com o catolicismo e até com o espiritismo na literatura corrente sobre o tema, mas, adiante, iremos repensar este conceito.

O catolicismo se estabeleceu no Reino do Congo em 1506 a partir da dominação de D. Afonso, que governou este reino de 1506 a 1545²⁵, baseando-se em trocas simbólicas e comerciais para os manicongos²⁶ através de seus intermediários, os religiosos. Segundo Ingrid Silva de Oliveira²⁷:

Logo, a ocupação e administração de Angola eram basilares para o tráfico de escravos que abastecia as demais partes das conquistas ultramarinas portuguesas, o que necessitou de alianças, e conflitos, com diversos chefes africanos e outras nações europeias, como os holandeses. Nesse sentido, os religiosos muitas vezes funcionavam como ponte para as relações europeias com os diversos reinos da região, daí a importância de uma observação mais profunda da ação destes diante daqueles povos e seu posicionamento político para com os interesses portugueses.

Em sua observação sobre a ação dos missionários, especialmente Cavazzi, um capuchinho italiano que dedicou grande parte de sua vida ao trabalho missionário na África Central, especialmente no Reino do Congo, Silva de Oliveira²⁸ traz seus relatos em missão como importantes fontes históricas para entender as dinâmicas do catolicismo nas novas relações estabelecidas com os nativos. Nessa necessidade de uma observação mais profunda, cabe salientar que o estabelecimento dessas relações, com a interiorização do catolicismo pelo Congo através dos missionários, o que se deu não por uma imposição, primeiramente (ainda que não deixassem de haver conflitos), do uso da força da religião cristã sobre os povos do Reino do Congo, mas por uma negociação e apropriação simbólica de usos e símbolos cristãos que seriam capazes de promover, segundo a mentalidade autóctone, uma maior força vital e política em suas relações interpessoais e interétnicas na África Central. Interessante notar que os próprios missionários passaram a ser tratados como *ngangas*, feiticeiros responsáveis pela integração médico-religiosa entre o mundo físico e espiritual. No Novo Dicionário Banto do Brasil, escrito por Nei Lopes²⁹, a definição de “inganga”, do quimbundo *nganga*, é Padre.

²⁵ FROMONT, Cécile. *The Art of Conversion. Christian visual culture in the Kingdom of Kongo* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

²⁶ Numa analogia eurocentrada, manicongos seriam como reis que desempenhavam papel na administração política, militar e religiosa do reino. Mais do que isso, eram líderes espirituais, governando com base em suas ligações com as divindades e crenças religiosas dos povos Congo, reverenciados como representantes divinos na terra e chefes de um complexo de clãs.

²⁷ OLIVEIRA, Ingrid Silva de. *Cristandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII*. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, v. 26, 2011, p. 3.

²⁸ Idem. *O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII. A construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi*. 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2011.

²⁹ LOPES, Nei. *Novo Dicionário banto do Brasil*. 2ª ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2012. p. 135.

A adoção de aspectos da religiosidade cristã não apagou as formas de religiosidades autóctones, de acordo com um princípio ontológico fundamental entre os bakongo³⁰: a “extroversão”³¹, qual seja, a adoção de novas forças vitais representadas por aquela nova prática religiosa, e a assimilação simbólica entre suas cosmovisões e os significantes cristãos. O conceito de sincretismo como fusão de diferentes cultos, símbolos ou práticas religiosas, não se apresenta como suficiente para abarcar a complexidade da religiosidade congo-angola no Brasil. Propõe-se aqui pensar na africanização dos santos católicos através de um princípio ontológico agregador, o *mooyo*, na contramão do princípio de sincretismo ou de resistência de africanismos camuflados por práticas cristãs. Ou seja, a habilidade “sincrética” dos bantos é algo muito mais “africano” do que fruto da colonização. Portanto, esta dissertação esbarra também na investigação do que significa o culto negro-africano aos santos católicos.

Para tanto, aprofundamos os estudos sobre os cultos de aflição ou fruição³², práticas de origem bakongo ligadas aos gênios tutelares que incorporam aldeias ou agrupamentos políticos e familiares diversos, assim como também se manifestam individualmente dentro de uma única linhagem. Esses cultos nada perdem em termos de complexidade a seus pares da África Ocidental os quais se atribui a origem do *candomblé nagô*³³. Levando em conta a superioridade numérica da presença centro-africana no Brasil, não como fator determinante, mas confluyente, é possível pensar que os bantos também contribuíram para a formação do *candomblé nagô*, assim como os jeje o fizeram³⁴.

Este trabalho se orienta a partir da formação do *candomblé* no Sudeste no século XX e XXI. Em Minas Gerais, onde larga historiografia atribui ser originário dos *calundus*, cultos terapêuticos aparentados do *quilundu* dos *kimbundu*³⁵, em São Paulo, que teria recebido uma intensa migração dos *candomblés* da Bahia, absorvendo e reconstruindo, a partir da *macumba*

³⁰ Os "bakongo" são um grupo étnico do complexo etnolinguístico banto, talvez o maior e mais diversificado da África subsaariana e que tenha exercido maior influência na diáspora africana central. São encontrados na região da África Central, abrangendo territórios em Angola, República Democrática do Congo e Gabão.

³¹ FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Sahel: a outra costa da África*. Curso organizado pela Casa das Áfricas e apresentado no departamento de História da USP, setembro de 2004. Disponível em <https://www.dailymotion.com/video/xg3w3v>. Acesso em 25 de Julho de 2023.

³² SLENES, Robert. *Africanos centrais*. Dicionário da Escravidão e liberdade: 50 textos críticos. SCHWARTZ, Lilia Moritz.; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1a ed., 2018.

³³ MACGAFFEY, Wyatt. *Dialogues of the Deaf: Europeans on the Atlantic Coast of Africa*. IN: SCHWARTZ, Stuart. *Implicits Understanding – Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in the Early Modern Era*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994. Mintz, Sidney;

³⁴ SLENES, Robert W. 2018. *op. cit.*

³⁵ Idem. Os "kimbundu" são um grupo étnico do complexo etnolinguístico banto, originário de Angola, e também nomeia uma das línguas faladas ritualisticamente no Brasil e que é considerada uma das línguas nacionais de Angola.

paulista, o candomblé baiano. O Rio de Janeiro, a partir do omolocô,³⁶ que também passou a absorver a influência do candomblé baiano e o Espírito Santo, cuja cabula³⁷ tem papel central no desenvolvimento do candomblé na região. A amostragem vem da observação de cerimônias públicas e privadas de uma das casas de candomblé que aqui serão citadas, além de entrevistas de História Oral com lideranças de quatro casas, cada uma representando um estado do Sudeste. São as fontes orais deste trabalho:

Mãe Celina de Xangô, terreiro Inzo Nganga Dia Nzazi, Rio de Janeiro - RJ.
Babalorixá Muxialá, terreiro Ibece Ala Ketu Ajagunã Íbì Àlà, São Paulo - SP
Babalorixá Paulo de Odé, terreiro Ilê Àṣẹ̀ Igbó Ọḍẹ̀ Lórun, Guarapari - ES
Pai Binha de Oxum, terreiro Ilê Axé Omin Inã Opará Oju Aganju, São João del Rei - MG

As entrevistas foram feitas no formato online, com exceção do entrevistado Pai Binha, devido às condições limitantes implicadas pela Pandemia da Covid-19. Seguiu-se a metodologia qualitativa de História Oral, especificamente a História de Vida contextualizada, tomando como ponto nodal o momento da iniciação dos sacerdotes nos devidos terreiros de candomblé e a virada de chave com a mudança identitária e ritualística de nação. A coleta se fez em cerca de duas horas de entrevista em média para cada sacerdote. Meu lugar como fonte pela vivência de meu próprio terreiro de candomblé também foi significativo, me possibilitou alcançar um lugar de diálogo de iniciado para iniciado, além da minha participação em pelo menos uma situação ritualística em cada um dos terreiros.

A intensa migração dos candomblés angola para os candomblés nagô-ketu é objeto de análise como suposto resultado da criação de uma “nagocracia”³⁸ no Brasil, conceito trazido por Prandi, que demonstra a popularidade alcançada pelo candomblé de nação nagô-ketu na década de 1970³⁹.

³⁶ O omolocô é uma religião derivada das matrizes religiosas banto, mais próximo do candomblé angola, e que reúne uma ritualística e liturgia nagô, além da crença nos santos católicos.

³⁷ A cabula é um culto que reúne elementos malês, bantos e espíritas. Tem seus primeiros registros no final do século XIX, na Bahia, e é considerada por alguns estudiosos como um dos cultos que deram origem à umbanda.

³⁸ PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991

³⁹ Ibid., p. 101.

Por fim, este trabalho é norteado pela análise do Cosmograma Bakongo e conceitos adjacentes com base em seus primeiros estudos registrados pelo intelectual congolês Fu Kiau. A “volta à África” se faz presente tanto na análise dos processos de reafricanização dos candomblés, contemporâneos ou não, bem como da busca por demonstrar a presença das cosmovisões centro-africanas nos candomblés nagô-ketu e quais as consequências disto para a historiografia desta religiosidade afrobrasileira.

O processo de observação da cultura material, imaterial e da prática de manifestações culturais e religiosas afro brasileiras, tais como congado, umbanda e jongo, e a observação empírica enquanto iniciada em terreiro de candomblé nagô-ketu, levou-me a pensar no tema da transculturação, qual seja, a superação de fronteiras étnicas antigas e a formação de novas identidades, por sua vez, transatlânticas. São as nações diaspóricas que veremos adiante.

A transculturação é um conceito emprestado da antropologia, cunhado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz no contexto das Américas e a colonização europeia, para se referir ao processo de impacto, intercâmbio cultural e mescla de elementos de diferentes culturas ocorridos no momento em que grupos étnicos se encontram. Essa interação cultural resulta em transformações mútuas nas identidades culturais envolvidas. Através do processo de transculturação, as culturas em contato influenciam umas à outras e, juntas, se fundem em novas formas culturais⁴⁰. Implica, portanto, em um diálogo no qual elementos culturais são trocados, reinterpretados, ressignificados e assimilados, gerando uma síntese cultural que reflete as influências mútuas. É o caso das práticas religiosas em diáspora.

Dessa maneira, seria improvável a manutenção do discurso de pureza africana que fundamenta a nagocracia, fundamenta a hierarquização entre o que é mais ou menos africano nas manifestações religiosas afro-brasileiras, bem como fundamenta os movimentos de reafricanização dos terreiros. A construção dessas novas identidades diaspóricas é, ao contrário, uma possibilidade de compreender as dinâmicas que os africanos e seus descendentes, uma vez escravizados e na agência histórica de seus processos, tramaram em redes de sociabilidades, em movimentos de constante negociação com o poder vigente.

Nas palavras de Maria Cristina Wissenbach (1988)⁴¹:

A escravidão, enquanto regime extremamente opressivo, impôs aos escravos uma reorganização dos laços comunitários dos valores que

⁴⁰ ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1987.

⁴¹ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Arranjos da sobrevivência escrava na cidade de São Paulo do século XIX. *Revista de História*, n. 119, p. 101-113, 1988, p. 113.

regiam seus relacionamentos e solidariedades, e uma improvisação contínua do sobreviver, mediante arranjos multivariados.

Tais identidades novas advindas de “arranjos multivariados” possuem, através de um olhar atento aos símbolos e ritos, um substrato comum: uma árvore de longas raízes que aqui se ramificaram em práticas com aspectos substantivamente similares e próprios. Essa “improvisação contínua do sobreviver” gerou arranjos, no âmbito religioso, que fogem às ideias de pureza e impermeabilidade, e não são sequer compatíveis com estas.

Capítulo 1

Kalunga: O espelho repartido ou as águas transbordadas

Kalunga é um termo de origem banto que possui significados importantes nas tradições culturais e religiosas africanas e afro-brasileiras. Segundo Fu Kiau⁴², especialista em cultura e religião Kongo⁴³, Kalunga se refere a "mar" ou "oceano", mas vai além disso, englobando uma compreensão mais profunda da existência e da conexão entre o mundo material e o mundo espiritual. Nas palavras de Makota⁴⁴ Valdina, sacerdotisa do terreiro Tanuri Junsara de Salvador, Bahia, sobre seu contato com a obra de Fu Kiau:

Quando se pergunta o que é a terra, o que é esse planeta Terra, ele diz: futu dia n’kisi diakânga Kalunga mu diambu dia moyo, quer dizer, “pacote de essências curativas — eu não diria remédio porque hoje a noção de remédio é tão negativa, dado que se toma remédio para uma coisa e causa-se outra doença — selada, codificada, amarrada por Kalunga com intenção de vida”. Depois, quando ele diz que a língua era a base de tudo. O começo das coisas. Por isso que a grande violência foi ter tirado dos africanos o direito de falar a sua língua, a qual resgatamos, de certo modo, no Candomblé, ainda que de modo fragmentado.⁴⁵

Para Fu Kiau, Kalunga é um conceito central na cosmovisão Kongo e representa um elemento vital da espiritualidade africana. Ele descreve Kalunga como o local de onde as almas dos ancestrais vêm e para onde retornam após a morte. Esse "oceano espiritual" é considerado uma fonte de vida e sabedoria, onde as energias vitais circulam, e representa uma conexão essencial entre as gerações passadas, presentes e futuras.

⁴² FU-KIAU. Bunseki. A cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência. in SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2019.

⁴³ Escreve-se aqui “Kongo” e não “congo” por se tratar mais do que a territorialidade étnica ou a nação diaspórica, mas um grupo étnico específico tratado por Fu Kiau.

⁴⁴ Makota é termo de origem banto que significa um cargo de poder e liderança para a mulher dentro do candomblé angola.

⁴⁵ VALDINA, Makota. in SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.-São Paulo, USP, 2019. p. 231.

O mundo, [na], tornou-se uma realidade física pairando em kalunga (água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. Kalunga, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. Kalunga tornou-se também a ideia de imensidão [sêsele/wayawa] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [n'kingu-nzâmbi] o princípio deus-da-mudança, a força que continuamente gera. Porque kalunga era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois.⁴⁶

A ideia de Kalunga como um "oceano espiritual" reflete a visão de que tudo está conectado em um ciclo contínuo de vida, morte e renascimento. Ele incorpora a noção de que os ancestrais têm um papel ativo e presente na vida das pessoas, fornecendo orientação espiritual e proteção.

Para as comunidades que mantêm as tradições de matrizes Bantu-Kongo, e outras culturas banto, o conceito de Kalunga é profundamente enraizado em suas práticas religiosas e rituais. Ele representa uma conexão espiritual com os antepassados e com as forças da natureza, além de transmitir valores e sabedorias que são passados de geração em geração. É importante observar que as crenças e práticas relacionadas à Kalunga podem variar entre diferentes comunidades e tradições culturais, mas, em geral, esse conceito representa uma parte essencial da cosmovisão africana e da espiritualidade das culturas banto no Brasil.

Utilizamos o paradigma de Kalunga, que será essencial para a compreensão do objeto de estudo deste trabalho, o qual iremos nos atentar mais adiante, como uma visão decolonial sem a qual o trabalho do historiador da diáspora centro-africana carece de ponto de ignição. “Kalunga nkoko unene, lungila meso, k’ulungila ntambi ko (Kalunga é um grande rio que se pode percorrer com os olhos, mas não com as pernas)⁴⁷, nos dá a perspectiva de um atravessamento histórico-social diferenciado e sensibilizado na tentativa de recuperar historicamente a agência de sujeitos fragmentados pelo processo da escravidão. Quando se pretende olhar para a outra costa do Atlântico, através dos olhos daqueles remanescentes de sua matriz, realizamos uma travessia epistemológica onde o fato é narrado e observado no hoje para que possamos traduzi-lo do ontem. Nesse imenso oceano epistêmico e dialógico, procuramos alcançar a minuciosidade histórica através do olhar sobre os sujeitos que a construíram em seu próprio entendimento, ainda que navegando no campo das

⁴⁶ SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2019

⁴⁷ Fórmula de adivinhação metafórica usada entre os povos Bampanga do Congo. Cf. LIENHARD, 1998, p. 46. Apud. GALANTE, Rafael B. Da cupópia da cuíca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX). 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

reminiscências. Segundo Monteiro em sua pesquisa sobre os bakongos, “O negro-africano vive numa floresta de símbolos, já que todo o existente participa vitalmente e pode ser activo ou passivo na inter-acção vital.”⁴⁸

O que conhecemos como cultura e religiosidade afro-brasileira é a ramificação de diversas práticas culturais e ritualísticas africanas, principalmente advindas de complexos étnicos da África Central (Congo, Angola, Moçambique) e Ocidental (Nigéria, Benim, Guiné). Como um caleidoscópio que se forma através de um grande espelho que a escravidão partiu em pedaços, a “África” se faz presente através da diáspora de norte a sul do Brasil assumindo diversas formas e ressignificações, se consolidando de forma transversal. A mitologia e a religião dos orixás, voduns⁴⁹, nkisis, caboclos e encantados⁵⁰, por exemplo, são algumas das vertentes mais expressivas dessa ramificação. Porém, não são as únicas. A presença do catolicismo negro⁵¹ expresso nas festas de reinado e reisado, na umbanda, na macumba, no omolocô, e mesmo em alguns candomblés, coloca em debate o entendimento sobre sincretismo, que pode sair do âmbito da comparação estruturalista entre santos e orixás, e passar a se pensar a ressignificação negra dessas práticas e formas culturais brancas.

O maior contingente de escravizados africanos traficados para o Brasil pertencia ao grupo etnolinguístico banto que compartilhava, além da proximidade linguística entre línguas kikongo, kimbundu ou umbundu, organizações sócio-políticas, familiares, ritualísticas e princípios cosmológicos de bem estar coletivo. Uma vez nas senzalas brasileiras, os africanos centrais consolidaram uma série de afinidades diaspóricas como *malungus*, “companheiros de travessia”⁵², (vocábulo de origem kimbundu e umbundu), e permaneciam identificados de acordo com seus portos de origem. Sua coesão se deve, além da língua, a um substrato cultural comum que veio a se ramificar como uma teia em diversas formas de se relacionar com o mundo. Extraídos de seu corpo social e forçados a compor novas sociabilidades, produziram, assim, movimentos religiosos flexíveis em criar e reinterpretar símbolos e significados estrangeiros.

⁴⁸ MONTEIRO, Guilherme. A Origem e o povoamento dos Bakongo em Angola: Reflexão histórica sobre os Bakongo da Província do Zaire entre os séculos XIII-XVI. Editora All Print. 2011. p. 34.

⁴⁹ Os voduns são divindades cultuadas nas religiões tradicionais de diversos grupos étnicos de Benim, Togo e Gana, considerados intermediários entre os seres humanos e o poder supremo. Assim como os orixás, são associados a aspectos específicos da natureza e reverenciados como ancestrais que influenciam na vida individual e nos rituais comunitários.

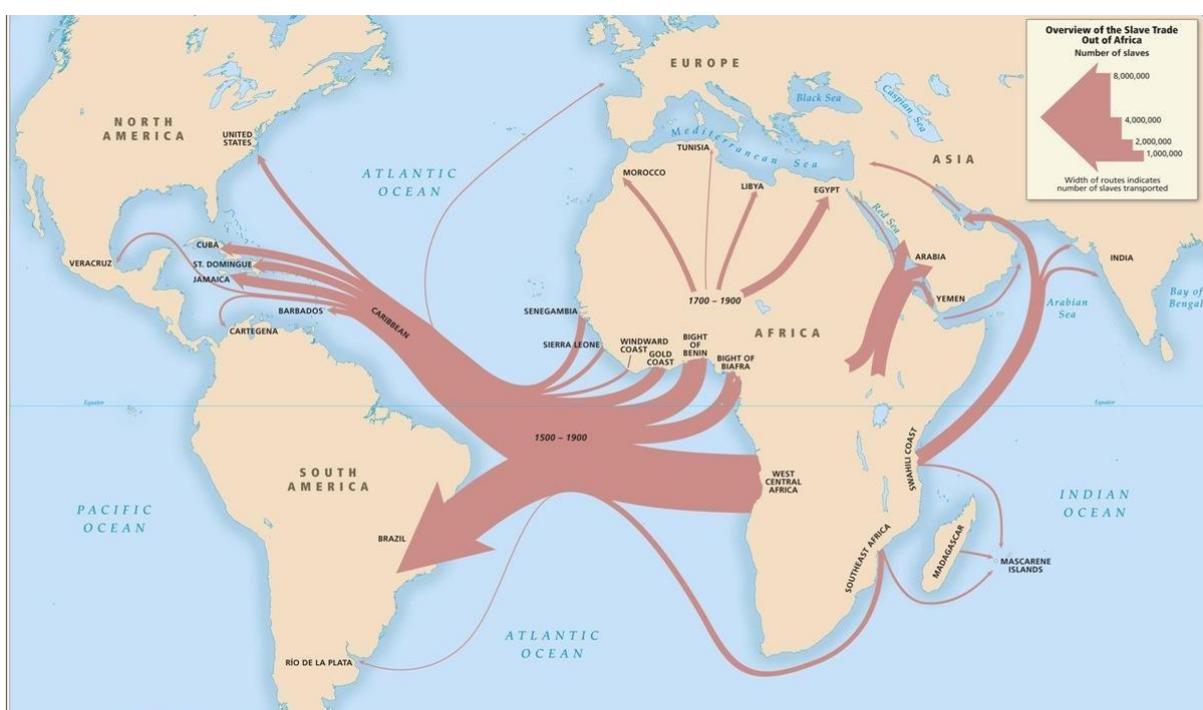
⁵⁰ Caboclos e encantados são espíritos que possuem forte ligação com aspectos da natureza e surgem do cruzamento de matrizes religiosas banto e indígenas.

⁵¹ SOUZA, Marina de Mello. 2002. op. cit.

⁵² Slenes, Robert W. “Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. Revista USP, São Paulo. v. 12, 48-67, 1992.

Entre o século XVI até 1850, do período colonial ao imperial, o Brasil foi o maior importador de escravizados das Américas. Através dos números da Trans-Atlantic Slave Trade Database (2006, atualizado em 2012)⁵³, Luiz Felipe de Alencastro nos apresenta a seguinte cifra de escravizados:

Basicamente, os africanos chegados ao Brasil vieram de duas áreas principais. A primeira formada pela baía de Benim e pelo golfo de Biafra, origem de 999.600 indivíduos desembarcados, e a segunda, situada no Centro-Oeste africano, e sobretudo em Angola, de onde saíram 3,656 milhões de indivíduos (75% do total dos desembarques).



Mapa 1: “Visão geral do comércio de escravos para fora da África, 1500-1900”. Fonte: Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD)

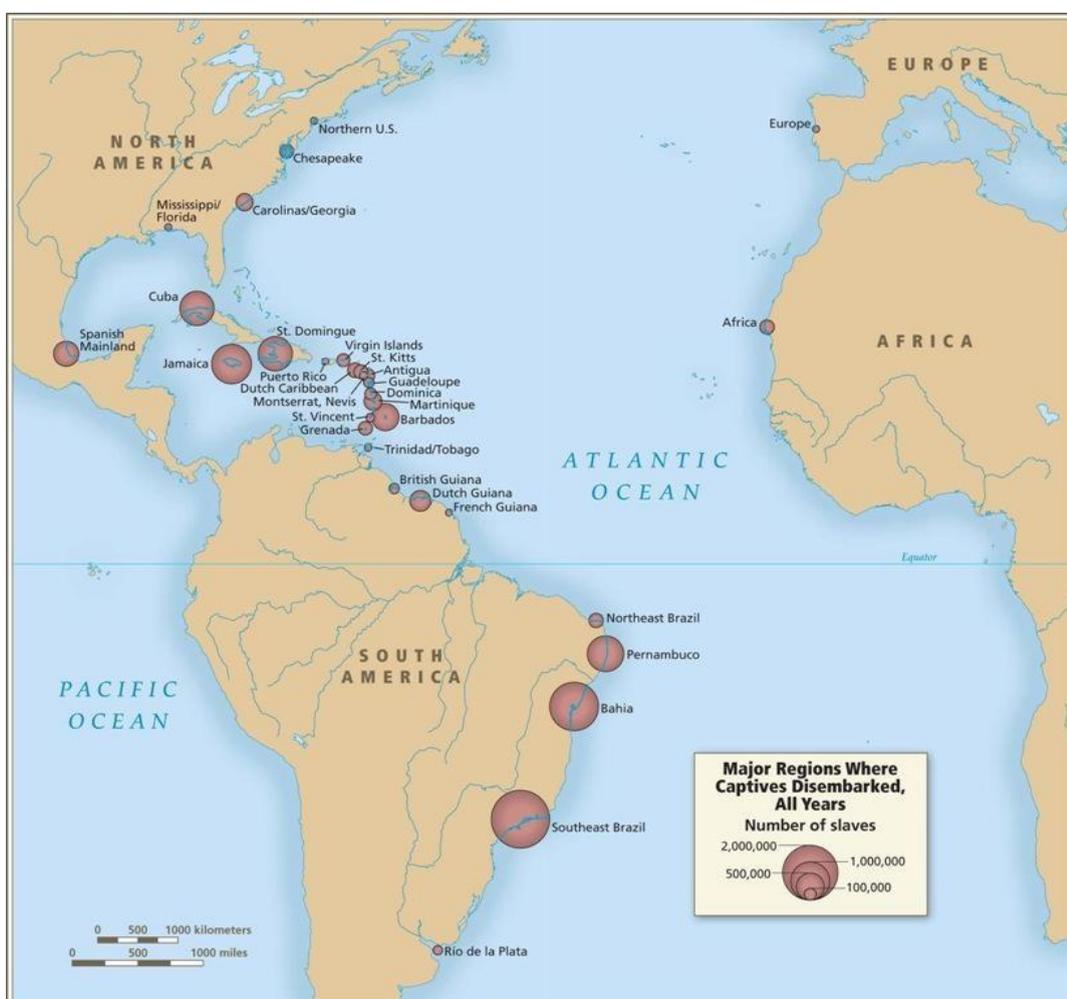
Verifica-se, através dos dados da TSTD, e segundo Robert Slenes, que “aproximadamente 51% dos 10,5 milhões de africanos escravizados que chegaram vivos às Américas entre 1501 e o fim do tráfico em 1866 eram da África Central: 47% da parte ocidental dessa região e 4% da parte oriental.”⁵⁴. Os africanos centrais formaram, entre 1811 e

⁵³ A criação da Trans-Atlantic Slave Trade Database foi uma iniciativa de pesquisadores da Emory University, da Universidade da Califórnia em Irvine e da Universidade do Estado de Michigan. Foi organizada especialmente por David Eltis e David Richardson, contando com a colaboração de brasileiros como Manolo Florentino e Daniel Domingues. Cf. DE ALENCASTRO, Luiz Felipe. África, números do tráfico atlântico. Lilia Moritz. Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), Dicionário da Escravidão e Liberdade (São Paulo: Companhia das Letras, 2018), p. 61, 2018.

⁵⁴ SLENES, Robert W. Africanos Centrais. 2018. op. cit.

1856, 93% dos desembarcados entre o Sudeste e o Sul do Brasil. “Levam-se em conta em tais cifras os cativos da África Ocidental desembarcados no Nordeste e transportados para o Sudeste-Sul por cabotagem.”⁵⁵

Esses dados indicam a grande diversidade de africanos que os africanos centrais podiam encontrar nas senzalas. O peso populacional dos demais habitantes do Novo Mundo - escravos e libertos “crioulos” (os nascidos na América), indígenas, europeus e mestiços de diversos tipos - também variava muito. Novamente, o Sudeste brasileiro no século XIX é um caso *sui generis*; área em geral relativamente pouco povoada até o final do século XVIII, recebeu um afluxo bem maior de cativos centro-africanos com o desvio do comércio de gente após a revolução escrava em São Domingos na década de 1790 e a abolição do tráfico para o Caribe britânico (1808) [...] Nas plantations entre 1811 e 1850, comumente quatro quintos dos homens e dois terços das mulheres, acima de quinze anos, haviam nascido na África, mormente na África Central.⁵⁶



Mapa 2: “Principais regiões onde os cativos desembarcaram”. Fonte: Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD)

⁵⁵ Ibid., p. 65.

⁵⁶ Ibid.

Sabe-se que o Brasil viveu três séculos de escravidão que não foram iguais. Houve mudanças demográficas e culturais a depender do período de tempo e do espaço, além das dinâmicas do tráfico. No final do século XVI há uma transformação demográfica africana nas montagens de engenhos pernambucanos que tiveram, em sua maioria, a presença de africanos ocidentais (da Alta-Guiné), mas receberam uma rápida entrada de africanos centrais. Do mesmo modo, africanos ocidentais foram maioria nas mineradoras em Minas Gerais nas décadas de 1710 a 1730, especialmente os chamados “negros-minas”⁵⁷, advindos da Costa da Mina. Em 1720 se comia acarajé em Ouro Preto⁵⁸. A partir de 1760 é que há uma chegada maior de africanos centrais na região. Parés⁵⁹ também indica a grande presença de africanos centrais na Bahia, especialmente no sertão baiano, no século XVIII. A entrada maior de africanos ocidentais no Brasil, ultrapassando a de africanos centrais, ocorreu no último século de escravidão.

No entanto, é inegável a presença massiva de africanos centrais, especialmente no Sudeste, e improvável não compreender nisto uma maior espacialidade temporal de influência cultural das senzalas às cidades escravistas.

Este trabalho entende que as diversas manifestações de religiosidades de matriz africana como os candomblés, as congadas, o candombe, a macumba, o jarê, os jongs e caxambus, os maracatus e as umbandas, por exemplo, guardam semelhanças entre si, e são fruto, em grande parte, dessa gramática cultural advinda da África Centro-Occidental, ou como aqui determinamos nomear, África Central (que abarca também a região oriental, como o tráfico em Moçambique). O substrato cultural que aqui se refere para tratar das cosmovisões no candomblé advém de populações congo-angola (ngola).

O que chamamos de povos banto, os africanos centrais, são etnias que descendem de migrações intensas e milenares entre Camarões e Zaire que se espalharam absorvendo os povos nativos pelo caminho. Atribui-se o sucesso de conquista territorial ao domínio do ferro, mas este trabalho também compartilha da visão de permeabilidade banto que os favorecia no contato e sociabilidade com os autóctones em sua longa migração. Não à toa, eram chamados de “devoradores de deuses”, pois onde passavam, absorviam e incorporavam as crenças locais que acreditavam crescer à força vital de sua comunidade.⁶⁰

⁵⁷ Ver MAIA, Moacir R. C. De reino traficante a povo traficado: a diáspora dos courás do Golfo do Benim para as minas de ouro da América Portuguesa. 2013. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Historia Social)-Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

⁵⁸ GALANTE, Rafael B. Curso: História social das culturas da diáspora centro-africana no Brasil (Módulo I). Mukanda Cultural, 2020.

⁵⁹ PARÉS, L. N. 2007. op. cit.

⁶⁰ MONTEIRO, Guilherme. 2011. op. cit., p. 34.

As migrações Bantu para o actual território de Angola estenderam-se ao longo de 1400 anos, desde cerca do séc. VI até ao séc. XIX. A classificação de “Bantu” é uma classificação linguística e não política; assim, por “povos Bantu” entendemos os diferentes povos que se espalharam na África Central e Austral (em que se inclui Angola), cuja língua tinha a mesma origem comum da cultura Nok do Nordeste dos Camarões e Sudoeste da Nigéria.

Os africanos bantos no Brasil tiveram que lidar com uma diversidade imensa de etnias e condições adversas e não deixaram de fazer uso de seu rico recurso cultural, pois eram falantes de línguas bantos e puderam se interconectar de maneira ímpar formando cadeias de sociabilidades que deram origem a irmandades e congregações religiosas, quilombos e terreiros. Segundo Slenes:

Além desse parentesco linguístico, a África Centro-Occidental é reconhecida na bibliografia especializada como uma área cultural *uma*: uma região em que as diversidades culturais refletiam adaptações criativas às contingências históricas, a partir dos mesmos princípios cosmológicos e visões do bem social. [...] Estima-se que 72% das pessoas traficadas após 1830 falavam dialetos de kikongo, kimbundu ou umbundo.⁶¹

Além disso, muitos africanos centrais, especialmente de Angola, mas também do Congo, chegaram ao Brasil trazendo familiaridade com os santos católicos, o que foge ao senso comum, reproduzido nas escolas e até academicamente, da ideia de que sincretismo religioso agiu apenas como forma de resistência e estratégia adotada pelos africanos escravizados, obrigados a adotar o catolicismo no Brasil para preservar suas crenças e práticas culturais sob a opressão da escravidão, numa relação dissimulada com os santos. É a clássica frase “cultuavam os santos para esconder os orixás” muito difundida no senso comum, por vezes até entre os movimentos negros e acadêmicos. O catolicismo seria simplesmente uma imposição que, para reagir a ela, os escravizados camuflavam suas verdadeiras divindades pela casca dos santos católicos. Obviamente a cristianização fez parte do violento processo de escravidão, mas as relações sincréticas tendem a ser mais complexas. Muitos historiadores no âmbito da licenciatura trabalham com essa perspectiva de resistência que, ao meu ver, trata-se mais de um olhar que não confere agência aos próprios sujeitos e os coloca determinantemente no papel de vítimas, não de verdadeiramente estratégicos, uma vez que é completamente possível que estivessem cultuando suas divindades e os santos, só que estes africanizados. As discussões sobre o sincretismo, que avançaram muito nas últimas décadas, ainda não encontraram os livros didáticos e o sistema educacional de História.

⁶¹ SLENES, Robert W. Africanos Centrais. 2018. op. cit., p. 65 - 66.

Eis uma questão do Enem de 2016 para servir de exemplo: O sincretismo religioso no Brasil colônia foi uma estratégia utilizada pelos negros escravizados para: “1. *compreender o papel do sagrado para a cultura europeia.* 2. *garantir a aceitação pelas comunidades dos convertidos.* 3. *preservar as crenças e a sua relação com o sagrado.* 4. *integrar as distintas culturas no Novo Mundo.* 5. *possibilitar a adoração de santos católicos.*”

E o comentário da questão, cuja resposta é a número 3, feito pela página “Gabarito Enem Descomplica”, diz “O sincretismo religioso foi a forma encontrada dos escravos não perderem o costume de louvar seus deuses sem praticar seus cultos que eram proibidos pelos senhores, assim, a história e a cultura de sua terra natal eram preservadas mesmo em situações repressivas como a escravidão.”⁶²

No texto da historiadora Adriana Ribeiro na página “Politize!”, ela reproduz o mesmo pensamento de que o sincretismo “ao incorporar elementos das religiões impostas pelos colonizadores, as populações nativas puderam preservar suas crenças e práticas religiosas tradicionais, muitas vezes de forma camuflada sob a aparência da religião cristã.”⁶³ Se, por sua vez, as discussões modernas sobre o sincretismo não estão alcançando o ambiente didático de História, entendemos que há um hiato entre os diálogos acadêmicos e escolares que precisa ser sanado.

Como o tema do sincretismo e a presença dos santos católicos no candomblé é um paradigma para os ideais de pureza, hierarquização e reafricanização, trabalharemos com aprofundamento no capítulo dois quando tratarmos da permeabilidade banto, ou o Mooyo.

1.1 - Dos que vieram antes: um rápido olhar sobre o percurso teórico e metodológico

A produção bibliográfica sobre o candomblé data do começo do século XX e pode-se considerar seu principal expoente, o médico eugenista Raimundo Nina Rodrigues. Suas obras, como “Os Africanos no Brasil”⁶⁴ e “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”⁶⁵, são marcos nos estudos das religiões afro-brasileiras e na antropologia brasileira. Nina Rodrigues buscou analisar o negro no Brasil através de uma perspectiva científica-médica, e suas teorias

⁶² Disponível em:

<https://descomplica.com.br/gabarito-enem/questoes/2016-segunda-aplicacao/primeiro-dia/conviccoes-religiosas-dos-escravos-eram-entretanto-colocadas-duras-provas-quando-de-sua-chegada/>. Acesso em 25 de Julho de 2023.

⁶³ RIBEIRO, Adriana. Sincretismo religioso: a intersecção de culturas e crenças. Disponível em: <https://www.politize.com.br/sincretismo-religioso/>. Acesso em 29 de Julho de 2023.

⁶⁴ RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. 2010.

⁶⁵ Idem. 1935. op. cit.

carregavam influências do pensamento eurocêntrico e evolucionista da época. Sua abordagem, embora criticada por suas premissas etnocêntricas e racistas, teve um impacto significativo nos estudos iniciais do candomblé e influenciou muitos pesquisadores posteriores.

A partir da década de 1930, destacam-se outros nomes que levaram as religiões afro-brasileiras para a academia: Arthur Ramos, Roger Bastide e Edison Carneiro. Eles olharam para as práticas religiosas congo-angola, como a macumba, a umbanda, e o candomblé angola, como inferiores, degeneradas, menos complexas. Ruth Landes se deteve ao estudo do matriarcado no candomblé por um olhar nagô, enquanto Pierre Verger, com suas viagens à Nigéria, passou a alimentar o mercado de conhecimento religioso trazendo as interconexões dos candomblés com o território africano através de suas obras, mais uma vez sobre o prisma nagô. Reginaldo Prandi, outro expoente quando o tema é candomblé, criou uma série de obras didáticas sobre o universo dos orixás. A produção sobre o candomblé nagô no Brasil é maciça e sólida até hoje, contando com inúmeras pesquisadoras e pesquisadores. Pontua-se aqui sobre a ausência ou minoridade de mulheres tratadas como expoentes nos estudos de candomblé no Brasil; o objetivo deste destaque da “historiografia oficial” sobre os candomblés nagôs é também uma crítica ao hiato de outros nomes que possam ter sido invisibilizados no processo, embora não seja este o objeto deste estudo e esse fato careça de maior aprofundamento em novas pesquisas.

Das produções mais recentes sobre o assunto, Luis Nicolau Parés⁶⁶ analisa o nagoentrismo como apagamento da contribuição dos jeje na formação do candomblé baiano, mas ainda mantém o foco no substrato cultural sudanês. Ele inaugura o conceito de nagoização por este viés quando trata da maior visibilidade iorubá das congregações religiosas. É J. Lorand Matory, em “Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950”, que nos oferece um panorama sobre as raízes do próprio nagoentrismo.⁶⁷ Nei Lopes é um dos primeiros a conferir historicidade à nação banto como principal formadora do que chamamos de cultura afro-brasileira⁶⁸. Dos poucos estudos sobre o candomblé angola em relação ao nagô, destaco a pesquisa “Candomblé - Agora é Angola”, dissertação de mestrado de Ivete Miranda Previtalli. Na obra, através da análise da disposição espacial dos terreiros, da constituição das famílias de santo e da Lavagem da Catedral Metropolitana de Campinas, a autora vai revelando a matriz banto do culto.

⁶⁶ PARÉS, L. N. 2007. op. cit.

⁶⁷ MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. Horizontes antropológicos, v. 4, p. 263-292, 1998.

⁶⁸ LOPES, Nei. 2021. op. cit.

Sobre o percurso que iremos seguir, Bernardo Maria de Canneattim escreveu em sua “*Collecção de Obsevações Gramaticaes sobre a Lingua Bunda ou Angolense*” (1805)⁶⁹ que os escravizados das nações “milúá” (do Império Lunda) aprendem a língua bunda (kimbundu) com mais facilidade do que qualquer outra língua, sinal de uma correlação profunda que estas línguas têm entre si. Mas, somente em 1860, descobriu-se a extensão da família linguística presente na África Central que passou a ser chamada “banto”. Thornton⁷⁰ afirma que, apesar da grande variedade linguística da África Ocidental e Central, muitas línguas detinham limites linguísticos flexíveis e confusos, ou seja, eram aparentadas. Com base na linguagem, os escravizados que abasteciam o tráfico atlântico poderiam ser divididos em três zonas culturais: a Alta Guiné, a Baixa Guiné e a Costa de Angola.

Através de análises de inventários de Rugendas (1821 a 1825) e estudos de Adrien Balbi⁷¹ (1826), novas pesquisas esclareceram, para além da descoberta europeia e registro dos grandes grupos etnolinguísticos, como se deu o entendimento entre diversas etnias centro-africanas no processo diaspórico, desde os portos de desembarque na costa africana até pisarem no Brasil.

Robert Slenes⁷² nos conta que estes entendimentos não dizem respeito apenas ao falar, mas também às trocas simbólicas e cosmológicas facilitadas pelo substrato linguístico comum. Kalunga, por exemplo, palavra que está presente com diversos sentidos no vocabulário brasileiro, nomeando as bonecas sacralizadas dos candomblés e maracatus de Pernambuco, possui um significado amplo e central para se compreender as mitologias religiosas americanas ligadas, especialmente, ao eixo das águas e da natureza em geral, e a divindades (ou espíritos) como Iemanjá, Mãe D’água, Nossa Senhora do Rosário, Janaína, Oxum, Mãe do Ouro.

Fu-Kiau e o Cosmograma Bakongo⁷³ é quem nos permite entender a lógica de apreensão do mundo, bem como a gramática cultural advinda da África Central. Este trabalho caminha também através dos estudos de Robert Slenes sobre estratégias de formação de identidades coletivas enquanto ferramenta para a compreensão da diáspora transatlântica, bem como sobre as matrizes socioculturais brasileiras, a partir de regiões específicas.

⁶⁹ DE CANNECATTIM, Bernardo Maria. *Collecção de obsevações grammaticaes sobre a lingua bunda: ou angolense*. Impressão regia, 1805.

⁷⁰ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus: Elsevier, 2000

⁷¹ BALBI, Adrien. *Atlas ethnographique du globe: ou classification des peuples anciens de modernes d’après leurs langues*. Paris: Chez Rey et Gravier, 1826.

⁷² SLENES, Robert W. 1992. *op. cit.*

⁷³ FU-KIAU. Bunseki. Moyo. Kinshasa, v.9, 1969.

Sobre o catolicismo negro, Alexandre Marcussi e Marina de Mello e Souza são expoentes em conferir historicidade aos processos de reinterpretação de significantes católicos para modelos africanos de práxis nos cultos “sincréticos”; o primeiro oferece uma rica análise dos calundus, os quais a “história oficial” do candomblé atribuiu sua origem. Sobre os processos de formação do candomblé no Sudeste, destaco “Orixás da metrópole”⁷⁴ do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, o que nos leva a pensar na contribuição da antropologia para a compreensão de processos históricos nas dinâmicas dos terreiros.

A interdisciplinaridade com a antropologia desempenha um papel crucial na História Social, fornecendo abordagens, ferramentas conceituais e teóricas e metodologias que intensificam a compreensão das dinâmicas e práticas sociais e culturais presentes no processo histórico, bem como suas transformações ao longo do tempo, dentro de seus contextos culturais específicos, e as complexas relações entre indivíduos e grupos.

O uso da etnografia, da História Oral e da observação participante, onde aqui, praticante do candomblé de um dos terreiros analisados, também sou entendida como fonte, possibilitam acessar fontes históricas através do registro e análise das experiências e memórias de grupos e indivíduos reconhecendo sua agência, qual seja, suas ações e escolhas em meio às estruturas sociais em que estão inseridos na construção da sociedade como um todo.

Clifford Geertz argumenta em "A Interpretação das Culturas"⁷⁵ que a pesquisa antropológica pode fornecer *insights* importantes sobre as mentalidades e significados culturais presentes em diferentes contextos históricos. Peter Burke, historiador social, também traz em sua obra a importância da abordagem antropológica para compreender as culturas populares em diferentes períodos históricos em "Cultura Popular na Idade Moderna"⁷⁶. Ainda segundo Geertz:

Olhar as dimensões simbólicas da ação social - arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum - não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram [...] e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou.⁷⁷

⁷⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁷⁵ GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

⁷⁶ BURKE, Peter. Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800. Editora Companhia das Letras, 2010.

⁷⁷ Ibid., p. 41.

Mas nada disso seria possível sem uma virada de chave, uma mudança de paradigma dentro da historiografia a partir dos anos 1980. A partir desta década, passou a ser significativa a valorização aos novos estudos de História Social, especialmente voltados ao tema da escravidão, numa perspectiva até então nova, trazendo uma abordagem que centrasse na vida e experiências dos próprios escravizados, rompendo com correntes historiográficas que priorizavam o olhar dos senhores. Um olhar inclusivo para as vozes que eram mantidas em silêncio nas narrativas historiográficas versadas pelo dominador ou marginalizadas.

Se inicia então um foco para o cotidiano e as formas - para além das revoltas - de resistência, incluindo as resistências simbólicas, bem como estratégias de sobrevivência, negociações e sociabilidades.

Novas ferramentas documentais foram necessárias para essa nova abordagem, como o uso de documentos criminais, publicações de jornais, iconografia e História Oral. Sidney Chalhoub, João José Reis, Maria Odila Leite da Silva Dias se destacaram e influenciaram toda uma nova geração. Essa geração de historiadores estava em consonância com o cenário internacional, com autores como John K. Thornton e Jan Vansina, entre outros africanistas e estudiosos da diáspora transatlântica.

Importante salientar que essa mudança de paradigma também foi influenciada pelo Movimento Negro que, há décadas, lutava por um novo olhar sobre a História da África e dos Afrodescendentes no Brasil, com figuras expressivas como Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento.

Sidney Chalhoub, por exemplo, em sua obra "Cidade Febril"⁷⁸ mergulhou nas histórias e vivências de escravizados urbanos durante o surto de febre amarela no Rio de Janeiro do século XIX. Sua abordagem atenta às práticas de resistência e às formas de sociabilidade desses trabalhadores permitiu desvendar as complexidades das relações sociais em meio à opressão escravista. Por sua vez, João José Reis, em obras como "A Morte é uma Festa"⁷⁹, trouxe à luz as formas de resistência e contestação dos escravizados na Bahia do século XIX, analisando como a cultura de matriz africana e as tradições religiosas afro-brasileiras foram elementos-chave para a criação de identidades e estratégias de resistência no contexto da escravidão. Maria Odila L. S. Dias com "Anna Gertrudes de Jesus, mulher da terra (quotidiano e poder em São Paulo no século XIX)"⁸⁰ oferece um retrato detalhado da vida e

⁷⁸ CHALHOUB, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial. Companhia das Letras, 2018.

⁷⁹ REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁸⁰ DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Anna Gertrudes de Jesus, mulher da terra (quotidiano e poder em São Paulo no século XIX). 1982. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

das experiências de Anna Gertrudes, uma mulher escravizada ao longo do século XIX na cidade de São Paulo. Além de ser uma história individual de Anna Gertrudes, o estudo também é uma janela para a vida das pessoas escravizadas em São Paulo, permitindo ao leitor conhecer as dinâmicas sociais, as práticas culturais e as formas de resistência que marcaram o cotidiano dos cativos naquele contexto histórico.

Ao reconhecerem os escravizados como sujeitos históricos ativos e agentes de mudança, essas pesquisas ampliaram o conhecimento sobre a sociedade escravista, com a necessidade de revisitar o passado sob uma nova ótica, valorizando a pluralidade de vozes e de perspectivas históricas.

Essa tendência historiográfica continua a evoluir e influenciar os estudos atuais, estimulando a busca por uma história mais rica, complexa e sensível às experiências e lutas das comunidades historicamente marginalizadas. Também nos passos de uma história do cotidiano de personagens históricos através dos quais se pode obter uma visão amplificada do processo de escravidão, Maria Cristina Wissenbach e Martha Abreu são algumas das historiadoras que trouxeram a história oral e experiência de campo como uma importante ferramenta de pesquisa, sendo vetor de vozes marginalizadas e resgatando suas experiências e memórias.

Robert Slenes também se destacou no campo da História Social, contribuindo significativamente para a compreensão da História do Brasil, especialmente no que diz respeito ao período colonial e à escravidão. Com uma visão mais complexa e abrangente da escravidão, ele analisa não apenas os aspectos econômicos e institucionais, mas também as experiências cotidianas dos escravizados tratando das relações sociais e culturais estabelecidas entre senhores e escravos, bem como as formas de resistência e agência dos cativos.

Essa “nova” historiografia examina as dinâmicas sociais e as tensões presentes na sociedade escravista, fornecendo análises, por vezes detalhadas, da vida e das relações familiares dos escravizados. As metodologias são interdisciplinares, combinando fontes históricas, antropológicas e etnográficas para compreender as complexas dinâmicas sociais do passado. A antropóloga argentina Juana Elbein dos Santos⁸¹, discípula de Roger Bastide, “teorizou sobre uma necessidade metodológica de analisar o candomblé ‘desde dentro’, isto é, como ativo e iniciado, a fim de evitar qualquer deriva etnocêntrica.”⁸² Essa prática dialógica entre antropólogos, etnógrafos e as casas de candomblé é comum desde os inícios dos estudos

⁸¹ SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte. Ed. Vozes, Petrópolis-RJ, 1977, p. 18.

⁸² CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Pallas Editora, 2004, p. 30.

sobre a religião, no entanto é nova dentro da historiografia. São “dessas águas” que bebo, sendo iniciada e praticante, dispondo além da condição etnográfica, da condição de fonte.

Nesse bojo, a História Oral tem desempenhado um papel de extrema importância para a pesquisa histórica. Enquanto abordagem metodológica, a História Oral envolve a coleta de depoimentos e testemunhos de sujeitos históricos que viveram determinados eventos ou são remanescentes destes, e ainda os que experienciaram determinados períodos com o objetivo de resgatar narrativas através da memória. Envolve o resgate de vozes silenciadas, sub-representadas ou marginalizadas, que estão fora dos registros oficiais. Tal metodologia humaniza a leitura historiográfica aproximando os sujeitos históricos dos pesquisadores e do público, o que ajuda a construir uma compreensão mais empática e sensível da História. A História Oral também complementa as fontes escritas, muitas vezes preenchendo lacunas e revelando nuances que não estão presentes nos documentos materiais.

Uma de suas funções é também preservar a memória coletiva e a tradição oral de grupos nos quais a oralidade é o vetor principal da passagem do conhecimento histórico, como é o caso do candomblé. Ela estimula a exploração de novas abordagens e temáticas na pesquisa histórica, uma vez que novas histórias podem emergir dos depoimentos. Promove a interdisciplinaridade ao permitir o diálogo com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a sociologia e a psicologia. Essa abertura metodológica enriquece a análise histórica e possibilita uma compreensão mais ampla dos fenômenos sociais e culturais.

Alguns dos principais expoentes dessa abordagem são, além das citadas anteriormente, Alessandra Bitelli, Paul Thompson, Alessandro Portelli, José Carlos Sebe Bom Meihy e Verena Alberti. Segundo Paul Thompson, “[...] “A história oral tem um poder único de nos dar acesso às experiências daqueles que vivem às margens do poder, e cujas vozes estão ocultas por que suas vidas são menos prováveis de serem documentadas nos arquivos.”⁸³

Para realizar as entrevistas presentes neste trabalho, foi utilizada a metodologia de História Oral que consiste em definir os objetos da entrevista; selecionar os entrevistados de acordo com a amostragem desejada, neste caso, casas de candomblé no Sudeste que tenham migrado de uma nação para outra, entre as nações nagô-ketu e angola; a pesquisa prévia do contexto histórico, presente nesta dissertação; a tentativa de estabelecer uma relação de confiança com o entrevistado, além de uma abordagem flexível evitando perguntas fechadas e direcionadoras. Depois, realizou-se o registro e a transcrição completa das entrevistas e a escolha dos trechos que interessam ao objeto de estudo desta dissertação. Por fim, os dados

⁸³ THOMPSON, Paul. A voz do passado - história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992

coletados foram analisados e interpretados em conjunto às fontes bibliográficas desta pesquisa.

1.2 A recriação das nações

Como já tratamos aqui, o conceito de nação diaspórica é dialógico e multidimensional. Tanto foi estabelecido por relações interétnicas no continente africano, quanto foi usado como ferramenta por missionários, administradores de feitorias, traficantes de escravos para denominar os grupos a serem embarcados, bem como, também, foi uma recriação sistemática de laços de parentesco em contexto de diáspora entre escravizados que possuíam parentescos culturais, religiosos, ontológicos e, especialmente, linguísticos.

Orlando Patterson⁸⁴ trata da morte social no processo de escravização. O negro africano perdia não só a liberdade, como também os vínculos sociais e familiares e os referentes culturais de sua terra num processo de despersonalização. Por isso, formularam uma identidade étnica multidimensional, na qual havia o nome de batismo, dado ao desembarque, nome de seu porto de origem e as denominações originárias em diálogos milenares com centenas de etnias as quais manteve contato. Aqui, através dos parentes de nação, criaram uma espécie de “família estendida”, extensão da mesma lógica aplicada nas sociedades africanas, “segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilhavam uma ancestralidade comum, real ou imaginada, são considerados ‘irmãos’”.⁸⁵

No século XVI e XVII, os negros escravizados no Brasil eram chamados de gentios ou negros da Guiné ou da Costa. É no século XVIII que se intensifica a distinção por portos de origem, com a maior complexidade das rotas de navegação, etnias ou cidades.

O conceito de nação foi também uma forma de sistematizar diversas práticas culturais e ritualísticas de matrizes africanas, advindas de complexos étnicos da África Central e Ocidental ou Sudanesa. O candomblé usa esse conceito para distinguir um terreiro do outro, onde cada nação tem seu dialeto para rituais, toque específico dos tambores e tambores específicos, e uma liturgia própria, embora possam se intercruzar em diversas práticas. Também, supostamente, indica a procedência daqueles que originaram o culto e quais as divindades a serem cultuadas.

⁸⁴ PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Edusp, 2008.

⁸⁵ PARÉS, L. N. 2007. *op. cit.*, p. 79.

Citando a pesquisadora Mariza de Carvalho Soares⁸⁶, que diferencia “o conceito de grupo de procedência para referir-se ao conjunto de povos englobados sob uma mesma denominação metaétnica”, o termo “nação” “como emblema da identidade de procedência (nação angola, nação mina) e o uso do termo ‘nação’ como referência a uma identidade étnica (nação ketu, nação makii)”, Parés⁸⁷ acredita que “os processos identitários construídos em torno das denominações metaétnicas (mina, angola, nagô) não se restringiam exclusiva ou principalmente à consciência de uma procedência geográfica comum”⁸⁸, portanto, ao invés de considerar o conceito de procedência, fruto da origem, ele utiliza a nação como fruto relacional. “A formação de nações africanas no Brasil é aqui entendido especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas.”⁸⁹

O autor usa o conceito “metaétnico” por se tratarem de identidades que, antes mesmo da diáspora, já eram construídas relacionalmente entre os povos. Por exemplo, o termo nagô que aqui passou a ser um “guarda-chuvas” para diversas etnias falantes de iorubá que viviam entre os fons no Daomé. A complexidade do universo banto também versa sobre essa qualidade metaétnica quando pensamos que, entre os antigos reinos de Angola e Congo, foram traficados negros bakongo, umbundus, quimbundus, ambundos (aqui chamados de congos, angolas, cabindas, benguelas).

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo 'nação' era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones. O uso inicial do termo 'nação' pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. Esses Estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África ocidental. Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias, normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas.⁹⁰

Tais identidades grupais já são complexas ao serem tratadas na outra costa, a diáspora as complexifica ainda mais. Na África Ocidental, alguns habitantes compartilhavam o nome de cidades (assim como vemos com os orixás cujas qualidades, ou seja, especificidades dentro

⁸⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*. 2000. Apud. PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 26.

⁸⁷ PARÉS, L. N. 2007. op. cit.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 23.

de uma mesma divindade, também tem em seus nomes referências geográficas como “Ipondá”, cidade, e “Ipondá” qualidade da orixá Oxum); Os escravizados vieram de territórios em constante conflito, onde a nomeação podia depender de alianças políticas ou dependências tributárias, como é o caso da hibridação entre Ketu e Oyó quando se trata em falar sobre a origem do candomblé. São identidades “sujeitas a transformações históricas - casamentos, guerras, migrações, agregação de linhagem escravas, apropriação de cultos religiosos ou mudanças políticas”⁹¹.

Existem candomblés de nação fon, mina, jeje, angola, ijexá, xambá, nagô ou ketu. O candomblé nagô reivindica sua origem no reino de Oyó e Ketu, pois teria sido fundado no Brasil com a chegada das princesas com títulos honoríficos iorubás Iyá Akalá, Iyá Adetá e Iyá Nassô Oká. Os nomes das três são citados ritualisticamente em algumas práticas do candomblé nagô-ketu⁹² ainda hoje. Veremos adiante, especificamente, sobre a construção da nação ketu no Brasil. Ketu seria um antigo reino aliado de Oyó - que já pertenceu ao império de Oyó e possuía profundos laços culturais, históricos, étnicos e linguísticos com o mesmo - e, segundo a mitologia do candomblé nagô-ketu no Brasil, reproduzida por seus praticantes, é de onde vem o conjunto de orixás cultuados aqui. Por isso, nos candomblés se cultuam dois grandes reis, o rei de Oyó, Xangô, e o rei de Ketu, Oxóssi.

Portanto, no candomblé, há estilos rituais que passaram a ser tratados como nações “numa ressignificação do sentido histórico da palavra na época da escravidão.”⁹³ As nações no candomblé fornecem conceituação, historicidade e fundamento, perdendo o caráter político para um caráter teológico ou ideológico.

Esse sentido de identidade coletiva preexistente nas sociedades africanas já trazia consigo certas hierarquizações que, aqui no Brasil, foram amplificadas, como é o caso nagô. As estruturas políticas e organizacionais do complexo nagô eram mais semelhantes ao modo europeu por serem verticalizadas, com grandes palácios e impérios de poder centralizado, organização de impostos e instituições mais próximas do olhar eurocêntrico. Já no complexo banto, a organização política funcionava a nível de clãs, onde os manicongos faziam do poder algo descentralizado. O racismo científico que implicou o olhar da antropologia para o continente africano já diferenciava os povos subsaarianos, como os banto-pigmeus, como inferiores aos sudaneses. O oficial britânico Alfredo Ellis, em finais do século XIX,

⁹¹ Ibid., p. 24.

⁹² Aqui falamos de candomblé “nagô-ketu” para diferenciar do que Luis Nicolau Parés chamou de “jeje-nagô”.

⁹³ CASTILLO, Lisa Earl. A “Nação Ketu” do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás na Bahia oitocentista. REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). África, margens e oceanos: perspectivas de história social. SciELO-Editora da Unicamp, 2021.

classificou a cultura da Costa Ocidental da África, precisamente do Golfo de Benim, como uma das mais adiantadas culturas negras presentes no lado Atlântico do continente. Os trabalhos em metal, a sofisticação dos cultos religiosos e a complexa organização social dos Iorubás – classificação étnica baseada na língua -, impressionaram Ellis que, desde então, passou a estabelecer uma hierarquia entre todas as culturas africanas, a partir desse padrão.⁹⁴

O nagocentrismo não é exclusivo do Brasil, tendo os “lucumis”, como são chamados os iorubás em Cuba, também uma proeminência no olhar sobre o que se mantém verdadeiramente africano na diáspora e o que é permeável. O candomblé angola está para o Palo Monte⁹⁵, como o candomblé nagô está para a Santería⁹⁶.

1.3 A formação do candomblé no Brasil: Angolas, Jejes e Nagôs na Bahia

Embora este trabalho delimite o Sudeste como objeto de estudo para o candomblé, se faz necessário, antes, fazer uma viagem para a Bahia, local onde a História Oral e estudos históricos afirmam ter se originado o candomblé nagô-ketu ou, como veremos, jeje-nagô no Brasil.

"A Formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia"⁹⁷, de Luis Nicolau Parés, investiga as origens e a evolução do candomblé na cidade de Salvador, Bahia, durante o século XIX. O livro confere historicidade às nações que teriam reelaborado os cultos autóctones em diáspora trazendo uma abordagem de costa a costa. Seu estudo se centra em comprovar que a estrutura litúrgica fundamental do candomblé seria jeje, não iorubá como a literatura sobre o tema vem tratando desde o início dos estudos dessa religião. Parés realiza uma análise minuciosa das práticas religiosas e demonstra que o candomblé foi formado através da interação entre nações, mas com os jejes fornecendo o modelo organizacional da família-de-santo do candomblé baiano, além do padrão devocional que envolve o culto de

⁹⁴ SILVA, Sarah Calvi Amara. Africanos e afro-descendentes nas origens do Brasil: raça e relações raciais no II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador (1937) e no III Congresso Sul-Riograndense de História e Geografia do IHGRS (1940). Dissertação, 2010. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História., p. 115.

⁹⁵ Palo Monte ou Palo Mayombe, é uma religião afro-cubana de origem banto que se desenvolveu principalmente em Cuba. Possui crenças e práticas que incluem o culto aos espíritos ancestrais e à natureza, bem como o uso de objetos rituais e símbolos de divindades como nkisis (ídolos ou estatuetas que representam os espíritos) e ngangas (recipientes sagrados contendo objetos simbólicos), que são considerados portadores de força e poder espiritual.

⁹⁶ A Santería tem suas raízes nas tradições religiosas dos povos iorubá preservando a devoção aos orixás, divindades e espíritos ancestrais da cultura iorubá.

⁹⁷ PARÉS, L. N. 2007. op. cit.

múltiplas divindades em um mesmo tempo. De tal modo, ele questiona o “pioneirismo” nagô nessa construção.

Nagô ou anagonu é um grupo de fala iorubá da região de Egbado, atual Nigéria, que emigrou para partes da República do Benim. O termo começou a ser utilizado no reino do Daomé, entre os séculos XVII até o final do século XIX, para designar os povos falantes de iorubá que tinham influência do reino de Oyó, vizinho e inimigo de Daomé. Durante o tráfico de escravizados, os traficantes preservaram essa denominação genérica criada pelos daomeanos e ela foi trazida para o Brasil.

Parés chama esse movimento de “denominação metaétnica” - que se tornam étnicas quando apropriadas pelos grupos como auto-identificação, o que aconteceu na formação da nação nagô em diáspora. Do Forte de São Jorge da Mina, da Costa do Ouro, do Marfim e da Costa dos Escravos vieram, especialmente para a Bahia, povos do Golfo do Benim de procedência diversa, de ashanti a nagô. Os chamados negros mina, apesar da denominação, eram no Rio de Janeiro e em Minas Gerais os chamados jejes da Bahia.

Segundo Parés, as denominações metaétnicas variavam de acordo com o contexto e a época. No século XIX, com a vinda do maior contingente de escravizados da África Ocidental, eles crescem em generalidade como nagôs e são qualificados com segundos termos, ou sub nações. Nagôs-fon, nagôs-ijexá, nagôs-malês, por exemplo, ou jeje-mahin, jeje-dagomé, entre outros. Como já dito anteriormente, a linguagem, neste caso a dos “gbe-falantes”⁹⁸ e “iorubá-falantes”, deu possibilidade a esse entendimento. “O que interessa reter é que os processos de interpenetração cultural que se deram no Brasil entre os jejes e nagôs já tinham uma longa tradição na própria África”⁹⁹. A área onde advém os jejes e nagôs “trata-se de um território de fronteira, onde valores e práticas, tradições e línguas convivem e se influenciam, numa apropriação e reelaboração mútuas.”¹⁰⁰.

Parés trabalha com a influência dos povos adja, onde os jejes teriam sido um grupo étnico minoritário e que, com o tráfico, “jeje” passou a designar vários outros grupos desse “complexo gbe”. Ele demonstra que certos voduns, que seriam as divindades dos jeje, têm origem nos grupos iorubá, apesar de ser delimitada entre os povos adjas a área considerada

⁹⁸ Parés utiliza o termo “gbe” para designar a área ocupada pelos povos chamados adja-ewe. “Como aponta Claude Lépine, toda a área do Golfo do Benim, do rio Volta ao rio Niger, ‘constitui uma grande área cultural onde podem ser observadas marcantes semelhanças ao nível das instituições sociais e políticas, dos costumes, das práticas e crenças religiosas, A unidade cultural desta região explica-se pela história do seu povoamento, pelo seu passado de migrações e contatos’”. LEPINE, Claude. *As metamorfoses de Sakpatá, deus da varíola. Escritos sobre a religião dos orixás*. 1998. Apud. PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 31.

⁹⁹ Ibid., p. 37.

¹⁰⁰ Ibid., p. 36.

“área vodum”, apontando para uma preexistente confluência cultural étnica com os iorubás. Jeje é, portanto, uma denominação genérica advinda de um subgrupo adja; denominação que se expandiu em toda área vodum, ou gbe. Grupos provenientes dessa área gbe assimilaram a denominação genérica jeje como identidade coletiva, qual seja, metaétnica.

Desse modo, a denominação “jeje”, no início restrita a um grupo adja particular, provavelmente localizado na região de Porto Novo ou imediações, com a expansão do Daomé e no contexto do tráfico lusófono passou a adquirir um significado mais genérico, para designar aqueles povos controlados ou sob a influência desse reino, mas que podiam ser embarcados como escravos em portos fora do seu território.¹⁰¹

Alguns dos traços notáveis entre os adja é que eles trabalhavam com a descendência patrilinear, não matrilinear como vemos em sua maioria entre os clãs no complexo etnolinguístico banto, especialmente bakongo¹⁰². Os voduns eram especialmente do panteão do mar e do trovão. Já os iorubás complementaram esse panteão com outras divindades como Lissá, o vodum da cor branca. Interessante perceber que os missionários já associavam Lissá a Jesus, bem como no Brasil, no “sincretismo”, Oxalá, o correspondente a Lissá, orixá da cor branca, é sincretizado com a imagem de Jesus. Lissá vem do nagô *orisa*, o que, segundo Parés, indica que no século XVII o “sistema religioso nagô já tinha forte penetração no sistema religioso vodum.”¹⁰³

Sobre a constituição do candomblé e as nações na Bahia, Parés observa que:

O pertencimento de uma pessoa a uma nação passou a depender do seu envolvimento, normalmente marcado pela iniciação, com um terreiro onde, no culto, predominavam elementos rituais e míticos originários de uma determinada terra africana. Como bem notou Lima (Vivaldo da Costa)¹⁰⁴, o parentesco biológico foi substituído pelo parentesco de santo, decorrente de processos iniciáticos. Consequentemente, o conceito de nação “religiosa” ficou estreitamente relacionado com as diversas linhagens ou genealogias da família-de-santo, através das quais ‘a norma dos ritos e o corpo doutrinário’ são, de uma forma ou de outra, transmitidos.¹⁰⁵

Mas como ele explica a fundamentação litúrgica do candomblé nagô como sendo jeje?

Parés exemplifica o culto de voduns, em Uidá, como sendo uma instituição religiosa complexa da área gbe falante. Configura-se complexa a instituição religiosa que possuía:

¹⁰¹ Ibid., p. 56.

¹⁰² MONTEIRO, Guilherme. A Origem e o povoamento dos Bakongo em Angola: Reflexão histórica sobre os Bakongo da Província do Zaire entre os séculos XIII-XVI. Editora All Print. 2011.

¹⁰³ PARÉS, L. N. 2007. op. cit. p. 37.

¹⁰⁴ LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de " Nação nos candomblés da Bahia. Afro-Ásia, n. 12, 1976.

¹⁰⁵ PARÉS, L. N. 2007. op. cit. p. 102.

espaços sagrados estáveis dedicados às divindades, os templos com altares; um corpo sacerdotal hierarquizado, na maioria homens, no comando; uma coletividade de devotos ou vodunsis, na maioria mulheres; uma série de atividades periódicas, como procissões anuais, toques de tambor e danças públicas com manifestações das divindades no corpo dos vodunsis; um culto iniciático; oferendas às divindades, sendo que essas duas últimas características encobrem a estratégia de troca de recursos entre o poder civil e o poder religioso.¹⁰⁶

Ele também versa sobre os cultos centrais e periféricos. Os centrais seriam como o caso narrado do reino do Daomé em 1720. Com a conquista dos reinos de Allada e Uidá, o rei se apropriou dos cultos dos povos submetidos, “levando muitas vezes seus altares e sacerdotes a Abomey, a capital do reino.”¹⁰⁷

Essa política de importação de cultos alheios estava baseada numa estratégia de acumulação de poder religioso, mas visava também aplacar a possível cólera e vingança das divindades dos povos vencidos. Ao mesmo tempo funcionava como forma de manter um controle efetivo sobre essa pluralidade de congregações religiosas, algumas delas percebidas como ameaça e potencial foco de contestação ao poder central de Abomey. O rei Tegbesu foi responsável pelo estabelecimento do *ajahó*, ministro dos cultos de voduns e chefe da polícia secreta do rei.

Havia, portanto, uma política de submissão dos altares ao trono, de divindades periféricas às divindades centrais, de policiamento de cultos, para a neutralização do poder dos cultos periféricos.

Em torno de uma instituição religiosa centralizada e hierárquica, surgem instituições periféricas, contra-hegemônicas, concorrentes e complementares, que historicamente podem mudar sua posição de marginalidade adquirindo maior centralidade, ou vice-versa. Além da relativa estabilidade de um sistema religioso legitimado pelo poder político, as instituições religiosas estão sempre sujeitas a dinâmicas internas de mudança.¹⁰⁸

Assim, ele destaca a possibilidade de, numa mesma sociedade, ocorrerem instituições religiosas concorrentes, simultaneamente ou até complementarmente, gerando negociações e conflitos entre seus agentes sociais. Podemos pensar, a partir desse ponto, a pluralidade de nações dentro do candomblé, sem deixar de metaforizar a dinâmica centralidade versus marginalidade, na qual o nagô exerce o poder quase magnético de centralidade e os

¹⁰⁶ Ibid., p. 106. Retirei a enumeração e coloquei entre “;”.

¹⁰⁷ Ibid., p. 107.

¹⁰⁸ Ibid., p. 108.

candomblés angola ou umbandas e omolocôs seriam suas versões periféricas para muitos anos de literatura sobre religiosidade afro-brasileira e até mesmo entre os agentes das práticas.

Essa dinâmica de assimilação de cultos dos povos dominados também explica a grande variedade de divindades concentradas no candomblé, mas que possuem origens territoriais até mesmo intocáveis entre si. Seria, portanto, uma forma também de permeabilidade nagô que permitia a assimilação para o fortalecimento de um poder vital. Essa permeabilidade não é, portanto, exclusividade dos bantos. Interessante pensar que, apesar disto, o discurso vigente é o da impermeabilidade, uma vez que, no Brasil, o culto nagô teria se enrijecido ao ponto de fechar-se em si na preservação de suas características mais africanas. Não seria a permeabilidade uma das principais características demonstradas dos africanos escravizados, dos sudaneses aos bantos?

Voltando à pergunta sobre o que fundamenta a hipótese de que o candomblé nagô possui estrutura litúrgica jeje, Parés afirma que, na Bahia, quando os jejes compunham a nação mais importante naquele momento, a partir das tradições da Costa da Mina no século XVIII, os calundus começam a se organizar para além da funcionalidade de cura e adivinhação, sem, no entanto, prescindir delas.

o culto ou adoração de “ídeos” ou figuras com a presença de altares implicava a necessidade de espaços relativamente estáveis para a prática religiosa. Foi provavelmente a partir dessa tradição da África ocidental, em oposição às tradições congo angola, mais baseadas nas atividades individuais dos curadores-adivinhos, que se organizaram os primeiros calundus domésticos em “casas e roças”, com uma estrutura social e ritual mais complexa, que poderíamos chamar de tipo “eclesial”.¹⁰⁹

Ao contrário do que o trecho aponta, as pesquisas sobre os calundus de Silveira¹¹⁰, Mello e Souza¹¹¹ e Marcussi¹¹² demonstram que nos calundus de origem congo-angola existiam locais fixos para os rituais coletivos, bem como o uso de altares e adoração de objetos materiais.

¹⁰⁹ Ibid., p. 116.

¹¹⁰ SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006

¹¹¹ SOUZA, Laura de Mello. 2002. op. cit.

¹¹² MARCUSSI, Alexandre Almeida. Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Em 12 de dezembro de 1750, o Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana, criado havia cinco anos, registrou em seus livros a sentença contra um casal de negros considerados culpados de "feiticeiros e adivinhadores" pela visitação geral mais recente. Várias testemunhas depuseram que os réus tinham vivido "de ter sempre em sua casa muitos enfermos a título de enfeitiçá-los, e por outros títulos, para os curar por meios supersticiosos"¹¹³. [...] O casal, constituído por Ivo Lopes e Maria Cardoso, desempenhava um conjunto de práticas mágico-religiosas entre as quais se incluía o calundu.¹¹⁴

O casal que Laura de Mello e Souza descreve, Ivo Lopes e Maria Cardoso, realizava seus atendimentos em casa. Ao que tudo indica, havia, portanto, um local fixo. Luzia Pinta, africana central chegada do porto de Luanda, praticante de calundu em Sabará no século XVIII, tinha seu altar que ela usava na casa dos que iria tratar. Segundo Marcussi, no relato do capitão-mor Diogo de Souza Carvalho sobre uma das cerimônias ministradas por Luzia Pinta, o capitão alega que observou:

[...] em casa de João do Vale Peixoto, fazendo os ditos calanduzes posta em um **altarzinho** com seu dossel e um alfanje na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça, lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e, cantando, duas negras também angolas, e um preto tocando atabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita. Tocando e cantando então por espaço de uma, até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando coisas que ninguém lhe entendia. E, deitadas as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nessas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar, dando também nessa ocasião certa bebida de vinho. E, falando ele testemunha com ela antes de a ver nessa ocasião, ela lhe disse que Deus lhe dizia naquelas ocasiões o que havia de fazer.¹¹⁵

Segundo Marcussi, “a cadeira sob o dossel é aqui interpretada como um altar, o que ressalta uma suposta natureza religiosa da cerimônia.”¹¹⁶. O uso do altar pela própria calunduzeira, nos parece também, de certa forma, um estilo “eclesial”.

¹¹³ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38. Apud. SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo, 2002, p. 11.

¹¹⁴ SOUZA, Laura de Mello. 2002. op. cit., p. 11.

¹¹⁵ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 17. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Grifo meu.

¹¹⁶ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 21.

[...] Violante Coutinho "dançava e fazia calundres, e em sua casa os negros tangiam atabaques"¹¹⁷24. No Curral del Rei, um escravo anônimo de Inácio Xavier vivia amancebado com a preta forra Francisca Correia e, por volta de 1756, adorava ao deus de sua terra, tendo no teto de sua casa uma panela que reverenciava, pondo-lhe guisados e trastes à mesa, pedindo-lhe licença para comer "e ao redor da mesma panela fazem suas festas e calundres, de que há fama é o mesmo feiticeiro".

O calundzeiro Violante Coutinho também realizava seu calundu em casa, enquanto o escravizado anônimo de Inácio Xavier mantinha um objeto de adoração ao “deus de sua terra”. Tais registros demonstram o caráter celebrativo das reuniões, com “festas”, danças e atabaques. Estamos tratando de calundus fora da Bahia, em Minas Gerais, que recebeu uma maior influência tanto demográfica quanto cultural. Trataremos melhor sobre os calundus no terceiro capítulo desta dissertação.

Segundo Silveira:

Curandeiros, mães e pais-de-santo tornaram-se célebres não por satanismo, charlatanismo ou cafetinagem, mas porque estavam constituindo um poder público nas cidades em desenvolvimento, ao mesmo tempo legítimo e alternativo, prestando à população urbana serviços essenciais de que ela, de outro modo, dificilmente disporia.¹¹⁸

Os calundus, no período colonial, sofreram uma migração das senzalas e fazendas para os espaços urbanos, onde “podiam assumir mesmo sobre a égide da escravidão, condições menos precárias de sobrevivência, possibilitando assim, a realização dos cultos em moradias fixas.”¹¹⁹. Este fato poderia explicar o estabelecimento de espaços próprios para o culto, prescindindo da ideia de que ocorreu através de uma “evolução”¹²⁰ e complexidade religiosa maior trazida da influência jeje.

Parés também argumenta que o sistema “altar-oferenda” ou “complexo assento-ebó” são influência jeje na formação do candomblé. “[...] são ‘complexos materiais sacralizados’ relativamente fixos (enterrados, muitas vezes) e de propriedade familiar ou coletiva;

¹¹⁷ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Livro de Devassas - Comarca do Serro do Frio, 1734. Apud. SOUZA, Laura de Mello. Revisitando o calundu. Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo, 2002, p. 13.

¹¹⁸ SILVEIRA, Renato da. 2006. op. cit., p. 243.

¹¹⁹ DA PAZ. Adilson Meneses; DÉCIA, Ana Cristina Muniz. Umbandas: tradições, mito e tensões. Revista Espaço Acadêmico, n. 227. mar./abr. 2021. Bimestral. Ano XX, p.87-98. p. 90.

¹²⁰ Parés não utiliza o termo “evolução”, mas transmite essa ideia quando trata das modificações mais complexas nos calundus a partir do substrato cultural africano ocidental. Ele chama de progressivo nível de complexidade social e ritual. “[...] para fins analíticos caracterizei como tendo uma natureza evolutiva e linear, indo da simplicidade à complexidade [...]”. PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 118.

concebidos como *habitat* ou residência de divindades nomeadas e bem definidas, que comportam normalmente a iniciação de devotos.”¹²¹

Sem negar o enriquecimento ritualístico desses complexos materiais, a panela no teto da casa reverenciada pelo escravizado de Inácio Xavier, ao redor da qual praticava danças e realizava oferendas “guisados e trastes”, e que dizia ser referência ao “deus de sua terra”, também participa do mesmo princípio de “materiais sacralizados” e fixos. É possível que a ausência de recursos e de um mercado religioso “África-Brasil” que veio a se estabelecer no século XIX tenha levado aos agentes sociais dos cultos a uma simplificação de materiais simbólicos, ou, por sua vez, o contato com outras nações, como os jejes, tenham enriquecido esses complexos materiais. Mas é inegável a preexistência comum dos mesmos entre substratos culturais diferentes e não menos complexos. A ideia de complexidade de culto, neste caso, parece evolucionista e adjetiva, quando na realidade podemos pensar que uma panela devotada a um deus possa ter a mesma força simbólica que uma panela, ou caldeirão, com ferros e esculturas de argila, como são assentados os exus dos candomblés nagô-ketus hoje ainda. Objetos de adoração ainda são objetos de adoração, mesmo que não possuam uma estética que remeta a divindades diretamente ou pareçam simples objetos cotidianos.

Ainda sobre a qualidade de espaços fixos para a prática e sobre a não existência de “iniciados”, Marcussi narra o caso de Ângela Vieira, de Salvador, 1712, angola:

Já no caso dos calundzeiros Ângela Vieira e seu marido Tomé, ambos africanos de nação angola residentes em Salvador em 1712, a hierarquia eclesial era mais clara. Um familiar baiano do Santo Ofício testemunhou que “a dita Ângela Vieira usava em sua casa de umas diabruras e feitiçarias a que chamam calunduzes, usos gentílicos de suas terras, com que dizem que adivinham o feito e por fazer e dão remédios vários para coisas secretas”.¹²² Apenas o nome de Ângela é citado como responsável pelas cerimônias, mas o uso insistente do plural indica que também o seu marido Tomé tinha participação nos ritos, provavelmente com um papel secundário, sugerindo que talvez ele tivesse sido **iniciado** pela esposa e ainda não fosse capaz de officiar o culto em posição equivalente à de Ângela. Nesses casos, a convivência prolongada e estável entre o sacerdote e seu **iniciado** no mesmo espaço de culto era garantida pelo matrimônio católico.¹²³

Talvez, contaminado pela hierarquização das práticas na literatura sobre o candomblé, Parés tenha reproduzido o olhar corrente de que as manifestações congo-angola fossem menos complexas, portanto, dependeriam de uma natural “evolução” que, no caso, seria através das influências das tradições de África Ocidental. É certo que a literatura corrente sobre a

¹²¹ Ibid., p. 116.

¹²² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 273, fl. 29 (Cadernos do Promotor, n. 80) Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 122.

¹²³ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., loc. cit. Grifo meu.

formação dos candomblés a atribuiu aos calundus, desse modo, a influência jeje-nagô os teria transformado em uma religião complexa sem absorver nada de seu substrato banto na estrutura ritualística? Como instituição religiosa periférica, os cultos de cura, possessão e adivinhação passaram por um processo de rechaço na tentativa de reafirmação dos terreiros. Mas seriam eles o fundamento que possibilitou a instituição de uma liturgia jeje-nagô que nunca deixou de lado as mesmas ferramentas, cura, possessão e adivinhação; cura através dos ebós¹²⁴, possessão através da incorporação (ou exorporação¹²⁵) e adivinhação através do jogo de búzios.

Este, aliás, só há registro em fontes históricas de sua prática de adivinhação no século XIX. Maria Helena P. T. Machado, quando trata da escravidão em São Paulo, traz o fato: “Já em 1831, por exemplo, remarcava um fiscal que indo passear na Bica do Gaio, por sinal a primeira que São Paulo conheceu, localizada nas imediações da rua Tabatinguera, lá encontrou jogo de búzios e pancadarias.”¹²⁶. Wissenbach em “Sonhos Africanos, Vivências Ladinas”¹²⁷ já demonstrava que os locais de busca por água, chafarizes, bicas e tanques, eram espaços de sociabilidades negras. Natural pensar que ali também poderia haver qualquer prática religiosa. Interessante notar que o jogo de búzios, sistema de adivinhação trazido da África Ocidental e prática central dentro dos candomblés jejes-nagôs ou nagôs-ketu, também se encontrava em espaços públicos, não apenas fixos, assim como as práticas de curandorismo e adivinhação de origem banto.

Parés diz que as danças e possessão coletivas são feitas por indivíduos iniciados, no contexto gbe, e a celebração e adoração de divindades não tem a intenção tão evidente de cura e adivinhação. “[...] e, cantando, duas negras também angolas, e um preto tocando atabaque – que é um tamborzinho –, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita [...]”¹²⁸.

¹²⁴ Ebó ou “trabalho” é um meio de interação e comunicação entre pessoas e o mundo espiritual utilizado nas religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, como um conjunto de rituais e oferendas realizados com diversas finalidades, agradar, apaziguar ou solicitar as bênçãos e proteção dos orixás, entidades espirituais e ancestrais, bem como para pedir auxílio, cura de doenças e problemas de saúde ou purificação espiritual. Em iorubá, significa sacrifício animal ou oferenda.

¹²⁵ Este trabalho fala em exorporação como um neologismo contemporâneo no discurso de alguns sacerdotes para explicar o processo de possessão que seria de dentro para fora, não o contrário. É o corpo que possui o orixá iniciado e que permite sua exteriorização. Lembra Caetano Veloso ao dizer para Maria Bethânia que no candomblé “Deus sou eu”.

¹²⁶ SANT’ANNA, Nuto, São Paulo Histórico. Aspectos, Lendas e Costumes, vol. I, São Paulo: Departamento de Cultura, 1937, p. 148-149, citando Papéis Avulsos de 1831. Apud. MACHADO, Maria Helena P. T./ Departamento de História da USP. Sendo Cativo nas Ruas: a Escravidão Urbana na Cidade de São Paulo. in: História da Cidade de São Paulo, (Paula Porta, org.), São Paulo: Paz e Terra, 2004, pp. 59-99.

¹²⁷ WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo, 1850-1880. São Paulo, Hucitec/História Social, USP, 1998.

¹²⁸ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 17. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit.

Este trecho mostra a qualidade coletiva do calundu, embora não tenha sido um culto necessariamente iniciático, apesar dos indícios de que havia uma certa iniciação, como o caso do calundu de Ângela e Tomé. O próprio autor reconhece que, em alguns casos, os calundus podiam envolver mais participantes, mas logo alude o calundu à antecedência dos futuros candomblés do século XIX.

Há indícios, na obra de Marcussi, que as casas de calundus possam ter se tornado congregações iniciáticas.

Como vimos, a continuidade do culto estava efetivamente prefigurada na própria doença, apresentando-se como condição da manutenção da cura a longo prazo, na medida em que a interrupção da veneração ritual poderia, pela lógica, ocasionar o reaparecimento da doença. Em certo sentido, a “doença” jamais chegava a ser extirpada: Luzia Pinta dizia que, quando fazia suas cerimônias, vinha-lhe ainda a “doença de sua terra”. Doença e cura eram uma e a mesma coisa. **Daí o fato de que algumas casas onde se realizavam calundus tenham funcionado como centros iniciáticos, congregando uma comunidade de devotos da qual provavelmente saíram novos calundzeiros. Há indícios de que a própria casa de Luzia Pinta possa ter funcionado dessa forma em alguns momentos, para algumas pessoas.**¹²⁹

Os calundus praticados por centro-africanos também demonstram possuir uma congregação de devotos. Segundo Marcussi, é possível que

iniciandos em um grau hierarquicamente inferior acompanhassem o calundzeiro em atribuições secundárias do rito, como tocar instrumentos, cantar ou carregar os instrumentos sagrados do culto. Aparentemente, nem todas as iniciações rituais de africanos na América portuguesa estiveram sujeitas a um grau tão elevado de institucionalização religiosa quanto aquela que seria característica dos candomblés baianos do século XIX, que contavam com a combinação do culto a várias divindades no mesmo espaço ritual, concentrando diversos especialistas do sagrado em um mesmo templo e criando ao seu redor uma comunidade de devotos e iniciados mais coesa, com alto grau de padronização da ritualística, da mitologia e do dogma.

Ao argumentar como o culto calundu havia se tornado um fenômeno luso-americano, “a despeito de sua origem centro-africana”:

¹²⁹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. op. cit., p. 123. Grifo meu.

O fenômeno das iniciações ao calundu mostra que, a partir do final do século XVII (quando o termo começou a ser empregado na Bahia), o culto já se radicara como fenômeno americano, com uma estrutura local de reprodução que incluía iniciações nos próprios templos em solo americano e a reprodução endógena de um grupo sacerdotal. É provável que novos influxos africanos passassem a se acomodar a essa estrutura local já instalada.¹³⁰

Sobre o argumento de Parés em que “[...] candomblés mais tardios inspirados na Costa da Mina, onde as danças e as experiências de ‘possessão’ eram coletivas”¹³¹, Marcussi traz registros de calundus que demonstram haver possessões coletivas anteriores às influências da “Costa da Mina” e que refletiam práticas centro-africanas.

A possessão dos doentes, nesse caso, talvez refletisse práticas centro-africanas tradicionais, mas talvez também indicasse a influência das cerimônias tupinambás de Íria e Miguel. Em alguns casos, a possessão dos participantes do ritual podia ser induzida. Em 1772, na região de Mariana, Félix fazia calundus, “fazendo perder os sentidos a uma negra por nome Maria Angola, [...] a qual caiu como morta, e sim falava, e dizia o tal negro Félix que as almas da Costa da Guiné eram as que falavam dentro daquela criatura.”¹³² O escravo Francisco, de nação benguela, conta como Félix esfregara seu corpo com folhas “e lhe fez perder os sentidos e a vista dos olhos e ouvir dentro do espaço de meia hora”¹³³, indicando que o transe, nesse caso, era provavelmente induzido ou facilitado pela aplicação de ervas, possivelmente portadores de propriedades psicoativas. Também era esse o caso de Domingos Álvares, que fazia com que os participantes pusessem a mão em uma cabaça com ervas, ao que eles entravam em transe.¹³⁴

Também, segundo Parés, a existência de sacrifícios animais e oferendas de comidas rituais seriam práticas associadas a tradições da África Ocidental, “sem menção aos grupos da África Central”.¹³⁵ Em um rito descrito na cidade de Luanda no ano de 1698, trazido por Marcussi, o qual os missionários chamavam de cerimônia gentílica, um tal Gregório Pascoal, escravizado do padre João Rodrigues da Rocha, apresentou-se ao reitor e comissário do Santo Ofício do colégio jesuítico de Luanda confessando sua participação:

¹³⁰ Ibid., p. 123.

¹³¹ PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 114.

¹³² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 318, fl. 143. (Cadernos do Promotor, n. 129). Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 74.

¹³³ Ibid., fl. 143. op. cit., p. 74.

¹³⁴ SWEET, James Hoke. Domingos Álvares, African healing, and the intellectual history of the Atlantic World. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011, p. 105-122. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 74.

¹³⁵ Ibid., p. 116.

[...] uma sua vizinha o chamara para assistir a um **sacrifício de um cabrito**, que queriam matar em obséquio e veneração de um defunto, do qual cabrito comeu com os mais que assistiram ao dito sacrifício. E, perguntado pelo fim deste sacrifício, disse que era costume entre os pretos que, quando algum dos que morriam lhe entrava em vida o espírito maligno na cabeça, lhe costumavam sacrificar um cabrito daqueles a que chamam cirurgiões ambundos, que costumam adivinhar as causas das doenças e outras coisas.¹³⁶

Em outro trecho, Marcussi narra uma acusação feita em 1665 ao rei de Angola contra duas autoridades religiosas do cabido do Congo, que viviam em São Salvador, na qual eles afirmam: “[...] Já foram achados e acusados por idólatras, fazendo **sacrifícios** a ídolos como o gentio da terra; [...]”¹³⁷. A tese de Marcussi analisa os registros de denúncias de “práticas gentílicas” e demonstra sua proximidade ritual com os calundus que aconteciam no Brasil.

A prática do sacrifício ritualístico parece ser corrente também entre os africanos centrais, embora não ligada unicamente a divindades, mas também a espíritos ancestralizados - como os povos congo-angola (entendendo que estavam em múltiplas influências com as fronteiras tênues entre os reinos) liam os familiares que morriam¹³⁸ - ou a “ídolos” que podem ser lidos como as divindades as quais havia crença.

Não que não houvesse calundus praticados por jejes, como é o caso do calundu da Rua do Pasto de Cachoeira, em 1785, do africano líder Sebastião de Guerra, narrado por Parés¹³⁹, onde haviam “2 jejes, 2 mahis, 1 dagomé e 1 tapa.” ou de José Nagô, em 1773, na Chapada do Raposo¹⁴⁰ (não fica claro no artigo se trata-se de um local em Minas Gerais ou Bahia, mas acredita-se aqui se tratar de uma região da Chapada Diamantina, Bahia), mas possivelmente são fruto do diálogo interétnico entre nações diaspóricas, como no caso da Bahia onde havia grande contingente de angolas convivendo com jejes, como veremos no tópico a seguir. Segundo Marcussi, “a exclusividade étnica não parece ter sido um atributo da maior parte dos calundus luso-americanos. O que se nota é uma associação tendencial aos centro-africanos.”. Ele continua:

¹³⁶ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 266, fl. 35v. (Cadernos do Promotor, n. 72). Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 98. Grifo meu.

¹³⁷ MMA, Carta do deão de Angola a Sua Majestade El-Rei, 29/07/1665, s. I, v. 12, doc. 235, p. 555. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 269. Grifo meu.

¹³⁸ MONTEIRO, Guilherme. 2011. op. cit.

¹³⁹ PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 116 - 117.

¹⁴⁰ SOUZA, Laura de Mello. 2002. op. cit., p. 14.

Nem todas as denúncias contra calundus especificam a origem geográfica ou a nação de seus oficiantes. Naquelas em que consta essa informação, porém, o calunduzeiro quase sempre é reconhecido como sendo centro-africano. À exceção do cabo-verdiano Félix, do calundu jeje de Cachoeira e de Narcisa, africana mina habitué dos calundus de Pedro Teixeira, não encontrei outras menções a africanos da costa ocidental cujas cerimônias fossem designadas pelo termo “calundu”, mesmo quando elas eram em tudo semelhantes a rituais que recebiam explicitamente essa denominação. Mas isso não pode ser entendido de forma absoluta, já que também muitas cerimônias de centro-africanos que constituíam claros exemplos de calundus tampouco recebiam essa designação nas denúncias. O que se pode dizer, a partir da amostra que levantei, é que o termo calundu aparecia associado tendencialmente a cerimônias centro-africanas, mas havia outros ritos minas que exibiam claras sobreposições com elas.¹⁴¹

Sobre a qualidade de cura de malefícios espirituais dos calundus, outro trecho confessado à inquisição sobre o calundu de Luzia Pinta diz:

Perguntada em que outro certo lugar se achou ela ré, haverá 6 anos, pouco mais ou menos, onde, além do que tem confessado, sendo procurada para curar a certa pessoa de queixa de que padecia, lhe disse a esta que o seu mal eram feitiços, e que ela ré a curaria deles; e, logo passado pouco espaço de tempo, apareceu vestida de várias invenções à moda turquesca, com trunfa na cabeça e um espadim na mão, e então principiou a dançar, estando outras pessoas que aí se achavam a tocar certos instrumentos; e depois se assentou em lugar alto, donde tornou a sair dançando, e logo principiou a passar por cima das pessoas que aí se achavam para serem curadas, estando estas deitadas no chão e outras de bruços, e lhes fez por cima delas certas ações com uma invenção a modo de [fl.47] escaler, dizendo juntamente que, naquelas ocasiões, lhe vinham os ventos de adivinhar?¹⁴²

Em um trecho da entrevista com Babá Paulo do Ilé Àṣẹ̀ Igbó Ọ̀ḍe Lórun, atuante em Guarapari, Espírito Santo, de nação nagô-ketu, ele diz sobre um ritual que passou dentro do candomblé na infância:

Eu me lembro, quando eu era criança, me lembro do meu primeiro bori que tomei na casa da minha avó. A casa dela era tipo cimento queimado e era um teto relativamente baixo, talvez baixo para mim, que era criança. Eu tomei bori, ela tinha tipo uma piscina assim, cheia de conchinha e uma estátua enorme de Iemanjá. Eu tomei bori na frente daquela estatueta de Iemanjá, eu tinha uns 6 anos, acho. Eu era uma criança extremamente arteira, sabe? Respondão, e já apresentava muitos problemas mediúnicos. Um deles era, não lembro o nome, eu dormia e falava dormindo, andava pela casa, tinha umas coisas assim. A minha mãe me falou que uma vez, antes de tomar esse bori, eu acordei e fui para o banheiro, peguei um rolo de papel higiênico e me enrolei todinho, fiquei igual a uma múmia. Foi aí que eles perceberam que estava com problemas extra físicos, era muito criança para evoluir essas coisas. Lembro desse episódio, tomando bori na casa dela, foi o que a gente chama de bori frio, que é um bori sem ejé, sem sacrifício animal. Esse foi o primeiro, porque o segundo já houve a sacralização.

¹⁴¹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 84.

¹⁴² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 252, fl. 47 e 47v. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 22.

O texto demonstra a qualidade de cura que possui um ritual de candomblé nagô-ketu chamado “bori” (dar de comer ao “orí”, orixá individual, “cabeça”) porque Babá Paulo, quando criança, tinha problemas “extra físicos”. Assim como os calundus tratavam problemas “extra físicos”, como a certa pessoa que padecia de feitiço e foi se curar com Luzia Pinta. No bori, o “assentamento” da cabeça é realizado, além das oferendas, através de cantigas próprias.

Não é intenção deste trabalho compreender a existência do calundu em função de sua evolução aos candomblés, como proto-candomblés, por recusar a linearidade como processo histórico onde tudo se encadeia para uma evolução das práticas. Mas observar que os calundus já eram complexos em si, que advém de práticas africanas centrais principalmente, e que podem ter influenciado os curandeiros jejes na formação de uma prática nova, a qual se chamaria candomblé jeje-nagô. Parés não crê que maioria demográfica signifique maior influência cultural e sim visibilidade social. Este trabalho percebe que, se não há a preponderância demográfica nos processos culturais no caso das nações diaspóricas no Brasil, a Bahia poderia não ter se tornado a “meca” do candomblé nagô, a qual exporta esse modelo para o Sudeste, enquanto o Sudeste é a terra da macumba e umbanda. Se a questão demográfica não fosse ao menos importante para a formação cultural, não haveria a predominância banto - especialmente kimbundu no caso da língua - tanto na linguagem quanto nas práticas culturais de matrizes africanas no Brasil. Não significa dizer que a questão “demografia e influência cultural” seja sempre refém de uma relação de causa e efeito, estamos observando um caso em que ela coincide. No caso da Bahia, de fato, tanto os jejes quanto os angolas podem ter sido predominantes alguns períodos, mas os iorubás ganharam maior visibilidade social por fatores que veremos adiante. Há sistemas de sub-opressões simbólicas territoriais nos quais, mesmo entre grupos oprimidos por igual, os escravizados de todas as nações, os bantos, ainda que maioria, estejam no ponto baixo da hierarquia do que é considerado mais africano ou não, em decorrência de uma supremacia nagô. O próprio Parés concordaria com a relação demografia x influência cultural, se contradizendo¹⁴³, uma vez que diz que foi no século XVIII, a partir das tradições da Costa da Mina, que os calundus passaram a se organizar além da “mera funcionalidade de cura e adivinhação sem, no entanto,

¹⁴³ “É importante lembrar que nesse período, em Cachoeira, os jejes eram o grupo africano demograficamente majoritário, e embora não haja necessariamente uma relação direta entre demografia e influência cultural, a sua predominância numérica entre os escravos e, provavelmente, os libertos, pode ter favorecido a sua maior visibilidade social.” PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 85 - 86.

prescindir delas. Cabe lembrar que nesse século os jejes compunham o grupo *demograficamente* mais importante daquela parte da costa africana na Bahia.”¹⁴⁴

No processo “evolutivo” da formação do candomblé com bases jeje, Parés indica o registro de um calundu de 1738 que João José Reis define como “uma comunidade religiosa em formação”¹⁴⁵. O líder Sebastião de Guerra havia conseguido, através de redes estratégicas de sociabilidades, organizar o que seria uma proto congregação de participantes “em volta do culto que funcionava com certa regularidade, pois era ‘público e notório’ que ali se ‘dançavam calundus’”¹⁴⁶. Ali, o calundzeiro havia conseguido o que Parés chama de “infraestrutura coletiva mínima” para a condução das práticas religiosas. Era onde se cantava em língua jeje, não se tocava atabaque, mas na boca de um pote, e foram encontrados búzios e outros materiais rituais, além de objetos enterrados que, segundo Parés, indicava a presença de um assentamento. Havia também “uma flechinha em pé com uma agulha em cima, e da dita flecha desciam duas pontas para baixo, e em cada uma delas um penachinho, e estava bulindo sem coisa em que se segurasse”¹⁴⁷ ao redor da qual havia oferendas. Para Parés, as oferendas em torno da flecha significavam uma representação “material do poder da divindade ali assentada”¹⁴⁸. Seria, portanto, um sinal de que, além das práticas de cura e adivinhação, havia ali algo novo, um elemento de adoração de alguma entidade espiritual.

Em resumo, essas informações sugerem que no último quartel do século XVIII os jejes, além de se organizarem em irmandades católicas e de funcionarem individualmente como curadores-advinhos, já tinham a capacidade de se estabelecer em incipientes congregações religiosas, de âmbito doméstico, presumivelmente, na sua maioria, em volta de uma única divindade.¹⁴⁹

Os búzios, as folhas, a aguardente encontrados ali são presentes nos candomblés contemporâneos com funções ritualísticas e de oferenda. No calundu de Branca, de 1701, de Rio Real da Praia “em cima da mesa, e alguns comes e bebidas, a que chamam *aluá*, do que lhe diziam que comiam e bebiam os ditos seus filhos, o que ela testemunha não via por cega, mas os circunstâncias que ali se achavam lha diziam.”¹⁵⁰ Nos relatos de seus clientes, diz-se que ela chamava por seu filho maior com a voz de “Ganga”, de Nganga, que significa na

¹⁴⁴ Ibid., p. 116. Grifo meu.

¹⁴⁵ REIS, João José. *Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785*. Revista Brasileira de História, vol. 8, nº 16, mar.-ago., 1988, pp. 57-81, 233-49. Apud. PARÉS. L. N. 2007, op. cit., p. 117.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 118.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, liv. 274, fl. 242-242v. (Cadernos do Promotor, n. 81). Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 165. Grifo meu.

língua kimbundo “sacerdote, feiticeiro, mestre” ou detentor de grande poder¹⁵¹. Seu calundu parecia ser, portanto, centro-africano. Interessante notar a presença do aluá, bebida fermentada ritualística utilizada nos candomblés ainda hoje para dar de beber aos orixás.

O uso de ervas e búzios também já eram notados. O calundzeiro Francisco Antônio, escravo mina que vivia entre Sabará e Ouro Preto, “[...], tanto que chegou à sua presença, o dito preto, com os olhos cheios de lágrimas, lhe deitou a sua bênção e lhe entregou o dedal [...] com que curava, e os búzios, cascavéis e raízes que para este mesmo efeito lhe serviam, [...]”¹⁵². O caso de Francisco Antônio é um caso iniciático, uma vez que ele conheceu o curandeiro André Pereira que passou a lhe ensinar as artes da cura de feitiços, o levou numa encruzilhada para que ele tivesse “um encontro sobrenatural” - possível rito iniciático -, e depois viria a lhe substituir.

Quase tudo que Parés atribuiu ao calundu jeje, de um modo ou de outro, há indícios de ocorrer também entre os calundus dos centro africanos e calundus anteriores ao do Pasto da Cachoeira, de calundzeiros da Bahia ou Minas. O caso do calundu de Francisco Antônio, embora possivelmente um jeje (mina), possuía muitas semelhanças com os calundus de Luzia Pinta, angola, como o uso de pós de raiz de abutua ou atar uma fita no braço do cliente para que não voltasse a receber feitiços.¹⁵³ O “complexo altar-oferenda”; “cerimônias públicas com toques de tambor, danças e manifestações de múltiplas divindades no corpo dos seus adeptos” - (possessão) - “que se organizavam em espaços particulares reservados para esses fins, ainda que no âmbito doméstico.”¹⁵⁴, tudo pôde ser notado em diversos calundus. Seu acréscimo litúrgico, rumo à instituição “candomblé jeje-nagô”, reside justamente quando o termo calundu deixa de ser usado e só se atribui a tais práticas religiosas o nome de candomblé.

A maior facilidade com que os jejes conseguiram alforria na Bahia¹⁵⁵ pode ter sido uma vantagem para que estabelecessem congregações religiosas com níveis organizacionais diferentes dos calundus, o que dependia, muitas vezes, da compra de terrenos para o estabelecimento das casas de culto.

No período pré-abolição, há um decréscimo de africanos na Bahia e essa identidade foi assumida pelos últimos a chegarem, os iorubás. O candomblé, como espaço aberto para a inclusão social, seja de africanos ou crioulos, justificaria assim sua expansão no período. É

¹⁵¹ ASSIS JUNIOR, A. de. 1947: Dicionário Kimbundu-Português Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda: Argente, Santos & C, 1941. p. 39.

¹⁵² ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 39v.-40. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 127.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ PARÉS, L. N. op. cit., p. 125.

¹⁵⁵ Ibid., p. 74.

importante lembrar que havia não só redes de solidariedade entre nações, mas também conflitos entre elas. Irmandades que só aceitavam determinada nação, por exemplo, ou disputas entre africanos e crioulos.

Parés traz como exemplo o chamado candomblé do Accú, atual Acupe, na Bahia, invadido em 1829, onde se encontrariam fragmentos semelhantes ao candomblé contemporâneo. Nele, há referência a um “Deus Vodum” que indicaria uma origem jeje da congregação religiosa. No registro, mostra-se uma capacidade organizacional que Parés chama de complexa, na qual havia a participação de mais de 36 pessoas. Em seguida, ele traz o exemplo do candomblé Batefolha, da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo, que resistiu à repressão, pois detinha autorização do Juiz de Paz demonstrando que essas congregações mantinham relações com o poder público.

A liderança feminina nessas congregações também vai aumentando na segunda metade do século XIX, o que poderia evidenciar a superioridade numérica de mulheres em relação aos homens africanos ou algum viés de gênero das culturas africanas sudanesas, qual seja, advindas da África Ocidental. Ou até o fato de que mulheres africanas tinham maior acesso à mobilidade social, uma vez que o trabalho doméstico nos centros urbanos, escravizadas ou libertas, lhes dava acesso à prática do “ganho”, como a venda de quitutes, chamadas “negras de tabuleiro”. Sobre ser um traço africano sudanes, vai em confronto com o que já foi dito sobre as influências religiosas africanas ocidentais, da área gbe, onde a presença de mulheres era sim numerosa como sacerdotisas e vodunsis, mas as lideranças eram patrilineares.

Já no século XIX, essas congregações formam uma comunidade afro-brasileira através de interações de cooperação, complementaridade e conflito entre si.

Assim, o candomblé deve aos jebes seu pioneirismo, sendo deles sua base “eclesial”. No entanto, como vimos em calundus centro-africanos e seguindo o percurso no qual o calundu teria levado às congregações religiosas que, por sua vez, teriam se estabelecido como candomblés, como pensar que as estruturas “eclesiais” - por que não - dos calundus congo-angolas não fundaram o chão por onde foi cimentado o próprio candomblé jeje-nagô, uma vez que os jebes e angolas têm longa tradição de cooperação na Bahia.

1.4 Os calundus em disputa

Uma revisão das origens do candomblé no Sudeste a partir da contribuição banto nos faz olhar para as práticas dos calundus e macumbas. A respeito dos calundus, os quais já

tratamos um pouco aqui, Laura de Mello e Souza produziu um ensaio chamado “Revisitando o Calundu”¹⁵⁶ feito a partir das críticas de João José Reis à pesquisa na qual ela analisa o processo inquisitório da nossa já conhecida vinda de Luanda, Luzia Pinta. Alguns dos principais estudos sobre Luzia são de Luiz Mott, "O calundu angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739"¹⁵⁷, e o de Alexandre Marcussi¹⁵⁸, já citado aqui. Na pesquisa¹⁵⁹, Mello e Souza entende o calundu como um “proto-candomblé”. No ensaio, ela escreve:

Com o processo de Luzia Pinta, tudo mudava: lá estavam descrições detalhadíssimas de um rito complexo, sem dúvida aparentado às religiões afro-brasileiras de hoje - o que, a meu ver, fazia dessa negra angolana uma antepassada de Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora ou Mãe Stela do Opô Afonjá, e de sua "casa" nas imediações de Sabará uma espécie de "axé" primordial. Pensei que punha as mãos num "protocandomblé" - "Luzia, calundureira, foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo", escrevi então¹⁶⁰, sem questionar os modos que o trouxeram do século XVIII aos dias de hoje, sem problematizar a diversidade dos contextos ao longo do tempo, sem cogitar na ocorrência de acidentes de percurso, sem perceber que vê-lo dessa maneira trazia à baila a questão controversa da progressão e da continuidade, diminuindo ainda o poder transformador da História.¹⁶¹

Em sua crítica ao trecho da obra de Mello e Souza, João José Reis traz, em “Magia jeje na Bahia: A Invasão do Calundu no Pasto de Cachoeira, 1785”¹⁶², evidências da existência de calundus também na Bahia e anteriores ao de Luzia Pinta, além de escrever sobre a impossibilidade de se considerar uma lógica de continuidade das expressões religiosas de matrizes africanas do século XVIII ao XX, sem levar em conta suas transformações. Ele aponta que o que se mantém são estruturas simbólicas e práticas em comum. Também cobra pela ausência do que ele chama de “representatividade” baiana na pesquisa de Mello e Souza.

O antropólogo Luiz Mott¹⁶³ também encontra entre registros inquisitórios uma prática similar chamada acotundá ou dança de tundá, de africanos de origem courá no arraial de Paracatu, capitania de Minas Gerais em 1747. Courá era provavelmente um subgrupo iorubá.

¹⁵⁶ SOUZA, Laura de Mello e. 2002. op. cit.

¹⁵⁷ MOTT, Luiz. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, v. 2, n. 1, p. 73-82, 1994.

¹⁵⁸ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit.

¹⁵⁹ SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

¹⁶⁰ Ibid., p. 355.

¹⁶¹ SOUZA, Laura de Mello e. 2002. op. cit, p. 2.

¹⁶² REIS, João José. Magia jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. Revista Brasileira de História, v. 8, n. 16, p. 57-81, 1988.

¹⁶³ MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: Anais do Museu Paulista, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986, pp. 124-147, p. 138.

Os termos couranas e coiranos eram usados por portugueses para nomear escravizados advindos do reino de Uidá e inimigos do reino de Daomé.¹⁶⁴

Mello e Souza também encontrou o processo inquisitorial de Ivo Lopes e Maria Cardoso, citados anteriormente, e fala sobre ele no ensaio, um casal que “desempenhava um conjunto de práticas mágico-religiosas entre as quais se incluía o calundu.¹⁶⁵” No processo, escreve que a casa do casal era frequentada por enfermos que

tomavam pena de galinha branca e com ela esgravatavam os ouvidos, e depois a metiam em uma cabacinha de tamanho de um ovo, e logo faziam no chão uns riscos ou em cruz com uma tinta ou terra vermelha e branca, e lançando a tal cabacinha no chão a iam conduzindo com a dita pena para um dos riscos ou cruces", [após o que] "vinham no conhecimento dos feitiços¹⁶⁶”.

Segundo a historiadora, o calundu de Luzia Pinta

soa mais familiar aos nossos ouvidos, e tendemos - arriscadamente - a associá-lo aos candomblés de hoje. Já o de Ivo e Maria parece esquisito, com o seu esdrúxulo "jogo de amarelinha" onde uma pena e uma cabacinha passeiam entre linhas brancas e vermelhas, entre o céu e o inferno, preconizando talvez elementos que depois se entreteceriam na umbanda.¹⁶⁷

Contudo, se faz perceber a multiplicidade dos chamados calundus, mas uma tendência historiográfica a associá-los diretamente às origens do candomblé dos orixás, o candomblé nagô. Luiz Mott chama o calundu como primeira religião africana no Brasil¹⁶⁸. Já Marcussi traz o calundu para o contexto originário lusoamericano¹⁶⁹ de matrizes centro-africanas. João José Reis, ao demonstrar a possível existência de calundus anteriores ao de Luzia Pinta na Bahia, segue a trilha depois percorrida por Parés ao associá-los como possíveis originários também da África Ocidental.

¹⁶⁴ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de courás libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII. Afro-Ásia, núm. 62, pp. 9-45, 2020.

¹⁶⁵ SOUZA, Laura de Mello e. 2002. op. cit., p. 11.

¹⁶⁶ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38. Apud. SOUZA, Laura de Mello e. 2002. op. cit. loc. cit.

¹⁶⁷ SOUZA, Laura de Mello e. 2002. op. cit., p. 18.

¹⁶⁸ MOTT, Luiz. 1986. op. cit.

¹⁶⁹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit.

Em 1685, a parda Clara Garces, viúva, foi denunciada por ter em casa um “culto de criatura ou de pau de barro” em torno do qual vivia “curando a todos que a sua casa vinham doentes, usando de calundus e bonifrates”. E em 1738, o prior dos beneditinos da Bahia comenta que os escravos “reúnem-se em sociedades para fazer seus calundus”. Um carmelita, frei Luís de Nazaré, ele próprio exorcista, na década de 1740 recomendava em Salvador que escravos trazidos a ele fossem se tratar em calundus pois os “demônios africanos” não faziam parte de sua especialidade.¹⁷⁰

Interessa-nos aqui observar que Laura de Mello e Souza, em seu anacronismo corrigido no ensaio, aponta para a necessidade de se olhar para o candomblé para além da Bahia, já que o calundu a fez associá-los imediatamente aos candomblés baianos como num salto temporal de um olhar talvez viciado em interpretar religiões de matrizes africanas em primeiro lugar como candomblés de orixás. Ao mesmo tempo, José Reis explicita a iniciativa de reivindicar as origens do candomblé através dos calundus na Bahia, uma vez que viria de lá o calundu mais antigo, embora não se fale da nação da “parda Clara Garces”.

Trazemos à luz, portanto, novamente a problemática do nago-centrismo como um processo de sub-opressão dos espaços e territorialidades bantos no Brasil. Se, historicamente, diz-se que os calundus, práticas religiosas que aqui entendemos de origem banto como o próprio nome determina, se nagoicizaram ao ponto de “evolúrem” para congregações religiosas jeje-nagôs, ao contrário, aqui entende-se que as práticas do substrato jeje-nagô foram bantuizadas, uma vez que se formulou a partir de uma estrutura litúrgica centro-africana, os calundus, de soberania numérica, temporal e territorial no Brasil. Já tratamos da relação demografia e influência cultural anteriormente entendendo que, embora não determinante por si só, é confluyente. Falamos também do grande número de angolas na Bahia no final do século XVII, coincidindo com o mesmo período em que se tem os primeiros registros dos calundus.

Se associarmos os calundus diretamente aos candomblés dos orixás, onde ficam as macumbas? Em “A macumba paulista¹⁷¹”, Roger Bastide demonstra a presença das práticas de feitiçaria, através de documentos de repressão, “menos complexas e fetichistas”, diferenciadas nesses quesitos da estrutura ritualística e estética do candomblé nagô. Muito se assemelha à associação entre o calundu de Luzia Pinta e o do casal Ivo e Maria, citados acima: o rito que soa ter uma organização “familiar” daquele “esquisito”. Assim foram vistas as práticas banto desde os primeiros estudos etnográficos, “desorganizadas”, “fetichistas”, inferiores”.

¹⁷⁰ REIS, João José. 1988. op. cit., p. 62.

¹⁷¹ BASTIDE, Roger. A macumba paulista. Estudos afro-brasileiros, p. 193-247, 1983.

A macumba, segundo Slenes - do kikongo ma – plural/ kumba – feiticeiros = reunião de feiticeiros -, é a prática que ocorre no interior das casas (não em barracões como os candomblés), advindas dos “cultos de aflição” e de cura do complexo bakongo. Slenes, em “Africanos Centrais¹⁷²”, afirma que os cultos da África Central, antecessores da macumba e da umbanda, “nada devem em termos de complexidade a seus congêneres da África Ocidental, e apresentam várias semelhanças com estes”. Já o filólogo e etimólogo Antenor Nascentes, em seu “Dicionário etimológico da língua portuguesa¹⁷³”, sugere que a macumba tenha vindo de dikumba (cadeado ou fechadura), possivelmente associado ao processo ritualístico tradicional de “fechamento” dos corpos e cerimônias secretas. Luiz Antonio Simas¹⁷⁴ pontua que “macumba” é uma palavra em disputa e, concordando com ele, este trabalho a entende junto à interpretação de Nei Lopes, como um ritual de encantamento das palavras, “uma maneira encantada de encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas.”¹⁷⁵

Agora tudo leva a pensar, portanto, que os centro africanos possam ter contribuído para a formação dos cultos de candomblé nagô-ketu, assim como fizeram os jeje. Slenes afirma que a presença banto era minoritária na Bahia - em termos de longa duração, pois, como veremos a seguir, foi majoritária em alguns períodos - onde teria se originado todo o candomblé, mas era uma minoria significativa em “região de lavoura e trabalho duro, contexto propício para cultos de aflição¹⁷⁶”. Ele sugere um claro diálogo entre o culto dos orixás e dos espíritos tutelares congo-angola, os mesmos cultuados nos calundus.

Já que o registro do primeiro calundu do Brasil se encontra, pois, na Bahia, veremos a configuração territorial entre angolas, jejes e nagôs naquele espaço.

Sabe-se então que a nação jeje na Bahia é fruto de guerras de conquista e da atuação da companhia de comércio de escravos baiana da primeira metade do século XVIII. Daomé assimilava os cultos dos povos sob seu controle impondo um modelo hegemônico e hierárquico das instituições religiosas; a partir do século XIX, o culto dos ancestrais da família Abomey virou culto nacional, tornando-os grandes ancestrais de todo um povo, ao qual estavam subordinados os cultos de voduns.

¹⁷² SLENES, Robert W. 2018. op. cit..

¹⁷³ CUNHA, Antonio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Lexikon Editora, 2019.

¹⁷⁴ SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Mórula editorial, 2019.

¹⁷⁵ Ibid., p. 5.

¹⁷⁶ SLENES, Robert W. 2018. op. cit., p. 70.

Ainda que a primeira leva de escravizados advinda da região gbe date de 1570 a 1647, mudanças políticas e organizacionais do tráfico levaram ao grande contingente de bantos vindos a partir dali para depois se tornarem minoria no último século de escravidão. Vimos anteriormente que a presença maior ou menor de determinadas nações variava do contexto espacial e temporal da escravidão.

A Bahia, por sua vez, recebe um grande número de angolas e benguelas.¹⁷⁷ A proporção entre jejes e angolas variava de acordo com o período e região. Era o recôncavo baiano na cultura do tabaco que mais recebeu bantos nas últimas décadas do século XVII. No período de 1778 a 1797 há uma expressiva superioridade banto em relação aos sudaneses.¹⁷⁸

¹⁷⁷ PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p. 68.

¹⁷⁸ Ibid.

Tabela 3- Composição étnico-racial da população escrava. Salvador, 1702-1850

	1702-1799		1800-1820		1821-1850	
	No	%	No	%	No	%
Africano	-	-	10	0,4	10	0,3
Gentio da Guiné	15	2,3	-	-	-	-
Angola	211	22,8	402	18,0	292	10,5
Benguela	53	5,7	91	4,0	44	1,6
Outros África central	41	4,4	57	2,6	280	10,0
Gentio da Costa	457	49,3	465	20,9	80	2,9
Mina	102	11,0	166	7,5	137	4,9
Jeje	32	3,5	420	18,9	331	11,8
Nagô	5	0,5	286	12,8	1.204	43,2
Hauçá	-	-	221	9,9	168	6,0
Outros África ocidental	11	1,2	109	4,9	243	8,7
Total africanos	927	100,0	2.227	100,0	2.789	100,0
Subtotal África central	-	-	550	15,5	616	15,1
Subtotal África ocidental	-	-	1.667	47,0	2.163	53,2
Crioulo	-	-	905	25,5	831	20,4
Mestico	-	-	422	11,9	449	11,0
Total	-	-	3.544	100,00	4.059	100,0

Fonte: Inventários, APEBa. Para o período 1702-1799: Ott, "O negro", p. 143. Para o período 1800-1820: Projeto Reis-Nigerian Hinterland. Para o período 1821-1850: Andrade, A mão-de-obra, pp. 189-90. Obs.: Os 20 "africanos" da primeira linha da tabela foram descontados nos subtotais de africanos centrais e ocidentais, e os "gentio da Costa" foram contabilizados como africanos ocidentais.

Tabela 1: extraída de PARÉS, L. N. 2007. op. cit., p.72.

Na virada do século XIX os angolas também tiveram presença significativa com a recuperação da economia do açúcar e a demanda de mão de obra escrava africana para os engenhos. Em 1804, jejes e angolas eram as principais nações na Bahia.

As razões para explicar a variabilidade regional baiana são mais difíceis de identificar e podem incluir desde dinâmicas do tráfico interno sujeitas à lei de oferta e demanda, mudanças nas preferências étnicas dos senhores, condicionadas talvez pela propaganda dos traficantes em favor de um ou outro grupo africano, ou até simples distorções estatísticas.¹⁷⁹

Creemos aqui que a superioridade angola na Bahia em certo período, meca do candomblé “nagô”, pode ter representado uma maior influência banto na formação deste candomblé do que se é tratado na literatura sobre o tema.

Parés fala de um número expressivo de casamentos entre jejes e angolas mais crioulos. Entre números de população liberta, aí sim africanos centrais eram desfavorecidos. Jejes foram os que mais se beneficiaram das alforrias¹⁸⁰ o que leva ao argumento de que teriam maior facilidade da institucionalização do candomblé, uma vez libertos.

É com a degradação do império de Oyó que os nagôs se tornam demograficamente expressivos na segunda metade do século XIX em uma importação maciça. Passam a superar os jejes e angolas na Bahia em 1820. Entre 1840 e 1860, em Salvador, eram mais da metade da população africana entre 56 e 69 por cento.¹⁸¹

Um fenômeno revelador para a associação nagocêntrica entre o substrato nagô e a pureza africana é que, a partir de 1850, nagô passa a ser referido como africano. Por serem os últimos a chegarem, explica-se em parte essa consideração, uma vez que o tráfico de escravos passa a ser proibido, embora tenha se mantido fora da lei até meados de 1870.

Terá sido nas primeiras décadas do século XIX que os jejes libertos contribuíram para a formação do candomblé, de onde datam os primeiros registros da religião. Segundo a História Oral da origem do candomblé, a Casa Branca do Engenho Velho data de 1830, aproximadamente, tendo sido fundada no Engenho Velho da Federação, Salvador, por Iyá Detá, Iyá Akalá e Iyá Nassô. Alguns estudos falam de uma outra africana chamada Iyalussô Danadana, e de um babalaô lembrado pelo nome Assiká com atuação na formação do famoso “Candomblé da Barroquinha”, por estar nos arredores da Igreja da Barroquinha e manter relações com a Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios. Outros estudos conferem a Iyá

¹⁷⁹ Ibid., p. 69.

¹⁸⁰ Ibid., p. 74.

¹⁸¹ Ibid., p. 75.

Nassô a fundação do terreiro que levou o seu nome, Ilê Axé Iyá Nassô Oká. As origens do terreiro são conferidas à nação nagô-ketu. Parés cita também o candomblé do Accú¹⁸², provavelmente preexistente, pois o registro de sua repressão no ano de 1829 é que se fez conhecê-lo. Através dos mesmos registros de repressão, neste caso, de revoltas, há desde 1816 indícios da presença de candomblés na Bahia, ao menos assim foram nomeados, mas não se sabe se corresponde ao mesmo nível de institucionalização que teve a Casa Branca.

Mas Parés é bem convincente quando trata de conferir aos jejes a estrutura litúrgica que apara os candomblés, como vimos no capítulo anterior. No entanto, há uma outra influência que não pode ser descartada, a dos angolas.

Além de muitos casamentos entre si, jejes e angolas também eram próximos na fundação das irmandades católicas, nas quais cooperavam mutuamente¹⁸³. Antes de serem mais próximos dos nagôs, no século XIX, os jejes estavam ao lado dos angolas e africanos centrais na Bahia.

Se no século XVIII as relações de conflito e cooperação interétnica dos jejes se deram maiormente com os angolas e outros grupos da África Central, já na primeira metade do século XIX, com a chegada massiva dos nagôs, a dialética de contraste dos jejes com esse grupo parece mais notória. [...] a dialética jeje-nagô deriva não só do encontro desses grupos no Brasil, mas remonta a uma relação de contato cultural já antiga e intensa na própria África.

Parés aponta que jejes podem ter apreendido e assimilado aspectos nagôs antes de sua chegada ao Brasil. Uma vez que os jejes, como demonstra, contribuíram na formação do candomblé nagô, não teriam eles carregado influências de sua secular convivência com os angolas na Bahia? É mais fácil supor que os jejes já vieram “nagoicizados”, segundo Parés, do que tenham sido “bantuizados” em seus anos de aproximação com os angolas. Já tratamos aqui da relação entre demografia e influência cultural. Os jejes, que já estavam no Brasil, haviam, inclusive, se criouliizado gerando descendentes que nunca tiveram contato com a área gbe africana.

Com a presença significativa desde o século XVII, os angolas foram a nação mais antiga na escravatura baiana, o que possibilitou o enraizamento de vínculos estreitos com sua descendência crioula. Por sua vez, esses crioulos acolheram as novas levas de escravos angolas trazidos no século XVIII, mantendo e reforçando os laços de solidariedade entre os dois grupos.

¹⁸² Ibid., p. 129.

¹⁸³ Ibid., p. 70 - 87.

A obra de Parés, embora tire dos nagô o pioneirismo da formação do candomblé, exclui as possíveis influências africanas-centrais no mesmo ao tratar de forma evolucionista os calundus, os quais teriam se tornado o candomblé apenas pela influência jeje. Ele considera a influência angola apenas nos aspectos de cura e adivinhação. Com séculos de convivência e proximidade, é improvável aferir que angolas e jejes não tenham participado entre si influências culturais, simbólicas, cosmológicas e religiosas profundas, numa troca de reverberações mútuas. É possível que o candomblé jeje-nagô tenha se formulado na sobreposição de uma estrutura litúrgica banto que vai além de cura e adivinhação.

1.5 A construção de uma nagocracia

O termo "nagô" é frequentemente associado aos povos iorubás no Brasil, embora agora já verificamos que existia uma pluralidade de etnias que foram, nos processos metaétnicos, formando subgrupos pertencentes a este - que aqui chamamos - substrato cultural. Observamos também que a formação do candomblé no Brasil se deve aos jejes, sendo assim chamado de candomblé jeje-nagô. Nagôs eram iorubá falantes enquanto jejes eram gbe falantes, mas as duas etnias possuem uma história de longa duração com fronteiras culturais tênues. Aqui interessa compreender como os iorubás tomaram a centralidade no que se refere a formação do candomblé o nomeando como "ketu".

Os povos iorubás são uma diversidade de subgrupos "espalhados por numerosos reinos e unidades políticas menores no sudoeste da Nigéria, de Benim e Togo."¹⁸⁴ Segundo Lisa Castillo:

Foi apenas no final do século XIX, após a dispersão forçada desses povos pelo tráfico atlântico de escravos, que o termo iorubá - originalmente um nome hauçá para um reino específico, Oyó - passou a ser aceito como termo genérico para todos os subgrupos.

Nas Américas, no entanto, termos genéricos para os falantes de iorubá já estavam em uso. Na maioria das colônias espanholas, eles eram conhecidos como *lucumís*, enquanto no Brasil eram chamados de nagôs, uma corruptela de ànàgó, subgrupo iorubá localizado no sudeste da atual República do Benim. Como muitos outros africanos cujas identidades específicas foram reconfiguradas no contexto do tráfico em categorias mais amplas e amorfas, os falantes de iorubá na Bahia passaram a adotar o termo nagô em contextos públicos e jurídicos.¹⁸⁵

¹⁸⁴ CASTILLO, Lisa Earl. A "Nação Ketu" do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás na Bahia oitocentista. REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). África, margens e oceanos: perspectivas de história social. SciELO-Editora da Unicamp, 2021, p. 8.

¹⁸⁵ Ibid.

Os nagôs passaram a ser maioria entre as nações traficadas para o Brasil no século XIX, especialmente para a Bahia. Remonta desse período o surgimento das primeiras casas de candomblé que se tem registro, como vimos nos tópicos anteriores.

Nina Rodrigues foi pioneiro na etnografia do candomblé no início do século XX, num período em que imperava o racismo científico, as propostas de embranquecimento do Brasil como forma de sanar a “degradação civilizacional” causada por estes, e as hierarquizações dos povos segundo o modelo eurocêntrico de civilização. Rodrigues, em “Africanos no Brasil”, cita o polímata Silvio Romero: “Eram (os negros) quase todos do grupo Bantu. São gentes ainda no período do fetichismo, brutais, submissos, robustos, os mais próprios para os árduos trabalhos da nossa lavoura rudimentar.”¹⁸⁶ E, inclusive, parece reclamar que a literatura dos estudos sobre as línguas africanas privilegiava os bantos:

Com esta ideia preconcebida de que fossem bantus todos os negros brasileiros, concorre para o exclusivismo apontado a circunstância de que os estudos dos portugueses sobre as línguas africanas e as modificações por elas produzidas na sua e nossa língua vernácula, tem versado todos sobre línguas bantus, desde a Arte da língua da Angola em 1697 do Jesuíta Pedro Dias até às obras recentes do Sr. Major Dias de Carvalho sobre a língua do Lunda (1890).¹⁸⁷

Ainda: “Os que têm explorado o assunto partem do erro sistemático de que só as línguas bantus foram faladas no Brasil, ou pelo menos só elas tiveram valor e merecem atenção.”¹⁸⁸ Ao que parece, ao privilegiar os nagôs em suas abordagens etnográficas, Rodrigues possivelmente sentia que estava fazendo justiça em relação à grande atenção dada aos bantos pelos linguistas, o que justificaria apenas superficialmente o foco de sua atenção. Portanto, Rodrigues substituiu o método baseado na análise linguística pela etnografia na observação dos cultos, relacionando-os ao que dispunha de informações sobre os povos africanos.

Nina Rodrigues argumenta que os nagôs possuíam uma estrutura eclesial mais organizada e uma mitologia mais evoluída, o que lhe conferia maior complexidade que as religiões advindas de outros povos africanos. A cultura iorubá, para ele, possuía uma individualidade muito superior em relação às demais culturas negras, o que teria trazido dificuldade aos pesquisadores em reconhecer suas origens “primitivas”. A busca por “sobrevivências” africanas ou africanismos foi o cerne da pesquisa dos primeiros estudiosos

¹⁸⁶ ROMERO, Silvio. História da literatura brasileira, 2ª ed., vol. I, pág. 74. Cf. RODRIGUES, Raymundo Nina. Os africanos no Brasil. 2010.

¹⁸⁷ RODRIGUES, Nina. 2010. op. cit., p. 135.

¹⁸⁸ Ibid., p. 134.

do candomblé, ainda que essas mesmas sobrevivências africanas significassem o caráter “fetichista” dos negros, portanto inferiores na escala civilizacional, criou-se uma escala própria na qual os negros que não fossem fiéis às suas origens, os que se perderam no sincretismo religioso e na assimilação de práticas não africanas, seriam degenerados. Essa busca por “sobrevivências” africanas nas Américas é estimulada na década de 1940 por discípulos de Herskovits que viam na Bahia o único lugar no Brasil onde as práticas africanistas mais puras, qual seja, as iorubás, teriam se preservado. Arthur Ramos em “O Negro Brasileiro” de 1934 diz que a “pobreza da mítica banto, em relação aos sudaneses, fato reconhecido por todos os etnógrafos, o que resultou na sua quase total absorção, no Brasil, pelo fetichismo jeje-nagô.¹⁸⁹”

Voltando a Rodrigues, neste contexto de racismo científico, e impulsionado pela ideia de buscar os últimos africanos chegados ao Brasil, ele privilegiou em seus estudos o nagô, nomeado pelos praticantes como ketu, conjunto ritual que lhe parecia mais “evoluído” e complexo que os ritos de origem banto, o que influenciou seu seguidor Arthur Ramos. Vale lembrar que, a partir de 1850 os iorubás passaram a ser chamados de africanos na Bahia. Para Nei Lopes:

Essa discriminação dos Bantos atinge o negro de um modo geral. Porque com toda a certeza a maioria dos africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos veio do vasto território abaixo da grande floresta tropical (África Central, Oriental, Austral), que é o habitat dos povos bantófonos.¹⁹⁰

Essa discriminação nos é contemporânea e fruto das dinâmicas nagocêtricas dentro e fora da academia. Beatriz Góis Dantas em “Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil”¹⁹¹ questiona a supremacia nagô como evidência em ser uma categoria criada na dialética dos discursos de praticantes, que justificaram sua própria hegemonia, com o de pesquisadores ligados a essas casas nagôs. Há uma inegável concentração etnográfica em três terreiros nagôs, Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá. Capone cita Birman¹⁹² quando esta sugere que as sobrevivências culturais acreditadas pelos estudiosos do candomblé nagô “não encontram suas raízes numa memória coletiva [...] e sim em uma produção científica dos intelectuais brasileiros (e não brasileiros), isto é, na reconstrução feita por eles dessa

¹⁸⁹ RAMOS, Arthur. O negro brasileiro: Etnografia religiosa. v. 1. [1940]. Rio de Janeiro: Graphia, 2001, p. 85

¹⁹⁰ LOPES, Nei. Bantos. 1988, op. cit., p. 1.

¹⁹¹ DANTAS, Beatriz Góis. Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

¹⁹² BIRMAN, Patrícia. Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

tradição.”¹⁹³ Sansone, em “Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”¹⁹⁴, afirma que os historiadores europeus “inventaram” essa supremacia iorubá no século XIX.

Devemos atribuir a participação intelectual nesse processo ao que lhe concerne, mas observaremos aqui que estas dinâmicas ultrapassam a gerência da intelectualidade na formação de um pensamento nagocentrado. Muito mais do que uma invenção, pois talvez assim essa supremacia não teria se enraizado tão profundamente, veremos que ela possui dimensões que vão além do imaginário, embora não prescindia dele.

Na pós-abolição, com a intensa criouliização e a cada vez mais rara presença de africanos, a África ganha um valor outro de idealização. Entender-se “mais africano”, para um terreiro, era como conferir legitimidade dentro de um mercado religioso em crescente, trazendo concorrência por devotos e disputas narrativas. As casas mais “africanas” seriam, portanto, mais fortes e eficazes do que aquelas crioulizadas, uma vez que o “abrasileiramento” significava permeabilidade.

Os seguidores de Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Edison Carneiro, Ruth Landes entre outros, seguiram a mesma linha de pensamento. Pierre Verger acreditou que a forte influência iorubá vinha da chegada mais recente, da “presença, entre os iorubás, de numerosos prisioneiros de guerra advindos de classe social elevada, além de sacerdotes conscientes do valor de suas instituições e firmemente ligados a preceitos de sua religião”¹⁹⁵. Lembramos aqui da história das três princesas iorubás trazidas como escravizadas para o Brasil e que fundaram aquele que seria o primeiro candomblé do país, hipótese até hoje difundida largamente.

Segundo Matory¹⁹⁶ em “Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica”, nas últimas décadas do século XIX os iorubás desfrutaram de uma inequívoca superioridade num movimento conhecido como “Renascença yorubá”¹⁹⁷. Movimento este não exclusivo do Brasil, mas de toda triangulação transatlântica desde os Estados Unidos atravessando Cuba, Venezuela e outros países, e que passavam necessariamente pelas religiões.

¹⁹³ CAPONE, Stefania. 2004, op. cit., p. 40.

¹⁹⁴ SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. Afro-Ásia, n. 27 de 2002.

¹⁹⁵ VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio, p. 10.

¹⁹⁶ MATORY, J. Lorand. 1998. op. cit.

¹⁹⁷ Ibid., p. 263. O autor usa o termo “yorubá”, enquanto, neste trabalho, usamos o termo aportuguesado “iorubá”.

Estas religiões invocam poderosas identidades históricas e políticas, vinculando-as a lugares específicos na África. Por exemplo, existe uma nação reivindicando a origem yorubá chamada “lucumi” em Cuba, “nagô” ou “queto” no Brasil e “nagô” no Haiti. Não quer dizer que estas religiões nas Américas normalmente se chamem de “nação yorubá”, mas sim que, apesar da variação terminológica entre elas, devotos e etnógrafos acabaram equiparando suas “nações” como a assim chamada “nação yorubá” da região do Golfo de Guiné na África Ocidental [...]”¹⁹⁸

A nação iorubá teria se destacado sobre todas as outras desde o século XIX em “riqueza, grandeza e prestígio internacional. Mais do que qualquer outra, ela é estudada, escreve-se a seu respeito e ela é imitada - não apenas por seus seguidores, mas por antropólogos, historiadores da arte, escritores e críticos literários.”¹⁹⁹.

Partindo das análises sobre os africanos “retornados”²⁰⁰ à África, desde após a Revolta dos Malês quando, sobre constantes perseguições do governo imperial para reprimir qualquer nova insurgência e o degredo dos suspeitos de participarem da rebelião num retorno à África, houve tentativas de volta à “Costa” por parte de africanos alforriados - muitas alcançando sucesso -, observamos que o processo “nagocêntrico” é uma dialética entre costas atlânticas. Foi após a insurgência dos malês que o número de retornados²⁰¹ atingiu o auge, entre 1835 e 1842, com libertos comissionando navios ou viajando em navios comerciais.²⁰² Os retornados iam para as regiões portuárias do Golfo da Guiné e a maioria para Lagos, que hoje pertence à Nigéria, e à Porto Novo, da atual República do Benin (onde os brasileiros retornados passaram a ser chamados de “agudás”)²⁰³. Esse movimento se tornou um *continuum* e a cifra de 1820 até 1899 é de cerca de 8000 afro-brasileiros retornados.²⁰⁴ “Por volta de 1889, mesmo enquanto a população geral de Lagos continuava a inchar, um em cada sete Lagosianos tinha vivido em Cuba ou no Brasil - isto é, cerca de 5000 dos 37.500.”²⁰⁵

A influência dos brasileiros retornados a Lagos, especialmente após a dominação britânica, foi sentida e impactou profundamente a formação do candomblé no Brasil. Começamos pelo mercado religioso, do qual as casas de candomblé em formação passaram a

¹⁹⁸ Ibid., p. 263 - 264.

¹⁹⁹ Ibid., p. 264.

²⁰⁰ Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. Brasiliense, 1985.

²⁰¹ Sobre os “retornados” ver SOUZA, Mônica Lima et al. Entre margens: o retorno à África de libertos no Brasil: 1830-1870. 2009.

²⁰² CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. Brasiliense, 1985 & VERGER, Pierre. Trade Relations between the Bigth of Benin and Bahia from the 17th to the 19th Century. (tradução de Evelyn Crawford). Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press, 1976 [1968].

²⁰³ Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. 1985. op. cit.

²⁰⁴ MATORY, J. Lorand. 1998. op. cit.

²⁰⁵ Ibid. Apud. LINDSAY, Lisa A. 1994. “To Return to the Bosom of their Fatherland: Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos. Slavery and Abolition 15(1) April: 22-50.

não poder prescindir. Os produtos²⁰⁶ “africanos”, tidos como detentores de maior poder espiritual e legitimidade, desde óleo de dendê, atabaques, panos da “costa” (tecido à maneira africana e, depois, passaram a serem reproduzidos no Brasil)²⁰⁷, obis²⁰⁸, orobôs²⁰⁹, entre outros, sempre foram comercializados no Brasil por africanos ou crioulos que tinham acesso às duas costas, mas isso se amplificou com a crescente presença de afro-brasileiros em Lagos. No período que coincide com a formação do candomblé, entre 1855 e 1898, havia centenas de africanos livres, muitos detendo passaportes britânicos, viajando de Lagos para a Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco.

Estes mercadores parecem ter capitalizado sua nacionalidade intercontinental - fornecendo aos africanos da região do Golfo de Guiné mercadorias relacionadas ao culto dos orixás e serviços identificados como provenientes ‘do país do homem branco’ e fornecendo aos brasileiros objetos religiosos e serviços autenticados por uma origem africana.²¹⁰

Quando se trata de “serviços identificados como provenientes do país do homem branco”, podemos pensar no conhecimento arquitetônico levado por esses retornados que fez de Lagos um local de arquitetura colonial bem próxima à influências luso-brasileiras. Afora isto, o que nos vale observar é que esse mercado transatlântico de produtos religiosos encontrou eco na ideia de sacralidade africana, de superioridade iorubá, uma vez que seu lucro dependia da sustentação desta legitimidade perante as casas de candomblé na Bahia.

Mas o capital material trazido à costa baiana não se restringia a objetos sacralizados, havia uma literatura que continha ideologicamente a noção de nação iorubá que estava sendo construída em Lagos. Livros como “The Yorubá-Speaking Peoples of the Slave Coast of West

²⁰⁶ Sobre o comércio de produtos religiosos entre África e Brasil ver SILVA, Rhonnel Américo. Obi – O Mensageiro dos Deuses Africanos. A importância da adivinhação na construção da identidade coletiva do Templo Irossun Ajê - Ilê Orixá Emilá. (Dissertação de Mestrado). 2022.

²⁰⁷ Pano da costa ou alaká, como são chamados os panos atados ao busto nas vestimentas do candomblé jeje-nagô, nagô-ketu de uso exclusivo das mulheres, sendo marca distintiva de suas ações na ritualística. Têm a função ritualística de proteger os seios e órgãos reprodutores da mulher das Yamis, entidades ligadas ao feitiço cujas energias emanadas podem prejudicar o aparelho reprodutivo da mulher. Vestimenta adotada pelas “negras de ganho” ou chamadas “baianas” para compor o vestuário.

²⁰⁸ Obi, ou Noz-de-cola, é um fruto fundamental na ritualística do candomblé, usado em rituais que envolvem o Ori, iniciação e Jogo de Obi (na sua forma oracular de diálogo com o orixá para confirmar se o mesmo aceita determinada oferenda). Obi é um fruto de uso comum entre comunidades tradicionais africanas ocidentais, sendo alimento oferecido para uma boa recepção de alguém em sua casa (ver ACHEBE, Chinua. O mundo se despedaça. Editora Companhia das Letras, 2009.)

²⁰⁹ Orobô ou Orógbó é um fruto sagrado nos rituais do candomblé, utilizado também pela medicina tradicional africana. Como o Obi, também pode ser usado em oferendas a determinadas divindades e, ralado, pode ser utilizado em banhos de folhas.

²¹⁰ MATORY, J. Lorand. 1998. op. cit., p. 284.

Africa”²¹¹, de Alfred Burdon Ellis²¹², traduzido por Lourenço Cardoso (comerciante baseado em Lagos) para Nina Rodrigues; e “Iwe Kika Ekerin Li Ede Yorubá” (A Quarta Cartilha da Língua Yorubá), traduzido por Martiniano Eliseu do Bonfim, informante de Nina Rodrigues, citado pelo mesmo, além de Edison Carneiro e Ruth Landes em suas obras.²¹³ Martiniano Eliseu do Bonfim, por exemplo, viajou “entre vários estados brasileiros, além da Bahia, espalhando os padrões ideológicos e rituais da ‘pureza nagô’”²¹⁴.

Martiniano merece destaque por sua profunda ligação com os terreiros “tradicionais” e etnógrafos do candomblé nagô-ketu. Sua mãe, Felicidade Silva Paranhos, teria sido escravizada advinda do reino de Oyó²¹⁵ e seu pai, Eliseu do Bomfim, Àrèdjà, africano livre, havia comprado a liberdade dela.²¹⁶ Nascido em Salvador, 1859, Martiniano, também conhecido como Ojé L’adê, foi levado para Lagos por seu pai em 1875, aos 15 anos de idade, onde frequentou a Escola Presbiteriana Faji aprendendo inglês e iorubá até 1884. Sua família já era vinculada ao terreiro Casa Branca do Engenho Velho, possuía um cargo importante no Ilê Axé Opô Afonjá (dissidente deste primeiro), e se tornou babalaô na Nigéria, tendo sido iniciado no culto de Ifá. Em Lagos, se integrou facilmente à comunidade dos retornados, tendo contato também com o culto dos Babás Egun (egungun em iorubá, espíritos ancestrais). Em 1886, depois de onze anos na África, Martiniano voltou à Bahia e “tornou-se um dos mais persistentes, prolíficos e, fundamentalmente, um dos mais efetivos ‘informantes’ na história da disciplina antropológica”²¹⁷.

Possuía estreita e afetuosa relação com Nina Rodrigues²¹⁸ com quem já havia combinado até mesmo uma visita à Lagos.²¹⁹ Teve sua importância também nos registros do

²¹¹ ELLIS, Alfred Burdon. *The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa: Their religion, manners, customs, laws, language, etc. With an appendix containing a comparison of the Tshi, Gã, Ewê, and Yoruba languages.* Chapman and Hall, 1894.

²¹² Sobre o nacionalismo africano ver APPIAH, Kwame Anthony; RIBEIRO, Vera. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.* Contraponto Editora, 2020.

²¹³ MATORY, 1998, loc. cit.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ CASTILLO, Lisa Earl (2021). "A nação ketu do candomblé em contexto histórico", In: *África, margens e oceanos: perspectivas da história social*, Reginaldo, Lucilene e Ferreira, Roquinaldo (orgs.). Campinas: Editora da Unicamp. pp. 305, 307

²¹⁶ Idem. *Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. Escravidão e suas sombras*, p. 65-110, 2012.

²¹⁷ PALMIÉ, Stephan. *O trabalho cultural da globalização iorubá. Religião & Sociedade*, v. 27, p. 77-113, 2007, p. 90.

²¹⁸ LANDES, Ruth. (1947), *The City of Women.* New York: Macmillan.

²¹⁹ Citado pelo O Estado da Bahia em 1936. Apud. BRAGA, Julio. (1995), *Na Gamela do Feitiço Salvador:* Editora da Universidade Federal da Bahia.

linguista americano Lorenzo Dow Turner²²⁰ entre os anos 1940 e 1941, que percorreu o Brasil registrando cantigas e histórias em iorubá.

Por ter sido um grande informante do movimento que acontecia em Lagos, o de formação de uma nação iorubá, e grande divulgador dos ideais de pureza nagô ou pureza africana, Martiniano do Bonfim contribuiu para a criação da nagocracia que aqui tratamos, mas que possui, como dito anteriormente, uma dialética transatlântica. Para além das relações comerciais e do mercado religioso que confere legitimidade às casas “iorubás”, Lagos vivia um processo que Parés chama de “Renascimento Lagosiano”²²¹.

Lagos esteve sob a influência do Império do Benim até meados do século XIX e ainda distante da influência de Oyó, o que torna anacrônico chamar aquele espaço de “iorubá” até que grupos iorubá-falantes como originários de Ilesa, Oyó, Egba e Ijebu tornaram-se predominantes através do crescimento econômico. Em 1861, a colonização britânica pôs fim à hegemonia Benim ali naquele espaço, enquanto o declínio do reino de Oyó e o surgimento do reino de Daomé havia levado uma infinidade de cativos destas etnias citadas para os portos de Lagos. Em Serra Leoa, esses mesmos povos eram capturados dos navios negreiros com a proibição do tráfico a partir de 1850 e exilados ali. Foram ensinados por missionários e se tornaram uma classe de africanos eruditos com formação ocidental. Foi a partir de seu retorno para Lagos, onde eram chamados de “saros”, que eles passaram a ocupar postos de trabalho no governo colonial, além de dominarem o cenário comercial. Eram sacerdotes, professores e administradores levados pelo projeto colonial para várias partes da África Ocidental. Foram eles que produziram traduções da bíblia para o iorubá e criaram um modelo de língua que contribuiu para a unidade étnica dos ali presentes. Ainda em Serra Leoa, os oyo, egba e ijexas produziram reconfigurações de parentesco através da língua a partir da qual formularam uma identidade étnica iorubá, levada para Lagos.

O acesso à língua inglesa representava para esses retornados e re-ingressados no Brasil, como chama Matory²²² o movimento da volta, um sinal diacrítico de superioridade e poder simbólico. Aqui passaram a ser chamados de professores de inglês, como é o caso de Martiniano do Bonfim, além de falantes do iorubá.

²²⁰ Memórias Afro-Atlânticas traz o registro de Lorenzo Turner em terreiros de candomblé de Salvador e do Recôncavo, além do candomblé de Joãozinho da Goméia no Rio de Janeiro. Possui uma série de cantigas e histórias narradas por Martiniano do Bonfim em iorubá e inglês. Disponível em: <https://soundcloud.com/memoriasafroatlanticas>. Acesso em 31 de Julho de 2023.

²²¹ PARÉS, Luis Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. Esboços: Histórias em contextos globais, v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

²²² MATORY, J. Lorand. 1998. op. cit.

Com o recrudescimento do colonialismo inglês, produziu-se movimentos de resistência política e cultural em Lagos que, por conseguinte, foi a etnogênese de um movimento nacionalista que começava a enxergar no conceito de “raça negra”, com a influência de movimentos estadunidenses através da imprensa, o cerne da discriminação sofrida nas mãos inglesas. “Lagos de 1880 a 1915 estava cheio de discriminações raciais. Um Lagos que uma vez fora dividido entre europeus, brasileiros, saro e população local estava, em 1910, dividido entre negros e brancos.²²³” Inicia-se um processo ideológico de “pureza negra”, com a nomeação de heróis de “puro sangue”, como o americano pan-africanista Du Bois. “Desta forma, o purismo racial e cultural que apareceram na imprensa de Lagos antecipou os testemunhos recolhidos por Ruth Landes e Donald Pierson na Bahia nos anos 30 e 40”.²²⁴ Antropóloga e sociólogo americanos que registraram na Bahia a fala de praticantes do candomblé em vistas de estudar as relações raciais no Brasil.

Esse nacionalismo cultural em Lagos gerou, portanto, um movimento “pan-iorubá” na tentativa de postular uma nação de pureza racial e cultural africana ou negra. O político pan-africanista E. W. Blyden, em Lagos Weekly Record de 1897, faz a associação clara da diluição da cultura e do sangue africano como decadência social.²²⁵ Lembra, portanto, o pensamento etnográfico brasileiro de degenerescência das práticas “assimilacionistas” de qualquer prática cultural advinda do substrato banto. Portanto, a construção de uma nação iorubá que tenha se reverberado na Bahia entre os séculos XIX e XX não é mítica, é política e diz respeito às dinâmicas do poder.

Não foi à toa que Nina Rodrigues olhou primeiro para o candomblé do Gantois, com o qual manteve boas relações. Não à toa que o Gantois, apesar de formado por crioulos, não por africanos, tenha garantido sua visibilidade social carregando o prestígio de ser uma casa “puramente iorubá”, ainda que Mãe Menininha fosse afeita à figura dos santos católicos. Tal contradição veremos adiante, no tópico sobre o manifesto das ialorixás baianas, assim como caberá ainda observarmos a escolha de “ketu” para nomear esse complexo iorubá que conferia africanidade aos terreiros de candomblé nagô.

A classe de soros, lagosianos letrados nas igrejas protestantes, também pode ter sido responsável por algumas mudanças na formação do panteão de orixás cultuados no Brasil. Segundo Parés²²⁶:

²²³ Ibid., p. 281.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid., p. 282

²²⁶ PARÉS, L. N. 2010. op.cit. p. 179-180.

[...] a popularidade de Olorum (Olodumaré), como deus supremo na Bahia, resultou da promoção cristã anterior dessa divindade na África ocidental. Rodrigues²²⁷ observa que na Bahia, a população local que foi educada por missionários protestantes ingleses em Lagos (provavelmente referindo-se a Martiniano) criticava certas versões dos mitos que atribuíam uma vida humana passada a Xangô, deus do trovão. A interpretação eumerística – atribuindo uma origem humana às divindades – foi um dos argumentos utilizados pelos evangélicos protestantes em Lagos para converter e ganhar novos adeptos²²⁸. A história de Xangô como o quarto rei de Oiô, seu suicídio e sua divinização posterior, foi reproduzida na literatura clerical, como no já mencionado Iwe Kika Ekerin Li Ede Yoruba ou no trabalho de Ellis, e apesar da crítica inicial, ganhou, aos poucos, popularidade na Bahia. Foi o caso também do mito de Iemanjá, no qual a divindade das águas é apresentada como a mãe de todos os orixás iorubás. Essa versão, coletada e publicada pela primeira vez pelo padre Baudin em 1884, foi, aparentemente, uma criação tardia dos missionários (provavelmente buscando criar um panteão iorubá unificado e hierarquizado) e foi introduzida no Brasil no período pós-comércio de escravos. Mesmo assim, o mito capturou a imaginação e tornou-se muito popular tanto na África ocidental como no Brasil²²⁹.

Martiniano do Bonfim foi o responsável por levar a tradição dos ministros de Xangô para o Opô Afonjá, mantida até a contemporaneidade, embora não difundida em outras casas. Podemos observar como as dinâmicas costa a costa com Lagos e os retornados geraram mudanças profundas na própria estrutura mítica e litúrgica do candomblé.

Portanto, essa nagocracia que foi assim nomeada por Prandi em “Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova.”, 1991²³⁰, possui uma história de diálogo transatlântico numa contínua reelaboração nos dias atuais e vão além do imaginário, tendo sido implicada por fatores intrinsecamente políticos.

Dado a essa nagocracia, se atribui a nagoização dos candomblés angola, especialmente no Sudeste. Segundo Prandi²³¹:

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

Sabe-se que atualmente, no Brasil, alguns candomblés angola vêm passando por um processo de reafricanização, como veremos no capítulo três. Esta busca requer um processo

²²⁷ MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press, 2009, p. 114.

²²⁸ RODRIGUES, Nina. 1977. *op. cit.*, p. 217.

²²⁹ *Ibid.*, p. 224.

²³⁰ PRANDI, Reginaldo. 1991. *op. cit.*

²³¹ *Ibid.*, p. 19.

de reeducação dos adeptos ao uso das línguas banto em seus rituais, o resgate das divindades e de um sistema oracular banto. É uma reinvenção da tradição.

A antiguidade do candomblé angola é remetida à fundação do terreiro Tombenci fundado na Bahia por volta de 1850 por Roberto Barros Reis, Tata (pai) Quimbanda Quinunga, um escravizado angolano que pertencia à família Barros Reis. Com sua morte, por volta de 1909, a inzo (casa) passou à Mameto (mãe) Maria Genoveva do Bonfim, conhecida como Maria Neném, ou Tuenda Unzambi. Foi ela quem iniciou Manoel Rodrigues do Nascimento, Cambambe, e Manoel Ciriaco de Jesus, Ludiamungongo, que fundaram em 1919 o Terreiro Tumba Junçara, considerada matriz e casa de prestígio para os angoleiros.

Segundo o Sérgio Paulo Adolfo, em um texto publicado na página Inzo Tumbansi: Comunidade Tradicional de Matriz Centro Africana, a primeira casa congo-angola que se tem conhecimento precede a Tombeci. No Encontro de Nações de Candomblé, Salvador, Bahia, em 1984, realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, Esmeraldo Emetério de Santana, Xicarangomo (homem encarregado dos atabaques e das cantigas rituais nos candomblés de congo-angola) do Terreiro Tumba Junçara, diz que o candomblé angola mais antigo era chamado Calabetã, liderado por Maria Corqueijo Sampaio, Malamdiasambe; depois veio a casa Gregório Maquênde para em seguida surgir a de Barros Reis.²³²

Vemos, portanto, que o candomblé angola surgiu na Bahia no mesmo período que se tem registro da fundação da Casa Branca do Engenho Velho. Anterior ao Renascimento Lagosiano e ao nacionalismo iorubá, é mais provável que tenha surgido num diálogo entre nações diaspóricas que compartilhavam os calundus do que tenha se estruturado no modelo nagô.

Cremos, portanto, que a nagoização do candomblé angola tenha sido fruto da criação e difusão de uma nação “pan-iorubá” cujas práticas religiosas seriam superiores, mais eficazes, detentoras da africanidade; e de um processo de adaptação ao mercado religioso no qual as casas angola precisaram se realocar estruturalmente para concorrer. Mais ainda, nas dinâmicas em que o negro buscava sua cidadania e pertença à sociedade brasileira, na qual encontrava-se marginalizado, a busca pela África através da religião se fez necessária como uma própria ampliação de nacionalidade e sentimento de pertencimento e valor. Entramos, portanto, nas dinâmicas do poder, quando pertencer a uma casa de “prestígio” significa

²³² ADOLFO, Sérgio Paulo. Maria Genoveva do Bonfim: O Nascimento da Nação Congo/Angola no Brasil. Disponível em: <https://inzotumbansi.org/2009/11/17/maria-genoveva-do-bonfim-o-nascimento-da-nacao-congoangola-no-brasil/>. Acesso em: 01 de Agosto de 2023.

legitimidade e status social, até mesmo mobilidade social. Na busca pela sobrevivência em um ambiente nagocêntrico, onde o *candomblé nagô* significava o poder central, as casas angolanas buscaram sair do status periférico e seguir o fluxo da maré, sem, no entanto, negar sua tradicionalidade. As dinâmicas da tradição pressupõe mobilidade através do tempo e do espaço, gerando adaptações e realocações vistas como necessárias ou apenas seguindo o processo histórico das transformações mediante a ação de sujeitos históricos.

A adaptação ao mercado religioso, em paralelo, acontece na contemporaneidade através da competição com as religiões neopentecostais, coincidindo com um novo processo que se faz necessário de reinvenção da tradição, desta vez através da “bantuidade” ou “bantuização”, e a reafirmação do *candomblé* angolano. Como no passado, o revolver à língua, acrescentar canções, orações e procedimentos ritualísticos externos à prática originária. Acredita-se que assim fizeram as casas de Angola no passado, numa competição desleal, visto que o sentimento de “bantuidade” é algo novo, não havia um nacionalismo “banto” que coordenasse as ações imaginárias e políticas no novo mundo. Mais do que ceder, trata-se de agenciar, negociar, permeabilizar. A permeabilidade centro-africana é ativa, não passiva, e conflui na negociação simbólica sem a perda de elementos centrais que faz de uma prática ser o que ela é.

Após o nacionalismo iorubá, na década de 1960, período de grande migração do *candomblé* baiano para o Sudeste, o pertencimento ao *candomblé nagô* torna-se cada vez mais uma forma de prestígio na sociedade brasileira. Coincide com o período de processos de descolonização na África, onde seus países passaram a atuar de maneira independente na cena política e econômica internacional.²³³ O Brasil adentra a esse cenário de cooperação nos novos mercados abertos pela descolonização. Data dessa década o primeiro acordo comercial entre Senegal e Brasil. “Em 1965, o governo brasileiro envia uma missão comercial a seis países da África ocidental que inaugura a política comercial com os países africanos não lusófonos”²³⁴. No estabelecimento de relações diplomáticas com a África Ocidental, o *candomblé nagô* ganha mais uma camada de prestígio, uma vez que representantes de governos africanos passam a participar de cerimônias dos terreiros tradicionais. O *candomblé* havia se tornado signo de brasilidade e “começou a ser proposto nas agências de turismo, principalmente a Bahiatursa) como uma das atrações folclóricas nacionais”²³⁵. Interessante notar que o mesmo movimento de nacionalismo iorubá, com suas peculiaridades, é claro,

²³³ CAPONE, Stefania. 2004. op. cit., p. 149.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

aconteceu em outros países da América, como é o caso dos Estados Unidos, objeto de pesquisa de Capone em “Os Yoruba do Novo Mundo²³⁶”, como processo de “redenção cultural” afro-americana. Não cabe aqui realizar um estudo comparativo o qual deixaremos para futuras pesquisas. No entanto, cabe ressaltar que o fundamento da nagocracia é muito mais que imaginário, é político, fruto de dialéticas constantes e, inclusive, atuais entre costas. Hoje há um processo no Brasil de retorno à África em busca do culto de Ifá²³⁷. Babalorixás que se tornam babalaôs²³⁸ como signo de legitimidade uma escala acima no trato com os orixás e odus²³⁹.

Em todo esse processo de construção de uma nação iorubá no Brasil, há alguns fatos fundamentais a serem observados, a seguir.

1.5.1 Manifesto das ialorixás baianas, os Congressos afro-brasileiros, Contracultura, Tropicalismo, Nova MPB e a relação da classe artística e intelectual brasileira com os terreiros

Durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II COMTOC), em Salvador no ano de 1983, as ialorixás dos terreiros baianos mais reconhecidos apresentaram um manifesto a favor de uma pureza religiosa africana no candomblé. Menininha do Gantois, ialorixá do Axé Ilê Iya Omin; Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá; Olga de Alaketo, ialorixá do Ilê Maroia Lage; Tetê de Iansã, ialorixá do Ilê Nasso Oká e Nicinha de Bogum, ialorixá do Zogodô Bogum Male Ki-Rundo.²⁴⁰ Tal manifesto é a reverberação de um primeiro feito como esclarecimento a ele, elaborado naquela conferência e veiculado primeiramente em jornais baianos²⁴¹ chamado “Candomblé rompe de vez com o

²³⁶ Ver CAPONE, Stefania. Os Yorubá do novo mundo. Religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

²³⁷ Culto iniciático de sistema divinatório.

²³⁸ Babalaô é o sacerdote exclusivo de Orumilá-Ifá do Culto de Ifá do substrato iorubá, detentor do conhecimento da adivinhação por meio do opelê-ifá.

²³⁹ Fundamentos dos sistemas de adivinhação iorubá pertencentes ao corpo literário de Ifá.

²⁴⁰ CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org). Faces da tradição afro-brasileira. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006. p. 90-91.

²⁴¹ Matéria do Jornal da Bahia Salvador, Sexta-Feira, 29 de julho de 1983. Disponível em: <http://bamgboseobtico.blogspot.com/2007/11/matria-do-jornal-da-bahia-salvador.html>. Acesso em 02 de Agosto de 2023.

sincretismo”.²⁴² A intenção das ialorixás baianas era desvincular o candomblé de qualquer movimento sincrético, bem como do tratamento folclórico o qual recebia.

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos.²⁴³

Importante notar que o período em que foi manifesto, antes da Constituição de 1988, é no qual o candomblé lutava pela sua institucionalização via judicial como religião brasileira. A luta por instituir o candomblé, bem como as outras práticas religiosas afro-brasileiras como religiões, vinha desde a década de 1930 com a criação de algumas entidades representativas - também da umbanda.

No processo de reafricanização (ou africanização) dos terreiros de candomblé em busca de uma África nagô legitimadora, foi importante afastar as práticas de cura e adivinhação, basilares desde os calundus, para que o candomblé não fosse mais visto como “feitiçaria”, “curandeirismo”, “magia” e “charlatanismo”. Na busca por garantir a prática religiosa, A União de Seitas Afro-Brasileiras da Bahia foi fundada em 1937²⁴⁴, após o segundo Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador, ocasião na qual, pela primeira vez, sacerdotes abriram uma cerimônia religiosa de candomblé ao público. Mesmo ano em que Getúlio Vargas, instituindo o Estado Novo, se lançou contra práticas tidas como africanas, tanto no âmbito dos terreiros quanto nas escolas de samba. A perseguição sofrida durante a ditadura militar, especialmente entre os anos 1970 e início dos anos 1980, período no qual os terreiros continuavam a ser vítimas de batidas policiais, como nos tempos coloniais, é motivador do manifesto. O babalorixá Muxialá, entrevistado neste trabalho,

²⁴² Ibid., p. 71.

²⁴³ CONSORTE, Josildeth Gomes et al. 1999. op. cit, p. 88.

²⁴⁴ MORAIS, Mariana Ramos de. A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018). Disponível em:

https://www.google.com/url?q=https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q%3DYToyOntzOjY6I_nBhcmFtcyI7czozNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUlFVSZPIjtzOjQ6IjMvNjEiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiNDhlZGVjNmE4MDMvZmRjOGE1OGZkZjdhYzNmNTRmNmOiO30%253D&sa=D&source=docs&ust=1691412042060395&usg=A0vVaw2lCk56Xg2p3TFkNL18cNX6. Acesso em 02 de Agosto de 2023.

chegou a narrar para seus filhos de santo certa vez que na década de 1970 foi posto no camburão ainda incorporado em um Erê.

O manifesto acontece em consonância com os movimentos negros, pois os terreiros passaram a constituir centros de luta contra o racismo²⁴⁵, segundo a fundação do Movimento Negro Unificado em 1978. Integrantes do movimento passaram a se iniciar no candomblé e a se articular politicamente com os mesmos, como foi, anteriormente, com os intelectuais - excetuando o cerne ser a luta antirracista e não apenas o estudo das relações raciais no Brasil. O universo do candomblé passa a fazer parte da politização e do discurso de construção da identidade negra brasileira, o qual começa a ser lido como “mais um exemplo da ‘purificação da raiz’ da cultura negra.”²⁴⁶ Se o movimento negro elenca os terreiros como signos da luta antirracista, o inverso também acontece, quando os terreiros passam a se articular politicamente em nome de sua própria existência.

Na realidade, as articulações políticas dos terreiros remontam desde o princípio de sua formação. Vimos, anteriormente, como o Bogum possuía autorização do Juiz de Paz para realizar suas cerimônias na Bahia no século XIX. É notória a participação de políticos em cerimônias que aconteciam na casa de Joãozinho da Goméia, em Duque de Caxias. A recepção de intelectuais, artistas e políticos era também movimento de sobrevivência e de conferir *status* ao terreiro. Em 1960, através de Jorge Amado e Zélia Gatai, os filósofos franceses Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir foram ao Opô Afonjá e, inclusive, Mãe Senhora jogou búzios para os dois. A abertura dos terreiros para a etnografia também foi uma ferramenta política que ensejou maior visibilidade e, por consequência, a possibilidade de existir numa sociedade que os reprimia.

Nessa mesma busca de visibilidade, o manifesto surge como haste dessa articulação política carregando a visão de que o sincretismo reduzia os terreiros ao estado de imposição da sociedade colonial. No entanto, Consorte observa que essa carta à sociedade foi produzida “num momento de grande expansão do culto dos orixás e do ingresso nas suas fileiras de uma população cada vez mais branca”²⁴⁷. Era momento de competir pelo espaço religioso em que o catolicismo vinha perdendo fiéis para as igrejas evangélicas e a inserção da população branca significava a universalização do culto.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005, p. 169.

²⁴⁷ CONSORTE, Josildeth Gomes et al. 2006. op. cit, p. 80.

O original deste documento se encontra no Museu Ohun Láíláí, no Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador. Em 17 de agosto de 1983, a Revista Veja publicou a matéria, “O cisma baiano: Mães-de-santo propõem o fim do sincretismo”²⁴⁸. A reportagem conceitualiza o sincretismo como a máscara católica através da qual os negros escravizados cultuavam seus orixás e que havia se tornado prática usual. Discurso ainda atual no senso comum. “Agora, o sincretismo religioso, que une duas culturas e dois credos, começa a receber críticas de onde não se esperava – são os próprios fiéis do candomblé que propõem a ruptura.”²⁴⁹.

Decorre do manifesto o seguinte trecho a respeito da repercussão dentro do meio religioso:

[...] por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc²⁵⁰

As palavras atribuem a condição de “escravo” e “desvirtuado” a ialorixás e adeptos da prática que tenham vindo a público criticar o manifesto “e por isso podem continuar sincretizando”. Discurso confluyente com os dos primeiros etnógrafos do candomblé a respeito da diferença entre as casas “puramente africanas” e as permeáveis, as de origem banto. Interessante saber que Mãe Meninha do Gantois, conhecida devota de Santa Escolástica, da qual provinha o seu nome, Maria Escolástica da Conceição Nazareth, rezava um terço frequentemente e possuía diversas imagens de santos católicos.²⁵¹ Sobre esse fato, Babá Muxialá, cujo terreiro tem raiz no Ibece²⁵² do Portão da Muritiba, local que recebia muitas

²⁴⁸ O CISMA baiano: mães-de-santo propõem o fim do sincretismo. Revista Veja, Rio de Janeiro, n. 780. ago. 1983, p. 87.

²⁴⁹ Ibid., Apud. SILVA, Luiz Claudio Barroca da. A “Produção da Crença”: interpretações sobre o manifesto antissincretismo das religiões de matrizes africanas. ANPUH-Brasil - 31º Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

²⁵⁰ SILVA, Luiz Claudio Barroca da. “Santo não é orixá”: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife. 2010, p. 89.

²⁵¹ Cf. Reportagem “Mãe Meninha - 100 anos realizada pelo Globo Repórter em 1994. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4v2SdITKMTA>. Acesso em 04 de Agosto de 2023.

²⁵² Ilê Ìbèsè Alákétu Àṣẹ Baba Ògún Mèjéjé, sítio da Muritiba, Bahia.

vezes Mãe Menininha convidada pelo babalorixá Pai Nezinho²⁵³ para iniciar seus iaôs e mantinha fortes relações com esta, ele diz:

Tem, também, as novenas que são feitas lá [no Ibece], porque Mãe Menininha também participava até disso. Ela tinha muito esse bem querer pelos santos cristãos. Até já disse que nós falamos “que Deus e fulano de tal (o orixá) te abençoe”. Nós temos isso, isso já faz parte de nós, porque também sofremos a influência do europeu, do português, do espanhol, e por aí vai... dessas outras nações que vieram para o Brasil. Nós sofremos essa influência cristã, que era a religião predominante no mundo. É muito bonito.

Em busca de entender os caminhos desse processo de dessincretização iniciado em 1983 pelo manifesto, a pesquisadora Consorte foi à Salvador em 1992 conversar com as ialorixás dos terreiros tradicionais constatando que somente Mãe Stella de Oxóssi, do Opô Afonjá, persistia na crença desse processo. Segundo Aislan Vieira de Melo:²⁵⁴

[...] a separação institucional entre candomblé e catolicismo, proclamada pelo manifesto em 1983, nunca se efetivou nas demais casas. As entrevistas com Olga do Alaketo, Nicinha do Bogum e com membros da Casa Branca do Engenho Velho, além das observações de rituais, fizeram a professora Consorte “crer que nessas Casas a tradição prevalecia²⁵⁵”

A crença nos santos católicos fazia, então, parte da tradição já proclamada desde o início da fundação destas casas, portanto deveria ser mantida. O processo de dessincretização bebe no mesmo discurso africanista e nagocêntrico. A seguir, o manifesto na íntegra:

²⁵³ O babalorixá Nezinho do Muritiba, Nezinho “bom no pó” como era conhecido por ser um exímio “feiticeiro”, foi iniciado por Maria da Glória Nazareth, antecessora a Mãe Menininha do Gantois, e era o Babá Egbe (alto cargo da hierarquia do candomblé cuja função é orientar e estar atento a seus filhos quanto a suas necessidades, segundo Babá Muxialá em entrevista) do terreiro do Gantois.

²⁵⁴ MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008, p. 167

²⁵⁵ Apud. CONSORTE, Josildeth Gomes et al. 1999. op. cit, p. 84.

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religião. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens. Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iyaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc. Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarrá dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adianta pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religião em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual. Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar. Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão. Esperamos que todo povo de candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter. Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado. Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião²⁵⁶

²⁵⁶ Ibid.

No trecho “Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão” fica evidente como a articulação com o movimento negro, os ideais de sobrevivências africanas de um candomblé nagô e a busca da África no candomblé, criaram uma elite religiosa, com muitas aspas, pois sabemos que ainda se trata de grupos oprimidos pelo racismo religioso, mas que geraram espaços de “sub opressões” àqueles que mantiveram uma práxis religiosa outra. Seria a criação de uma “aristocracia” dentro do candomblé, que legitima a hipótese do iorubacentrismo ser um jogo de poder desde suas raízes no nacionalismo iorubá, até suas dinâmicas entre intelectuais e terreiros no Brasil.

Interessante observar também que, dentre as quatro casas que proclamaram o maior tradicionalismo iorubá, ou ketu, Casa Branca, Gantois, Opô Afonjá e Alaketo, somente a casa de Mãe Stella não foi fundada por uma iorubá de nascimento. A fundadora Mãe Aninha, Eugênia Anna dos Santos, era de origem grunci.²⁵⁷ Segundo Vivaldo da Costa Lima²⁵⁸, “Mãe Aninha, ela mesma era e se sabia etnicamente descendente de africanos grunces, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e do sul do Alto Volta e que nenhuma relação mantinha com os iorubás até o tráfico negreiro.” Mãe Aninha havia, portanto, substituído suas raízes biológicas como filha de gruncis para uma etnicidade mais “africana” no sentido iorubá, embora mantivesse sua crença na Iyá dos gruncis, “identificada como sendo a Iemanjá dos iorubá”²⁵⁹. Vimos, anteriormente, que Iemanjá é um paradigma de transformações de acordo com a etnicidade iorubá construída.

Portanto, as dinâmicas da construção da nagocracia obedecem a uma ordem de busca por poder e legitimidade ainda forte nos anos 1980. É preciso retomar a importância dos Congressos afro-brasileiros neste processo. Já vimos como eles foram importantes meios de difusão do culto aos orixás e da luta por sua legitimação enquanto religião afro-brasileira. Gilberto Freyre foi o primeiro a organizar um Congresso Afro-Brasileiro, em 1934, um ano depois do lançamento do livro *Casa Grande e Senzala*, em Recife. *Casa Grande e Senzala* representava, à época, uma realocação política dos conceitos de raça, cultura e afirmação de uma identidade nacional mestiça. Ele reuniu intelectuais, como Herskovits, artistas, rainhas

²⁵⁷ MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 12, volume 19(2): 157-182, 2008, p. 169.

²⁵⁸ LIMA, Vivaldo Costa. 1987. *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos*. São Paulo: Corrupio, p. 169. Apud. MELO, Aislan Vieira, 2008, op. cit. loc. cit.

²⁵⁹ SANTOS, Juana Elbein. 1976. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes. Apud. LIMA, Vivaldo Costa. 1987. op. cit., p. 171. Apud. MELO, Aislan Vieira, 2008, op. cit., p. 171.

do maracatu, sacerdotes e estudantes em torno do tema da construção da identidade nacional, fruto das três raças, negra, branca e ameríndia. Já no segundo Congresso Afro-Brasileiro, Arthur Ramos, na comunicação intitulada “Culturas negras: problemas de aculturação no Brasil”, tratou classificar as culturas africanas no Brasil e

comparar os traços “originais” africanos àqueles percebidos nas manifestações culturais negras contemporâneas da Bahia. Dos resultados dessas comparações, nosso autor conclui que a “pureza” africana já não existia no Brasil, devido às transformações ocorridas através de processos de aculturação, quais sejam: a escravidão, as migrações intensas e a subjugação dos negros pelos brancos.²⁶⁰

No entanto, seguindo os passos de Herskovits e Nina Rodrigues, Ramos insistiu na ideia de “sobrevivências africanas”, as quais, segundo seus estudos, estariam presentes em culturas que sofreram menos aculturação, no caso, como já vimos no precedente de seus estudos, a iorubá.

A partir dos anos 1970 surgem novos congressos inspirados naqueles da década de 1930 assumindo fronteiras para além do Brasil. A 1ª Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás (COMTOC), realizada em Ilê Ifé, na Nigéria, reuniu sacerdotes da África e das Américas em torno de uma ideia de unificação da tradição dos orixás. Em 1982 há o terceiro Congresso Afro-Brasileiro no Recife e em 1983 a segunda COMTOC em Salvador contando com a presença do rei de Ejibo, cidade iorubá, na qual foi elaborado o manifesto das ialorixás baianas.²⁶¹ A COMTOC seguiu na Nigéria, Nova Iorque e em São Paulo em anos posteriores. As conferências reuniram intelectuais e praticantes, além de autoridades religiosas nigerianas, e funcionaram como impulsionadoras dessa nação iorubá transatlântica na busca por cada vez mais uma “África” dentro dos candomblés. Tais conferências também incentivaram os estudos da língua iorubá. Pipocaram cursos e a demanda pelos mesmos. Este movimento de proliferação de cursos de língua iorubá já vinha desde os anos anteriores, mas apresentou um significativo aumento. Babá Muxialá, nosso entrevistado, realizou o curso de idioma iorubá fornecido pela Universidade de São Paulo na década de 1970, quando muitos, como ele, tiveram contato com professores nigerianos e compravam deles materiais religiosos. Foi o período de grande migração dos candomblés angola para ketu.

²⁶⁰ SILVA, Sarah Calvi Amara. 2010. p. 99.

²⁶¹ CAPONE, Stefania. 2004, op. cit., p. 305.

A relação da classe artística brasileira com os terreiros também é um capítulo particular nesta história. Desde Jorge Amado, Dorival Caymmi a Caetano Veloso, Gal Costa, Gilberto Gil e Maria Bethânia, a presença de ilustrados e artistas geravam prestígio mútuo, tanto para os terreiros quanto para os que ostentavam pertencer a determinada casa de tradição. Muitos se iniciaram, como é o caso de Bethânia no Gantois. Gilberto Gil se tornou um dos doze ministros de Xangô no Opô Afonjá. Tanto escritores quanto cantores tropicalistas elencaram o candomblé dos orixás como signo de brasilidade e os difundiram em livros e canções. O candomblé perdia, portanto, parte de sua mistificação e se tornava popular dentro da MPB. Não foi, obviamente, particularidade da MPB, uma vez que o estilo musical Axé também trazia a “Baianidade Nagô” para o cenário. Nota-se que até hoje, com a Nova MPB, há um predomínio de canções que, ao tratarem de negritude, reverenciam os orixás e o universo iorubá. Os candomblés permanecem como espaços tidos de “resistência negra”, embora frequentados cada vez mais por um público branco e sendo, inclusive, liderados por estes. Músicas como as de Jéssica Ellen, Serena Assumpção, Luedji Luna e Zé Manoel, entre tantos outros. Vê-se que a tradição dos orixás ganhou prestígio estético e que ainda se mantém vivo no imaginário do cancioneiro popular.

1.6 A invenção de ketu, o candomblé no Sudeste²⁶² e os trânsitos entre nações angola e ketu²⁶³

O terreiro da Casa Branca, fundado por Iyá Nassô, é modelo ritual até os dias de hoje para muitas outras casas de candomblé. Seu mito de fundação remete à nação ketu; no entanto, demograficamente falando, a nação ketu era irrelevante na Bahia no momento de sua fundação, cerca de 1830. Na matrícula do terreiro na União das Seitas Africanas, em 1937, o terreiro passa pela primeira vez a ser intitulado “ketu”. Pierre Verger²⁶⁴ reclamava à origem dos candomblés aos cativos de ketu, mas as guerras naquele reino que provocaram um grande

²⁶² Aqui cabe ressaltar que a pesquisa original se centraria nos candomblés da cidade de São João del Rei, Minas Gerais. Seriam três casas. No entanto, pela recusa de um dos pais de santo e o falecimento de uma mãe de santo, a pesquisa se tornou inviável e eu resolvi estendê-la para o sudeste. No entanto, entendo que a formação do candomblé no Sudeste ainda careça de maior aprofundamento, uma vez que lidar com quatro estados demandaria o dobro do tempo e recursos os quais não detinha até o momento para uma etnografia complexa como essa, tendo em vista a carência de estudos de candomblé em estados fora do eixo Rio-São Paulo, como Minas Gerais e Espírito Santo.

²⁶³ Passaremos a usar apenas “ketu” no lugar de “nagô-ketu” uma vez que já compreendemos as origens do termo e como ele passa a predominar no que diz respeito aos candomblés nagôs.

²⁶⁴ VERGER, Pierre. Prefácio. In. SANTOS, Deoscóredes dos. Axé Opô Afonjá: notícia de um terreiro de santo da Bahia. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

contingente de escravizados trazidos ao Brasil datam do final do século XIX. Estudos recentes, como os de Lisa Earl Castillo²⁶⁵ sobre a “Nação Ketu” do candomblé, apontam para a influência dos oyós na formação da Casa Branca.

A própria Iyá Nassô teria sido de nação nagô-oyó, inclusive, o título “Iyá Nassô” era relativo a um cargo de prestígio no reino de Oyó. “Na Bahia, os traficantes de escravos faziam muitos negócios nos portos próximos a Oyó, na região chamada, então, Costa da Mina. [... em 1824], aproximadamente 41% dos africanos batizados na cidade de Salvador eram nagôs, aumentando para 75% em meados da década seguinte.”²⁶⁶. É Nina Rodrigues que assinala o predomínio da nação oyó na Bahia no final do século XIX.

É plausível supor que a fundação do candomblé tenha a influência oyó, junto a jeje - como bem formulou Parés -. Por que, então, ele é atribuído ao reino de Ketu?

Ketu foi um reino que mantinha estreitas relações com Oyó, embora fosse autônomo. Há registros das primeiras incursões do reino de Daomé à Ketu no final do século XVIII, mas a maior parte dos prisioneiros havia sido sacrificada, poucos foram vendidos como escravos.²⁶⁷. Apenas em 1886, a capital de Ketu foi destruída por Daomé, portanto é pouco provável, como afirmou Verger, que a Bahia houvesse recebido muitos ketus cativos durante o século XIX. Sua destruição ocorreu após a extinção do tráfico de escravizados. Já o terreiro de Alaketu, de Mãe Olga, teve sua fundadora nascida em Ketu de família real, Otampê Ojarô, mas este seria um caso de exceção. Quando Nina Rodrigues identificou as nações diaspóricas na Bahia, o subgrupo ketu era um dos menores entre os nagôs.

Não é encontrada também grande relevância do culto a Oxóssi no reino de Ketu - orixá tido como “rei de Ketu” -, tendo sido mais importante nas

regiões historicamente dominadas por Oyó. No palácio do alafin existia um posto titular conferido a uma sacerdotisa dedicada ao culto de Oxóssi. Entre os egbás - sujeitos a Oyó por séculos antes de se libertarem no final do século XVIII -, Oxóssi era bem conhecido. Uma narrativa missionária de 1858 caracterizou-o como “deus predileto dos egbás” [...] Ao que parece, frequentemente Oxóssi é cultuado não como divindade principal, mas como uma entidade auxiliar em cultos a outros orixás.²⁶⁸

²⁶⁵ CASTILLO, Lisa Earl. 2021. op. cit.

²⁶⁶ Ibid., p. 287.

²⁶⁷ Cf. Ibid.

²⁶⁸ Ibid., p. 297.

Na Casa Branca, o orixá que rege o entorno do barracão é Oxóssi Onipapô²⁶⁹, que seria uma de suas qualidades. Onipapô pode se referir a Ìpápó, cidade do reino de Oyó destruída nas guerras do século XIX. Teria sido esse o orixá caçador trazido por cativos advindos desta cidade. Na falta de indícios históricos da influência de Ketu na formação da Casa Branca e do candomblé, de maneira geral, entende-se que “Ketu” tornou-se um reino mítico, não se referindo a uma identidade geográfica, mas religiosa. “Embora o conceito de nação ketu tenha atingido praticamente todo o território nacional, trata-se de um processo que aconteceu no século XX, protagonizado pelos sacerdotes iniciados em Salvador.”²⁷⁰

É possível, como já vimos no processo de nacionalismo lagosiano, que a reconstrução da cidade de Ketu nos anos 1890 possa ter trazido esse sentimento nacionalista incorporado por sacerdotes brasileiros nos diálogos afro-atlânticos, como um “renascimento” cultural africano. Ketu havia se tornado um símbolo da reunião de várias nações e de uma africanidade nova, pura, reconstruída, num momento de maior diálogo entre costas. Essas dinâmicas merecem maior aprofundamento, mas é interessante notar que o Gantois, por exemplo, fundado por uma egbá e um jeje-mahi, tenha se identificado como ketu. O nagocentrismo escolheu a nação ketu como comunidade imaginada e sua pureza, o “puro ketu”, como modelo de candomblé a ser implantado no Sudeste.

Segundo a história oral do candomblé em São Paulo, nos anos 1960, por vários pontos da cidade onde se andava se via uma bandeira branca hasteada. Significava que ali havia a reverência ao orixá Tempo dentro de uma casa de candomblé angola. O desenvolvimento do candomblé na metrópole é tardio em relação aos candomblés do nordeste. Segundo Bastide²⁷¹, a região litorânea do Nordeste era um ambiente onde havia valores tradicionalistas e pré-capitalistas próximos aos dos locais de origem dos povos africanos, o que teria facilitado a organização de cultos como o dos orixás. As famílias de santo buscavam reconstituir antigos laços de parentesco fragmentados pelo tráfico e pela escravidão. Já o ambiente fervilhante urbano favorecia um princípio desagregador, individualista, no qual surge a macumba paulista. Muitos estudiosos atribuem a origem do candomblé de São Paulo com as migrações de sacerdotes e praticantes do nordeste, especialmente da Bahia, para a metrópole na década de 1960 e 1970. Aqui entendemos que houve a migração de um tipo de culto específico, o “nagô”, nagô-ketu e nagô-efon, pois já havia na capital paulista a manifestação

²⁶⁹ Ibid., p. 299.

²⁷⁰ Ibid., p. 309.

²⁷¹ Cf. BASTIDE, Roger. O Candomblé da Bahia. São Paulo, Nacional, 1978.

de candomblés angola derivados do substrato banto ali fortemente presente. Iniciamos com o relato de Babá Muxialá:

Eu nasci no dia 29 de julho (mês sete) de 1953, em São Paulo, né. Filho de Maria Hurtado Benavente Valejo, iniciado no orixá aos 15 anos, 15 para 16 anos. Por Maria Alves Amorim, uma ialorixá da Nação Angola, filha de Santo de Yelê Pires Fernandez, Tat'etu Yabomim, eu fui iniciado em 1969 pelo inquice Lembá. Fiquei um tempo, um período dentro do angola, mas senti que não era o caminho que eu buscava. Apesar de o caminho que me fazia feliz no orixá, né? A partir dali, comecei a conhecer novas casas. **Tá certo que a nação predominante em São Paulo àquela época era o Angola, que estava vindo lá de cima da Bahia, as ialorixás de Ketu, as ialorixás de Efon** e, aí encontrei José Mauro Ventura Cabral, Pai Mauro do Oxóssi que era do Axé Ofá Obi. Com ele fui dando continuidade às minhas obrigações. Obrigação de um ano obrigação, de três, de sete e assim foi. Mas esse daí é um apanhado da minha pequena história dentro do Candomblé. Certo que o Axé de Pai Mauro, o Axé Ofá Obi, era muito conhecido na época, sempre foi uma casa de muito conceito, infelizmente se acabou porque as pessoas que estavam ali não tiveram pulso para levar adiante, não. Mas eu já estou com 54, indo para 55 anos de Santo... por aí. Então, até hoje sou conhecido pela dijina que recebi dentro do angola, que é Muxialá. Dizem os antigos, né! Alguns dizem que “muxi” é o lugar, como tem em Ketu Muxi Ibo. Alguns, os angolanos mesmo, dizem que muxi é coração. Então, Muxialá seria “coração branco”, o coração da paz. No pouco tempo que eu passei pelo angola fiquei muito conhecido, porque naquela época existia nas casas mais conhecidas de São Paulo, a casa da finada Manodê, que é uma das primeiras casas de Angola que teve aqui em São Paulo, né! Manodê, Sominegué, Dejami, minha mãe Kitamboazazi, também uma irmã de santo dela que tinha casa em São Paulo, Namboazazi. E meu Pai Bobó que tocava tanto angola quanto Alaketu, lá em Cubatão, lá em Santos. Esses eram os pais de santo mais antigos, daquela época que eu fiz santo, tinha também o meu tio Orianumbembe, que foi do barco em que minha mãe fez santo. Ele tinha uma casa grande, de angola, no bairro de São João Clímaco. Então, em São Paulo teve boas casas, sim. Aí começaram muitas casas a surgirem e logo, em seguida, entrou o pessoal de Efon, Alvinho do Obaluaê, José Mauro do Oxóssi que era meu pai Ofá Obi, a Ada do Obaluaê, a Ada de Oxum, que falam né... E aí vai, muitas outras casas. **São Paulo foi um celeiro do angola, nessa região. E aí foram saindo muitos, procurando a nação Efon, procurando a casa de meu pai Mauro. Foi um pai que teve muitos filhos de santo aqui em São Paulo e muitos oriundos do angola.** Kaobakesy, Kavussuan, Kaialalecidirê, passaram pela casa do meu pai de santo. Wanda de Oxum, na época era filha de Oxóssi, era filha de santo do Seu Joãozinho da Goméia. **Nossa, muita gente de angola migrou para as nações Efon e Ketu aqui em São Paulo. Foi muito forte essa coisa de angola aqui em São Paulo.** Hoje em dia também. Mas hoje em dia é uma mistura. É uma coisa engraçada, que nós daquela época, não entendemos mais esse angola que aí está. Porque eles dizem que é uma nação congo misturada com angola ou é um ritual congolês que eles denominam angola. Então, é difícil, enfim está difícil de entender. As casas tradicionais ainda nós entendemos, né! As que ficaram, tipo: Manodê, desse pessoal todo. Mas, esse pessoal de agora, está muito difícil de entender, esse Angola que eles estão dizendo que é angola, nós sabemos que não, é. É um congo, é a nação congo. Está certo, que a língua, o linguajar é o mesmo, o mesmo som, não são nagôs, são bantos né. E aí vai, tá essa coisa assim.

Babá Muxialá hoje comanda um candomblé ketu, mas foi iniciado no angola e já “tocou” efon em sua casa. Migrou do angola para as casas de José Mauro Ventura Cabral, filho

de santo de Alvinho de Omolu que, segundo Prandi, chegou a São Paulo em 1961 iniciado por Cristóvão Ogunjá, em 1954,

no terreiro fluminense conhecido como Terreiro do Pantanal, fundado por este em 1952, após ter passado alguns anos com um terreiro na Vila São Luís, em Caxias. Cristóvão vinha da Bahia, onde fora iniciado no Terreiro do Oloroquê por Matilde de Jagum Segunda, Matilde Muniz do Nascimento (1900-1973), filha-de-santo de Matilde de Jagum Primeira, que herdou o terreiro de seus fundadores, Maria da Paixão, a Maria do Violão, e o africano Tio Firmo Olufandé. Ainda na Bahia, mas já com casa própria em Obarama (embora nunca tenha se desligado do Oloroquê, até morrer, poucos anos atrás), Cristóvão iniciou, em 1933, Waldomiro Costa Pinto, Waldomiro de Xangô, popularmente chamado Baiano, e que virá a ser figura importante na etapa de consolidação do candomblé queto em São Paulo.²⁷²

Observa-se, portanto, as raízes “baianas” do candomblé de José Mauro. Alvinho de Omolu era de nação efon, como vimos anteriormente, um dos subgrupos nagôs de etnicidade religiosa supostamente derivada do povo fon, ainda da iorubalândia. A nação fon também é muito citada no Sudeste, mas parece ter desaparecido e sido substituída por ketu com o passar dos anos. Em sua fala, Babá Muxialá chega a citar Manaundê; Maria Manaundê, Julita Lima da Silva, foi a fundadora do Terreiro Santa Bárbara registrado em cartório no ano de 1962 com o nome de Tenda Espírita Oiá Dilê, tido como primeiro candomblé da cidade de São Paulo, hoje tombado pelo IPHAN. Era de nação angola, embora Manaundê fosse baiana de Ilhéus, filha de ex-escravizados, e teria migrado para São Paulo na década de 1940. Ele também cita Pai Bobó, de quem teria sido o terreiro mais antigo do Estado de São Paulo, fundado em Santos, em 1958. Segundo Prandi, Pai Bobó também era baiano e havia sido suspenso como ogã, isto é,

escolhido por um orixá no transe, para ser ogã no terreiro de Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim), um dos importantes troncos do candomblé angola, e que depois teria freqüentado a casa de Simpliciana (Simpliciana Maria da Encarnação), ialorixá do Axé de Oxumarê (outro tronco fundante do candomblé, hoje dirigido por Tia Nilzete).²⁷³

Vimos que Maria Genoveva Bonfim dirigiu o terreiro Tombenci, considerado o primeiro candomblé angola conhecido no Brasil, de meados de 1850. Portanto, Pai Bobó teria transitado entre os candomblés angola e ketu antes de fundar o seu em 1958. Sobre os terreiros angola de hoje, os quais Babá Muxialá considera difícil de entender por se tratarem

²⁷² PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Hucitec, 1991, p. 97.

²⁷³ Ibid., p. 96.

de misturas com “congo”, ele se refere ao movimento de reafricanização banto do candomblé angola em São Paulo, o qual tem buscado suas raízes “congo” através dos estudos sobre a cosmologia Bantu- Kongo e os povos bakongo.

A primeira mãe de santo de Babá Muxialá, Maria Alves Amorim, era filha de santo de Yelê Pires Fernandez que, por sua vez, era iniciado por Deuandá, Miguel Arcanjo Paiva que foi feito por Olegário de Oxum no Terreiro de Joãozinho da Goméia ainda na Bahia - Goméia foi um dos sacerdotes mais importantes da história do candomblé que tocava angola e ketu. Interessante notar que parece ter havido, na história do candomblé de São Paulo, um movimento de grande duração de trânsito entre nações angola e ketu. Um pai de santo de ketu, Olégário de Oxum, inicia um de angola, num terreiro angola, como é o caso de Deuandá.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva,

o candomblé em São Paulo [...] parece consolidar-se não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindas de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos delas em função das novas realidades e demandas de um contexto diferenciado de uma sociedade tipicamente metropolitana.²⁷⁴

Esse trânsito entre nações encontra eco na hipótese de que o angola tenha sido fundamental na formação litúrgica do candomblé conhecido como nagô-ketu. O movimento, em São Paulo, não parece ser de um transplante de uma nação sobre outra, advinda da Bahia, mas de confluência entre nações, inclusive preexistentes.

Bastide²⁷⁵ realizou um longo estudo sobre as macumbas de São Paulo as quais chamava “fetichistas”. Segundo ele, primeiramente eram chamadas de batuques, como casas de reunião ou, como acreditamos aqui, semelhantes às casas de congregações religiosas que Parés²⁷⁶ considerou proto-candomblés. O termo macumba teria surgido por influência da macumba carioca. Por se tratarem de negros de origem banto, os paulistas teriam “deturpado” aquela que seria a verdadeira religião, pois estavam mais próximos de influências espíritas do culto aos mortos e da devoção aos santos católicos. Já vimos no tópico anterior que a devoção de santos católicos fez parte da fundação de diversas casas de candomblé tradicionais da Bahia, tanto é que o movimento de dessincretização não encontrou forças para lutar contra essa “tradição”. O culto aos mortos, entendidos como espíritos no substrato banto, também

²⁷⁴ SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. op. cit., p. 78.

²⁷⁵ BASTIDE, Roger. 1983. op. cit.

²⁷⁶ Ver PARÉS, L. N. 2007. op. cit.

preexiste ao espiritismo, pois é parte da ontologia centro-africana. Além dessas congregações religiosas chamadas macumbas, havia os feiticeiros que agiam de forma individualizada, no interior de suas casas, sem formar uma estrutura de devotos que seria familiar à família de santo propriamente dita. A este fato, Bastide implica a “deturpação” do “verdadeiro” culto, o qual deveria ser coletivo. Segundo ele, prevaleceu em São Paulo a magia e o curandeirismo.²⁷⁷

A macumba paulista contava com cerimônias de sacrifícios de animais, pontos riscados, possessão de caboclos e outros encantados, velas, pólvora, cachaça, ervas, búzios e outros elementos litúrgicos existentes também na macumba carioca - e assim como nos calundus. Falando em búzios, é importante lembrar, como já citamos o jogo de búzios registrado em 1831 na Bica do Gaio, localizada nas imediações da rua Tabatinguera em São Paulo, capital, e de sua presença constante em registros de calundus. A presença desse tipo de prática no começo do século XIX sinaliza para a existência dessa macumba muito anterior às influências espíritas kardecistas. A obra de Kardec só chega ao Brasil na década de 1860.

Vagner Gonçalves traz em seu “Orixás da metrópole” o registro de uma notícia de jornal do Província de São Paulo (atual O Estado de S. Paulo), de 30 de setembro de 1879 do momento de repressão policial a um terreiro que realizava, claramente, um ritual de iniciação:

²⁷⁷ Ver SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. op. cit.

Na longa e por vezes tétrica história das monarquias não se encontra um fato, que possa de longe sequer ser comparado ao que ontem se deu nesta cidade, e que, por certo, vai ser, o pasmo das gerações vindouras.[...] O Sr. Possolo, segundo delegado de polícia acaba de pôr em prática a sua ameaça terrível. S. Majestade a rainha mandinga assinou ontem termo de bem viver na polícia [...]. Uma rainha! exclama o leitor. Uma rainha! sim senhor, respondemos nós [...]. E não foi só a rainha. Foram as suas damas, os seus semanários e os seus ministros, como consta das seguintes informações: A rainha é Leopoldina Maria da Conceição, que também diz chamar-se Leopoldina Jacomo da Costa, preta fula, gorda, de nação mina gegi, É muito inteligente, desembaraçada, arguciosa e bem-falante. Era a dona da casa e de todos os aprestos nela encontrados, e conhecida como ministra do culto, denominada – Mãe de santo e – Gunhôde, em língua mina. Feliciano Rosa de Jesus, principal acólita ou ajudante da chefe, e crioula de 23 anos, fluminense, de aspecto juvenil, simpática, casada com um pardo, cocheiro, do qual se acha separada. É denominada Vodance, que dizem ser a mandona dos animais, cozinheira e preparadora dos ingredientes, e quem faz os convites para as festas solenes. Maria das Virgens, outra ajudante ou acólita, crioula fluminense, de 37 anos, viúva de um crioulo baiano. É devota convicta e dedicada, e cita vários fatos em abono da crença. As neófitas que foram encontradas fechadas no quarto do quintal, são as seguintes: Etelvina Maria da Purificação crioula da Bahia, de 30 anos, solteira, residia na casa há dois anos. É devota convicta e inspetora das outras. Joanna Maria da Conceição, crioula, fluminense, de 28 anos, solteira, muito inteligente, instruída e bem-falante. Foi criada pela rainha, da qual se diz parente consanguínea, e há meses, voltando para a companhia dela, foi induzida, de parceria com as outras, a entrar no noviciado. Domingas Constança Insoriana, crioula, de 16 anos, que se diz virgem, órfã, e moradora como agregada em casa de um crioulo na rua Estreita de S. Joaquim. Estava de visita no palácio da rainha, segundo diz, mas a verdade é que ali foi para iniciar-se na confraria dos minas gegi. Eva Maria da Conceição, crioula fluminense, filha de uma preta mina, de 16 anos de idade, muito robusta e desenvolvida, porém, muito estúpida e ignorante, parecendo até idiota. Amância do Espírito Santo, parda, de 27 anos, solteira, vive em companhia de um irmão. Estas mulheres, como já se noticiou, tinham as cabeças raspadas, estavam nuas da cintura para cima, mostravam estar mal alimentadas e sob a influência de drogas ou substâncias nocivas. Com dificuldade pôde-se obter na ocasião algumas respostas das mesmas, por isso que pareciam entorpecidas, além da influência presumível da superstição. Em razão de sua avançada idade, e por parecerem alheias à atividade do culto, ficaram na casa as pretas minas gegi Josefa e Maria, de 80 anos, e Joaquim, de 70.²⁷⁸

Nele, fica claro a existência de cultos jeje-nagôs já no final do século XIX. As cabeças raspadas e o suposto entorpecimento dizem respeito ao processo iniciático, numa visão claramente eurocentrada. O que se chama de drogas e substâncias nocivas tão somente devem ser ervas e ou materiais litúrgicos. Ao serem chamadas de “vodance” ou “vodunsi” também indicam a presença da língua jeje. Esse registro ocorre em um período de intensa migração de população negra em decorrência da expansão do café e das fazendas cafeeiras. Após 1850,

²⁷⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. op. cit., p. 62. Segundo Silva, “Esta notícia encontra-se publicada parcialmente no estudo realizado por Lília Schwarcz (1987: 127*) sobre a imagem do negro na imprensa paulistana no final do século passado. Dada a sua importância para a documentação da história do candomblé paulista resolvi reproduzi-la quase que integralmente.” *SCHWARCZ, Lília Moritz. Retrato em Branco e Negro. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

sabemos que houve um tráfico interno de escravizados e a presença mina-jeje, embora minoritária, pode ter sido fruto dessa migração.

Embora careça de maiores registros de candomblés anteriores a este período, podemos presumir que eles já se desenvolviam ali naquele espaço urbano anteriormente ao processo das migrações baianas de 1960 e 1970. Poderia não ser o candomblé uma “invenção” baiana, mas ter acontecido em diversos pontos do Brasil no contato de práticas de culto de nações diversas, como os calundus em Minas Gerais e as macumbas no Rio de Janeiro e em São Paulo?

Já no Rio de Janeiro, na década de 1950, existiam cultos organizados, cuja centralidade estava nas figuras dos caboclos, pretos-velhos e exus. Se, aproximados com o kardecismo, eram umbanda; se menos próximos, macumba. Nas crônicas jornalísticas de João do Rio, de 1951, ele define dois tipos de cultos cariocas. Os candomblés nagôs e os cabindas ou macumbas que serviam para o santo

qualquer pedras [...]; adoravam a flor do girassol; manifestavam em sua cabeça uma porção de santos de uma só vez, copiavam os processos rituais dos outros e de forma “tão ignorante” (sic) que mudavam os nomes dos orixás (Orixalá por Ganga-Zumba, Exu por Cubango, Oxum por Mãe-d’água), além de acrescentarem às cantigas das suas festas pedaços em português como: “Bumba, bumba, ó calunga, / Tanto quebra cadeira como quebra sofá, / Bumba, bumba, ó calunga”.²⁷⁹

João do Rio ouvia do africano Antonio as observações sobre os cultos, o qual dizia que “por negro cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco... Cambinda é burro e sem vergonha”²⁸⁰. Aqui se observa as dinâmicas de poder entre os ritos nagôs e bantos, sendo aos segundos atribuídos o caráter de inferioridade e cópia do primeiro. A descrição do rito demonstra a necessidade de se impor os orixás nagôs às nomenclaturas próprias das macumbas com entidades advindas do substrato banto, como Ganga-Zumba.

O primeiro terreiro de candomblé que se tem registro no Rio de Janeiro é descendente da Casa Branca. Mãe Aninha fundou uma raiz do Opô Afonjá na capital carioca em meados de 1896, na Pedra do Sal. No entanto, a história oral do candomblé carioca traz à tona o omolocô como principal forma de culto, que trazia a mistura dos orixás com caboclos e entidades que hoje seriam identificadas na umbanda. Mãe Celina Rodrigues de Almeida, de

²⁷⁹ RIO, João do (Paulo Barreto). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951, p. 27. Apud. SILVA, Vagner Gonçalves da. 1995. op. cit. p. 47.

²⁸⁰ Ibid. loc.cit.

58 anos, líder do terreiro Inzo Nganga Dia Nzazi, nossa entrevistada do Rio de Janeiro, conta de sua origem no candomblé:

Meu santo não nasceu em angola. Meu orixá nasceu em ketu há 35 anos atrás, mas antes de fazer o santo, eu fui criada, cresci, dentro de um terreiro de umbanda, familiar, em São Gonçalo, estado do Rio Janeiro, que foi criado pela minha tia-avó, todos frequentavam, de bisavó a sobrinhos-netos e, eu no meio dessa gangue toda. Quando foi em meados de 1979 para 1980. Essa tia veio a falecer e cada um teve que procurar seu rumo, seus caminhos. Nesses caminhos minha mãe consagrou o orixá no candomblé no terreiro da então minha vó de santo. [...] É de família. Aonde a mãe ia, levava os filhos, não tinha essa de ficar em casa. Desde pequena, tanto é que recebi pombagira com 11 anos de idade, recebi Maria Mulambo com 11 anos de idade, nesse terreiro da tia. Estava brincando com as primas no quintal. Daqui a pouco, estava lá dando gargalhada e tal. Tudo foi muito precoce na minha vida. Era para ser. É aquele grande clichê, é para ser, quando é para ser, não tem muito o que explicar, tem que absorver e aceitar. [Saiu do] ketu, foi agora... foi 2004 para 2005. Eu estava com 30 e poucos. Já estava migrando para o angola. Minha mãe já tinha ido para o angola. Minha filha já estava em angola. Daí que me vi também nesse caminho de ir para angola, porque tive mais acolhimento. O aprendizado de angola é muito mais simples, porém muito mais completo do que vejo, pelas rezas, desde 2005 para cá. Porque em 2005, plantei meu axé em angola, entendeu? Entrei já de corpo e cabeça nessa nação que tanto amo, tanto gosto, tanto tenho aprendido e tanto me acolheu. Eu não sou raiz angola, não sou raiz Tumba Jussara. Digo que sou enxerto do Tumba Jussara, mas respeito tanto como se fosse minha raiz. Eu tenho um respeito, um apreço muito grande por essa raiz de Angola, tem me ensinado muito. Fui muito acolhida pelos irmãos mais velhos, pelos tios, pelos parentescos que tenho de angola, sou muito bem acolhida e sou muito respeitada por eles. Apesar de não ser dessa raiz, eu pertencço a essa raiz, todos os meus iaôs são feitos na raiz de angola. Nenhum foi feito em ketu, desde que eu saí de ketu, só o meu orixá, como foi feito no ketu, quando toca, tem que tocar alujá para ele; tocar ilu para Iansã, tocar aguerê, para Oxóssi. Eu sou obrigada a fazer isso, eu respeito a terra, o lugar onde ele nasceu.

Seu caso difere dos outros sacerdotes aqui entrevistados, pois ao invés de sair de angola para ketu, Mãe Celina fez o caminho contrário. Embora não tenha sido iniciada no angola, Mãe Celina é um dos inúmeros casos de praticantes da umbanda que migram para o candomblé ketu nos anos 1960/1970.²⁸¹ Embora dirigente de um candomblé angola, ela mantém algumas de suas cerimônias litúrgicas da época de ketu, por respeito ao seu orixá.

Babá Paulo, de Guarapari, Espírito Santo, narra sua experiência advinda de uma família com histórico no angola e no omolocô:

²⁸¹ Ver CAPONE, Stefania. A busca da África no Candomblé. Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009.

Então, minha mãe ela não foi iniciada no candomblé, ela foi iniciada numa outra **tradição chamada omolocô, que é muito comum no Rio de Janeiro**. Minha mãe foi iniciada no omolocô para Iansã. Quando eu entrei para o candomblé ela quase veio a fazer o santo, nas tradições de ketu. Até hoje, ela fica relutante, ela fala: “Estou velha para isso”. Ela não quis fazer essa migração. Iansã mora lá em casa, a Oyá dela come lá em casa, só que ela já come dentro da forma que eu conheço, que é de ketu. Ela se cura tomando ebó, tomando bori, dando comida à Iansã. Minha vó também foi iniciada na angola, depois migrou para o omolocô, por algum motivo qualquer, um desentendimento. Eu sei que antes dela falecer, ela já estava meio que com a nação ketu. Ela tinha conhecido uma pessoa de ketu, em Brasília. Minha vó tinha casa de candomblé aberta em Sobradinho, na quadra 13. Aí essa pessoa começou a fazer a migração de angola. Ela tinha sido iniciada, não entendo muito de angola, para Lembá, que é Oxalá para o angola. Ela migrou, começou a cuidar do Oxalufã, quando ela morreu já estava dançando mais as águas de ketu. Só a minha mãe que não quis fazer essa migração, minha mãe se iniciou no omolocô, e fica até hoje. No ketu, ela só toma ebó, toma bori, se cuida, mas ela nunca chegou a passar pelo rito iniciatório do ketu, que é o que o candomblé prega. Então, eu meio que nasci nesse negócio e tudo era muito natural. Tão natural que eu não tinha desenvolvido, inicialmente, a minha visão, sabe? Eu achava tudo aquilo natural, eu ficava um pouco confuso, no começo, quando eu via minha vó incorporada, minha mãe incorporada, eu achava que minha mãe, minha vó, estavam meio estranhas, não entendia o que era incorporação. Fui entender disso, bem depois.

[...] Eu me lembro, quando eu era criança, me lembro do meu primeiro bori que tomei na casa da minha avó. A casa dela era tipo cimento queimado e era um teto relativamente baixo, talvez baixo para mim, que era criança. Eu tomei bori, ela tinha tipo uma piscina assim, cheia de conchinha e uma estátua enorme de Iemanjá. Eu tomei bori na frente daquela estatueta de Iemanjá, eu tinha uns 6 anos, acho. Eu era uma criança extremamente arteira, sabe? Respondão, e já apresentava muitos problemas mediúnicos. Um deles era, não lembro o nome, eu dormia e falava dormindo, andava pela casa, tinha umas coisas assim. A minha mãe me falou que uma vez, antes de tomar esse bori, eu acordei e fui para o banheiro, peguei um rolo de papel higiênico e me enrolei todinho, fiquei igual a uma múmia. Foi aí que eles perceberam que eu estava com problemas extra físicos, era muito criança para evoluir essas coisas. Lembro desse episódio, tomando bori na casa dela, foi o que a gente chama de bori frio, que é um bori sem ejé, sem sacrifício animal. Esse foi o primeiro, porque o segundo já houve a sacralização. Me recordo também das festas, que ela fazia, tinha a festa do caboclo, o caboclo dela era o Caboclo Roxo, me lembro das festas de Cosme e Damião, que eu participava com mais intensidade. Você era criança e tinha que comer o caruru, fazia o caruru e botava sete crianças para comer, aquela coisa. Essas coisas eu me lembro, mas aquela coisa bem distante, sabe? Porque para mim era tudo alegria, eu não tinha uma visão espiritual da coisa. Eu me lembro que uma vez o caboclo dela me levou para o rio, o Caboclo Roxo entrou comigo no rio, água mais ou menos no nível do umbigo. Não me lembro o que ele falava, ele me falava um monte de coisa e me mergulhava no rio, como se fosse um batismo, sei lá. Então, tenho muitas lembranças dessa época, mas as coisas só se firmaram para mim, como lembranças mesmo, eu já estava com uns 11 anos ou 12 anos, que foi quando ela começou a me desenvolver, como a gente diz na umbanda, que fala de desenvolvimento mediúnico. Aí eu não tinha incorporado nenhuma entidade, então ela desenvolvia muito a minha visão, até hoje tenho essas vidências, essa coisa de ver espíritos, falar com eles. Ver parente, nem sei como eu falo, hoje eu sei discernir. Na minha adolescência, eu fiquei meio biruta com essas coisas. Eu “confundia” o que era vivo mesmo e o que era morto. Eu precisei fazer umas coisas, que foi aí que eu tomei meu segundo bori. Ela veio assentar meu orixá. Ela assentou Oxóssi, a primeira vez, para amenizar, porque eu confundia, às vezes olhava, conversava e achava que aquilo lá era vivo.

[...], ela já falava de Oxóssi. Na primeira vez, quando ela jogou, antes de ela falecer, ela teve problema de catarata. Ela não enxergava mais os búzios, não conseguia discernir búzio aberto, de búzio fechado. Eu que ficava do lado dela falando “Cinco búzios abertos!” para aí ela usar o discernimento dela. Então, ela já falava de orixá, ela não falava de Gongobila, Kabila, esses santos de angola, isso quando eu estava já com 11, 12 anos. Ela já falava do Gantois, acho, Axé Gantois que ela estava, ketu, porque ela falava algumas coisas dessa pessoa que cuidava dela, ela falava de Mãe Menininha, mas eu me recordo muito au passant. Não consigo me recordar, tanto que quando ela veio a falecer, eu não sabia quem é que cuidava dela, quem acabou fazendo os ritos fúnebres nela, foi meu babalorixá. Porque ela morreu, eu estava com 1 ano de santo, então eu nem sabia como proceder, naquele momento. Ela já falava de orixá, falava que eu era de Oxóssi, mas até então não falava do que a gente chama de Oju-Ori, aquele orixá que rege a cabeça. Ela veio a saber disso, ela estava literalmente na cama, próxima aos dias de morrer, uma semana, 15 dias antes de morrer, foi que eu falei que era de Oxóssi com Iansã. Foi até interessante, que ela falou: “Por isso que você é tão explosivo.”

Babá Paulo, embora de família com raízes no angola e omolocô, decidiu se iniciar no ketu e hoje possui uma casa desta mesma nação. Ele narra como a casa de sua avó, de omolocô, também cultuava caboclos e erês. Mas, como signo de legitimação muito comum para os praticantes, ao final da vida ela havia criado raízes com o axé do Gantois.

Pai Binha, Adriano José da Silva²⁸², de São João del Rei, Minas Gerais, narra uma história parecida de família com raízes angolas, mas ele escolheu o ketu e hoje é babalorixá no terreiro Ilê Axé Omin Inã Opará Oju Aganju “que significa Casa das águas quentes de Opará e os olhos de Aganju”:

²⁸² Para saber mais sobre a trajetória de vida de Pai Binha, ver TEIXEIRA, Rafael Teodoro. A voz dos atabaques na cidade onde os sinos falam: trajetórias de vida de mães e pais de santo em São João del-Rei (MG)”. Dissertação de Mestrado, 2020.

Eu vou fazer 45 anos daqui a dez dias. Eu tenho 27 anos de iniciado, nasci aqui em São João [del Rei], me criei em São João, meus pais moravam aqui em Minas Gerais muito tempo; depois que eles se casaram foram embora para São Paulo. Moraram lá pelos lados de Capão Redondo. Quando eles resolveram ter filhos, eles não quiseram ter filhos em São Paulo, eles vieram embora. Acho que foi aí que começou a trajetória. Chegou aqui, meu pai conheceu a umbanda, ele tinha uma irmã carnal dele que era umbandista, se iniciou na umbanda. Aí eu nasci, eu e minhas duas irmãs. O que acontece é que meu pai frequentando a umbanda, se desenvolveu na umbanda. Ele fez todo aquele trâmite da umbanda, de camarinha, de amaci, depois chegou uma época que ele abriu seu próprio espaço, que existe até hoje. Meu pai é falecido há 14 anos, e o centro espírita dele existe até hoje eu comecei lá. Quando incorporei espírito pela primeira vez, eu tinha 6 anos de idade. Fiquei na umbanda com ele até meus 14 anos. Eu comecei a ter uns problemas de saúde, problema de coração, fiquei internado, umas coisas assim. Aí depois eu conheci um amigo que se chamava João que era iniciado de Iansã. Mas a gente conversava de assuntos aleatórios, nunca nada de candomblé, nunca nada de umbanda. Um dia ele me comentou que ia ter uma saída de santo onde eu estava frequentando. Me despertou uma curiosidade muito grande de ir, era uma casa de angola, era em uma cidade aqui perto, Lavras. Chegou lá, o pai de santo que me iniciou, se chama Jorge; ele estava tirando duas meninas de Xangô e duas meninas de Iansã. Depois que teve todo o ritual e tal, ele falou que quem quisesse ir abraçar o santo, cumprimentar os santos, pode vir aqui no meio, e eu saí, assisti o candomblé todo para poder abraçar os santos. Estava com um monte de gente que estava indo lá cumprimentar, as pessoas da família e tal. Quando cheguei para cumprimentar a menina lá de Xangô Airá, que inclusive hoje é minha madrinha de santo, eu boleei no santo. Eu nunca tinha ouvido falar na minha vida o que que era bolar no santo. A minha consciência se perdeu, caí no chão. Quando acordei, já estava no quarto de santo, tinha uma louça, um obi, uma quartinha com água, vela, canjica, um açaçá. Eles tinham feito um ritual sobre minha cabeça, para o santo poder me soltar e eu acordar. Isso foi no dia 27 de setembro, me lembro como se fosse hoje, mas tem muitos anos. Eles me pediram para que eu voltasse lá, porque eu tinha entrado em transe, que de alguma forma eu tinha responsabilidades na casa dele, porque o transe começou na casa dele. Meio que sem querer, sendo bem sincero, eu voltei. Chegou lá, ele constatou no jogo de búzios que eu era filho de Oxum. Aquilo caiu sobre mim como uma luva, me senti muito bem com essa palavra Oxum. Aquilo me despertou um desejo de querer se iniciar. Como eu estava tendo problemas de saúde, no próprio jogo condenou que o problema de saúde era um chamado de Oxum. Ele me comentou coisas que eu não tinha falado para ninguém. Coisas que eram da minha casa, da minha família. Eu era adolescente na época. Ia fazer 16. Ele me passou a lista do que precisava, eu só tomei aquele obi no dia em que boleei, não fiz bori nem nada, já recolhi e fiz santo, recolhi no dia 29 de junho e saí no dia 18, se ficava 21 dias recolhido, porque era angola. Angola é um processo mais rígido. Fiquei três meses de quelê, depois dos 3 meses teve uma outra cerimônia de queda do quelê. Tirei o quelê, só que eu tive problemas com os filhos de santo lá da casa. Porque eu sou de família, e lá tinha umas pessoas que, não que não fosse de família, mas que viviam muito em conta de si próprio, entendeu? Eu tive uns ataques lá, umas coisas negativas que não vem ao caso. Eu decidi que não ia voltar para a casa. Saí, ele não quis me entregar meus ibás, essas coisas, também porque eu era muito novo, não podia sair andando com um ibá de santo da casa. Aí eu conheci uma outra pessoa, Luís de Oxum Ipondá, lá da cidade de Itaguaí, no Rio de Janeiro, que também era de angola. A família dele era daqui. Um dia ele estava transitando em São João del Rei. Ele estava de torço e tomei a benção. Ele perguntou: “Você é iniciado?” Eu falei: “Sou, de Oxum.” Ele me abraçou e foi aquela conversa. Quando me assustei, já estava em Itaguaí, tomando obrigação de um ano. Aí tomei obrigação de um ano, de três anos, tomei bori, porque lá tem que tomar um bori de cinco anos, é só um bori, mas tem que tomar. Tomei minha obrigação de sete anos lá, tudo ainda em angola. Quando eu tomei obrigação de sete anos lá, eu já tinha meu direito e fui raspando meus primeiros filhos, raspei cinco iaôs, já aqui em São João. Lá no suposto centro de umbanda do meu pai, que meu pai já não estava tocando mais. Tenda Espírita Pai Serapião de Angola, existe até hoje. A gente abriu o chão, fundou, levantou

cumeeira, assentou algumas coisas no portão. Eu só queria iniciar aqueles meninos mesmo e não queria saber de mais nada. Daqueles meninos, foram aparecendo mais cinco, mais cinco... Aí minha cigana, eu incorporo uma cigana, falou que já estava na hora de eu comprar um terreno, que ela ia me ajudar a comprar um terreno, que queria que eu fizesse uma casa para Oxum e foi assim que aconteceu. Comprei este terreno aqui, com muito sacrifício, com muita pedra, eu construí essa estrutura aqui, que está aqui desde o ano de 2002. Tem 20 anos que essa casa existe. [A outra casa] Fica nos fundos da casa da minha mãe. Aqui nesse bairro mesmo, aqui no Lenheiros. Meu segundo barco já iniciei aqui, o barco da Tânia. Até o barco da Tânia era angola, depois eu tive que ficar afastado do Rio de Janeiro, questão de tempo, distância. Depois conheci uma pessoa, de novo em Lavras que era de ketu. Leandro de Iansã, e eu fui me interagindo no ketu. Ele me pegou e disse: “Binha, me explica uma coisa. **Como você foi iniciado de Oxum Opará no angola, se em angola não tem Oxum Opará?” No angola é Kissimbi e tal.** Lá no Rio de Janeiro, com o Pai Luís, eu fui aprender isso, que eu não podia ser iniciado de Opará. Só que Opará foi iniciada em mim no angola, certo ou errado, deu muito certo. Aí o que fui fazer? Apurar a família de Opará, para dentro da minha casa. Foi aí que eu descobri que a minha Opará era Caráonã, que ela tinha caminhos com Ogum. Então, eu fui assentar todo o enredo de Oxum e foi aí que minha casa realmente foi para frente, que a coisa começou a funcionar. Na verdade, lá na casa do meu pai de santo, começou errado na casa do pai dele. O pai dele foi iniciado no angola e depois foi para o ketu, meio que fazendo uma mistura ali dentro. Ele tirava o povo como muzenza, mas todo mundo com qualidade de santo de ketu. Então, como meu pai de santo foi iniciado lá, a gente automaticamente faz as coisas que nosso pai faz. Hoje meu pai de santo, Jorge, é vivo, a gente é amigo até hoje. **Ele se apurou em angola, foi para a Bahia, está em Tumba Junsara agora. Ele seguiu o caminho dele angola e eu segui o meu caminho ketu.**

O candomblé angola no qual Pai Binha se iniciou, como ele mesmo disse “lá na casa do meu pai de santo, começou *errado* na casa do pai dele. O pai [de santo] dele foi iniciado no angola e depois foi para o ketu, meio que fazendo uma *mistura* ali dentro. Ele tirava o povo como muzenza²⁸³, mas todo mundo com qualidade de santo de ketu.” Já havia, portanto, uma nagoização daquele culto angola que, embora mantivesse alguns traços de sua tradição “tirar o povo como muzenza”, iniciava os filhos de santo com os orixás de ketu. Ele também revela a passagem pela umbanda, uma vez que seu pai havia fundado um terreiro, mas, por problemas de saúde - que seriam, na verdade, espirituais -, ele acabou sendo tratado no candomblé. Babá Paulo também narra sua primeira experiência espiritual ocorrida em razão de um problema “extra físico”.

Segundo Nei Lopes, aspectos dos chamados “candomblés de angola” não seriam uma derivação realizada através do empréstimo de uma teogonia jeje-nagô. Os candomblés angola, com “seus inquices, tatás, cambonos, muzenzas, sambas, etc.; com seus atabaques percutidos com as mãos, ao contrário dos jêje-nagôs, e tencionados de modo diferente daqueles; com seus cânticos entoados em quimbundo ou quicongo e às vezes até permeados de expressões

²⁸³ Recém-iniciado no candomblé angola no ritual de sua primeira saída ao toque dos tambores.

em português.²⁸⁴ possuem uma gramática cultural própria. O empréstimo da teogonia nagô é um movimento posterior à sua fundação.

A história oral dessa amostragem parece confirmar que o candomblé angola e a umbanda foram predominantes no Sudeste e, que além de terem sofrido uma nagoização pelos trânsitos com os candomblés ketu, buscados como sinônimo de legitimação ritual, também têm assistido a seus filhos seguirem pelo ketu; com exceção de Mãe Celina, que voltou às raízes banto depois de ter migrado da umbanda para o candomblé ketu, mas ainda levando seus orixás consigo. Contudo, o candomblé no Sudeste parece ter se constituído a partir do trânsito entre nações do substrato banto e nagô, num contexto urbano onde as práticas de cura e adivinhação preexistiam e passaram a formar, no último século da escravidão, congregações religiosas como a macumba e cabula - do contexto do Espírito Santo - que deram origem à umbanda e o omolocô. Os trânsitos entre angola e ketu precedem o movimento das grandes migrações nordestinas das décadas de 1960 e 1970 e parecem se direcionar, desde antes, das práticas angola para uma mudança eclesial ketu com tudo que já vimos sobre o fascínio que o universo iorubá passou a exercer desde o princípio do século XIX até se reforçar à medida do tempo com as articulações entre intelectuais e terreiros, o renascimento de Lagos e Ketu, as dinâmicas de institucionalização da religião.

Capítulo 2: O Mooyo e a permeabilidade bantu

Mooyo é um conceito bantu-kongo²⁸⁵ que, dentre outras camadas de sentido, significa força-vital. Na cosmologia bantu-kongo, a força-vital é um elemento em expansão, ou seja, todo corpo que a possui necessita alimentá-la ritualisticamente durante a vida para que mantenha o equilíbrio individual e coletivo. Os povos bantu-kongo eram conhecidos como “devoradores de deuses”, como já citamos. Robert Slenes afirma que na África banto havia dois tipos de espíritos, os ancestrais nomeados “- cuja memória ainda se guardava e que eram ciosos do bem-estar dos vivos de seu clã - e os espíritos tutelares da Terra, organizados em hierarquia, preocupados com os diversos grupos de parentesco de uma determinada área.”²⁸⁶ Essa ontologia foi fundamental para a expansão territorial banto que, segundo Slenes, eles perguntavam quando em território dominado quem eram os donos da terra e quais os rituais

²⁸⁴ LOPES, Nei. 1988. op. cit., p. 165.

²⁸⁵ Ver LOPES, Nei. Moyo: Universo Visível e Invisível. in: LOPES, Nei. Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos. Senac, 2005.

²⁸⁶ SLENES, Robert W. 2018. op. cit., p. 66.

próprios para acessar esses espíritos. “Ora, não poderia haver nada mais (centro-)africano do que se aproximar dos donos da terra, tomando emprestado a seus descendentes os rituais”²⁸⁷. Isto explica a permeabilidade banto e sua habilidade “sincrética” como algo muito mais africano que fruto da colonização.

Mooyo é a força vital que não encerra em si mesma; ela absorve e se alimenta daquilo que pode potencializá-la, ainda que venha “do outro”. A partir desse conceito, podemos discorrer sobre a permeabilidade de práticas de culturas do complexo bantu-kongo que, no encontro com o catolicismo, durante a chegada dos primeiros missionários no Reino do Kongo a partir de 1506, adotou aspectos da religiosidade cristã sem, no entanto, apagar as formas de religiosidades autóctones.

De acordo com esse princípio ontológico fundamental entre os bantu-kongo, ocorre a “extroversão”, qual seja, a adoção de novas forças vitais representadas por aquela nova prática religiosa, e a assimilação simbólica entre suas cosmovisões e os significantes cristãos. Entende-se que há uma ausência de conceitualização que dê conta de abarcar em si essas trocas simbólicas que ocorreram entre cristãos e nativos naquele espaço, e que, na triangulação Atlântica, com a diáspora centro-africana, se estenderam ao Brasil e se complexificaram ainda mais.

Se a relação com o “outro” na "matriz ontológica naturalista ocidental", é subtrativa, ou seja, pressupõe uma perda de si, a manifestação do catolicismo luso no Kongo nos demonstra que a relação de alteridade ali manifestada é aditiva, o que sinaliza uma peculiaridade de ambos os lados desse encontro. O conceito de sincretismo que, até hoje, é o que mais se aproxima para explicar esse movimento de fusão de diferentes signos, símbolos ou práticas religiosas que geram novo significados, não se mostra suficiente para abarcar tal fenômeno. Sincretizar pressupõe uma relação estrutural de “este está para aquele”; enquanto o que Mooyo nos apresenta é a troca simbólica, a soma e a resignificação de dentro para fora.

No sincretismo “este está para aquele”, mas “aquele não está para esse”, por exemplo, Aluvaiá (nkisi do candomblé bantu, divindade da comunicação) equivale à Santo Antônio, mas Santo Antônio não equivale à Aluvaiá. O que se vê, no entanto, é que esse Santo Antônio luso da prática de matriz bantu-kongo foi “africanizado”, reprogramado por dentro e ganhou um outro significado para as comunidades autóctones que o assimilaram (Santo Antônio no contexto centro-africano se tornou Ntoni Malau, um tutelar da terra) significado estendido ao Brasil através dos calundus, da macumba, da umbanda e dos candomblés.

²⁸⁷ Ibid., p. 67.

Portanto, propomos aqui pensar na africanização dos santos católicos através de um princípio agregador, não em sincretismo nem em “resistência” de africanismos. O São Jorge celebrado como Ogum ou Oxóssi no Brasil não é o mesmo São Jorge do catolicismo romano, ele parte de reelaborações africanas e afro-brasileiras ganhando um outro sentido, uma outra camada. Bem como em alguns lugares na Bahia, que Ogum “seria” Santo Antônio. No contexto lusoamericano, podemos entender tais dinâmicas como formuladoras de um catolicismo popular negro inserido em práticas de cura e adivinhação que, posteriormente, viriam a ganhar estruturas litúrgicas de famílias-de-santo como nas umbandas e candomblés.

Babá Muxialá fala sobre o uso de altar de santos na casa do orixá no momento de orô (dar de comer ao orixá através do sacrifício animal) no seu terreiro raiz, Ibece:

São Jorge, para nós, é Oxóssi, tinha que mostrar para o senhor de Engenho que ele estava louvando, fazendo rezas, para São Jorge. Mas, lá atrás, era Oxóssi quem comia. Santo Antônio, Ogum, louvava, acendia vela, fazia louvor a Santo Antônio, mas a intenção na cabeça dele era Ogum que estava sendo louvado. **Você mesma viu o altar de Santo Antônio, na frente da casa do Ogum, e as rezas de Santo Antônio.** Assim como, até hoje, lá na roça [casa cujo patrono é Ogum] tem também a trezena de Santo Antônio.

O percurso teórico sobre o sincretismo²⁸⁸, ora visto como sobreposição, disfarce, ora síntese do contato cultural entre matrizes cristãs e matrizes de práticas de culto de africanas, ora como reelaborações contínuas de repertórios simbólicos africanos criando culturas de síntese tidas como crioulas, é complexo e permanece em campo aberto para debate. Aqui nos basta entendê-lo como parte da tradição fundante do candomblé, como já vimos nos discursos das ialorixás que decidiram não “dessincretizar”. Bem como do fato de os candomblés “originários” manterem relações profundas com irmandades católicas, como é o caso da Barroquinha.

A historiografia se manteve durante muito tempo entre o binômio da assimilação ou resistência em relação ao sincretismo recorrendo entre o que teria sido o abasileiramento de devoções africanas ou a preservação de diferenciadores de signos africanos. Sabe-se que os missionários portugueses, na ação de catequizar os centro-africanos, recorreram a estratégias de adaptação e tradução cristã de significantes próprios dos autóctones, haja vista os próprios centro-africanos que se tornavam ajudantes de Missão. Do mesmo modo, como vimos, tal estratégia confluiu com as estratégias autóctones de agregação dos significantes cristãos. Talvez este tenha sido o motivo do sucesso da transformação de reinos de Angola e Congo em

²⁸⁸ Ver FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Repensando o sincretismo. Edusp, 1995.

cristãos, embora houvesse, obviamente, resistências, pois é certo que a intenção colonial da cristianização é violenta por si só, mas o princípio agregador e ressignificador predominou.

Parés²⁸⁹ também fala do princípio da agregação como uma propriedade do sistema religioso vodum, “existindo uma tendência recorrente a incluir, assimilar ou agregar novas divindades aos ‘panteões’ existentes”²⁹⁰ segundo uma mesma lógica de acumulação de poder espiritual, o “acè”, através de cultos relacionados por mitos. Os orixás também seriam passíveis de mobilidade e mudanças em seu caráter, gênero, qualidade, posição hierárquica, a depender do seu local de agregação em um panteão. Ele cita a feminização dos voduns no Brasil no final do século XIX como ocorrência da importância que as mulheres ganham na liderança dos terreiros de candomblé²⁹¹.

Ao que parece, o contexto sócio cultural pode incorrer na seleção, exclusão, ênfase ou escolha de determinados atributos. Parés atribuiu esse princípio agregador aos jejes na fundação do candomblé com a adoção de liturgias do panteão nagô.

É possível que essa incoerência de agregações possa ter se somado ao mooyo, princípio agregador centro-africano, e gerado múltiplas contribuições litúrgicas para o candomblé. Ao que parece, o princípio agregador dos jeje faz deles tão permeáveis, ou, ao menos um tanto quanto os centro africanos. Significa que os jejes estariam tão abertos a uma bantuização de sua estrutura eclesial quanto os centro-africanos estiveram com a nagoização de suas práticas. Pensando no contato aproximado de jejes e angolas na Bahia, não soa tão distante essa ideia.

2.1 O Cosmograma bantu e a mpemba

Na tentativa de sistematizar essa gramática cultural como lógica de apreensão do mundo, o pensador congolês Bunseki Fu-Kiau estudou e analisou o sistema de pensamento dos povos bakongo chamado Cosmograma Bantu-Kongo (ou Dikenga Dia Kongo). Portadora de uma complexidade ímpar, tal sistematização pode ser interpretada também à luz da observação de sua filosofia aplicada entre seus descendentes, especialmente no Sudeste brasileiro onde desembarcaram, em maior parte, negros oriundos desse complexo cultural.

O Cosmograma Bantu-Kongo é composto por duas linhas cruzadas, uma no sentido horizontal e a outra no sentido vertical, como uma cruz grega chamada *yowa*. A linha

²⁸⁹ PARÉS. L. N. 2007. op. cit., p. 272.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ibid., p. 292.

horizontal separa o mundo dos vivos de sua parte espelhada, o mundo dos mortos e é chamada *kalunga* (travessia). Enquanto a linha vertical é chamada de *mpemba*, “argila branca”. Em cada uma das extremidades, há um círculo que indica sua forma tridimensional e o caráter cíclico do tempo e de tudo o que existe, como se não houvesse um ponto de chegada, mas ciclos constantes. O cume simboliza o meio-dia, a masculinidade, o ápice da vida na terra. Seu oposto é a meia-noite, a feminilidade e o “ponto mais elevado da força sobrenatural.”²⁹²

A *kalunga*, no centro dessa esquematização, divide dois momentos: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e pode significar água do mar, de rios ou uma superfície reflexiva como um espelho, como já tratamos aqui. Na cosmovisão bantu, os espíritos em vida e em morte coexistem num mesmo espaço e tempo que os homens, e a ideia de mundo dos mortos está ligada a momentos em que os espíritos ancestrais se fazem presentes com maior força, onde reinam, que é à noite, por exemplo, do pôr até o nascer do sol. O movimento do sol age, portanto, como elemento de transição entre as dimensões.

Para os africanos da costa atlântica oeste, o sol se apresenta sob o mar - a *kalunga* - na hora de se pôr. No Brasil, o inverso se apresenta. O Atlântico toca a costa em sua porção leste, portanto o sol “bate” na *kalunga* ao nascer. Como uma gramática invertida, podemos observar que o desembarque no Brasil ganha um sentido de renascimento para os aqui chegados, pois o mundo dos mortos estava além do Atlântico, de onde vieram. Os momentos de transição são às 6h, 12h, 18h, 00h, e, acima de tudo, são marcos para fim ou começo de rituais. A história oral do candomblé narra que era comum os rituais começarem à meia noite. Hoje, é comum começarem sempre depois das 18h.

Podemos entender *kalunga* como um paradigma cognitivo e religioso em comum entre os bantos escravizados na América Latina. Essas manifestações de matrizes africanas de caráter do sagrado, as quais Robert Slenes²⁹³ chama de “cultos de aflição”, tem como eixo a busca pela comunicação entre vida e morte. Além da água, do espelho, da cruz, entre outros elementos, o tambor serve para chamar e manter os espíritos tutelares e ancestrais por perto, seja por transe ou não. A água, na figura do mar, age como um eixo que separa e comunica esses dois mundos. Portanto, a presença de cultos relacionados a espíritos que surgiram das águas é tão frequente.

²⁹² THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Nova Iorque: Vintage, 1984

²⁹³ Ver SLENES, Robert W. 1992. op. cit.

Robert Slenes em “A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro”²⁹⁴ conta que em 1819, John Luccock, mercador e naturalista inglês em excursão pela Baía de Guanabara, encontrou um crânio de um golfinho da espécie Tucuxi. Ele pediu aos seus escravizados para trazê-lo até o barco, mas eles se recusaram por um motivo que o viajante não conseguia compreender. Em contraponto, Slenes narra também a história “Quianda e as Mulheres jovens”, registrada pelo missionário Héli Chatelain em Luanda e publicado em 1894. Na história, uma mulher estava com suas duas filhas, quando surgiu um crânio da cabeça de um homem que queria a filha mais nova em casamento. A filha mais velha encheu de cinzas os orifícios do crânio e jogou em uma laguna porque ele não era bom para casar com sua irmã. O mesmo crânio transformou-se em *Quianda*, que pede a mãe novamente e ela concede a filha em casamento. *Quianda* possui um *kalubungu* (talvez uma das origens da palavra calundu), uma caixa mágica, com a qual produz fortuna e infortúnio para os homens. Esses espíritos d’água são chamados entre os bakongos de *simbi*, ou *basimbi* no plural. São brancos e de média-estatura e se voltam contra as pessoas se elas demonstram desrespeito e não cumprem corretamente com determinados rituais. Na cosmovisão bantu-kongo, o branco é a cor da morte. Talvez, por isso o uso do branco nos cultos que pretendem trazer a influência de ancestrais, como nos candomblés, umbandas e nos jongos. *Quianda* é um dos principais gênios das águas cultuados em Luanda.

A partir dessa narrativa, Slenes demonstra a existência de um núcleo comum da cultura da África Central entre os africanos trazidos como escravos para o Sudeste brasileiro. Trata-se de um conjunto de concepções sobre causalidade e cosmologia e de um complexo de valor de fortuna e infortúnio, o que chamamos comumente de *quizila*. Para o banto, o universo é caracterizado pela harmonia, bem-estar e saúde e a instabilidade, a moléstia, o infortúnio, são causados pelas ações malevolentes dos espíritos e das pessoas²⁹⁵.

Os *basimbi*, nome que pode significar “sereias”, são também espíritos associados com formações rochosas e identificados com altos picos de montanhas e pedras gigantes emergindo das águas. A fumaça também é interpretada como uma indicação da presença dos espíritos da água, que pode ser representada pela cerração ou névoa. Bem como o uso das

²⁹⁴ SLENES, Robert W. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: Espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In. HEYWOOD, Linda M. (org) Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

²⁹⁵ SLENES, Robert. A Árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). Trabalho escravo, trabalho livre. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, p. 273-316, 2006.

conchas, especialmente aquelas de forma espiral. Voltando à história da greve do Tucuxi, Slenes nos conta que no trajeto onde o viajante e seus escravos acharam o golfinho, a baía de Guanabara, havia próximo inúmeras formações rochosas e conchas sendo coletadas e queimadas para serem transformadas em cal. Ou seja, havia fumaça.

A formação política-social²⁹⁶ dos povos bakongo é baseada no conglomerado de clãs de origem uterina (matrilinear), a família alargada, unidos por um ancestral comum o qual é manifestado na figura do chefe, o manicongo, eleito por reunir qualidades místicas, poder mágico que leva prosperidade, fertilidade e coesão à comunidade. Cada clã possui um ancestral celebrado em determinadas datas do ano e que protegem toda a comunidade, mas cada indivíduo também possui seu ancestral direto que o acompanha nas atividades terrenas. Chamados de “duplos” ou, gênios tutelares como afirma Robert Slenes²⁹⁷, esses ancestrais necessitam de frequente alimento e reenergização de sua força vital, inclusive através de sacrifício de animais realizados em torno da árvore mais frondosa que houver. Esses gênios produzem o infortúnio de quem se antipatiza ou não o alimenta, ao contrário favorece a quem os agrada. Tal dinâmica pode ser observada dentro dos candomblés nagôs. Cada família-de-santo possui um orixá patrono, além de uma liderança sacerdotal eleita por suas qualidades espiritualistas e mágicas. Os orixás são celebrados cada um em determinada época do ano e cada indivíduo iniciado possui seu próprio orixá, com qualidades específicas, que necessitam frequentemente de oferendas e sacrifícios para fortalecer o “axé” de seu filho. É possível também identificar a dinâmica “fortuna” e “infortúnio” de acordo com o agradar ou desagradar do “santo”.

Até este ponto, podemos elencar diversos elementos e práticas mágico-ritualísticas ligadas umbilicalmente com a África Central, e que podem ser identificados nos candomblés nagô-ketu. As famílias-de-santo tanto podem ter surgido das congregações religiosas jejes, atribuídas por Parés, quanto podem ser reconfigurações das estruturas de clãs matrilineares centro-africanos. Importante lembrar que a figura da mulher é central na formação do candomblé o qual tem em sua origem o fundamento da matrilinearidade. A qualidade de culto a um ancestral comum a todo clã pode ter se manifestado na prática de cultuar uma entidade patrona de cada terreiro de candomblé.

²⁹⁶ JAUARÁ, M. Mito e Sagrado: Constituem Valores Estruturantes da Sociedade Africana.. In: Eva Aparecida de Silva; Claudio Eduardo Rodrigues. (Org.). Mito e Sagrado: Constituem Valores Estruturantes da Sociedade Africana. 1 ed. Goisânia: Conceito, 2012, v. 1, p. 54-67.

²⁹⁷ SLENES, Robert W. 2006. op. cit.

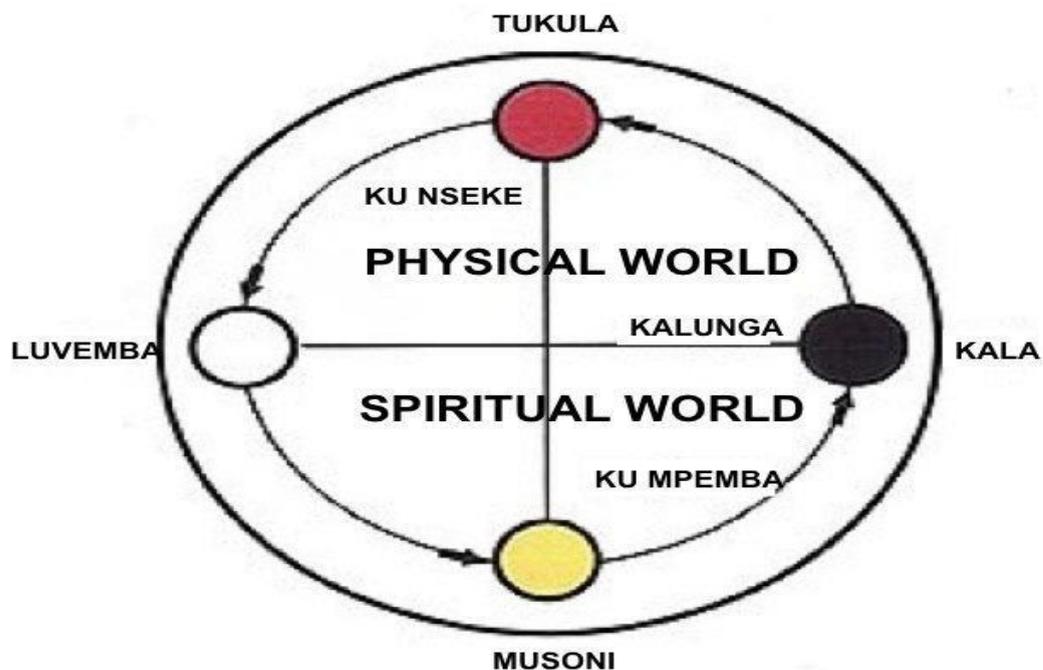


Figura 1: Dikenga. Fonte: Christopher Peace: Palo Mayombe: Espiritualidade afro-cubana derivada do Congo²⁹⁸

Voltemos àquela descrição na Introdução deste trabalho na qual falamos sobre a prática de girar em portais. Babá Muxialá discorre sobre a prática:

²⁹⁸ Disponível em: <https://www.lawrencetalks.org/charla-de-merienda/2019/9/9/palo-mayombe-kongo-derived-afro-cuban-spiritualit>. Acesso em 04 de Agosto de 2023. A imagem foi difundida pela internet e, até o momento, não consegui determinar sua fonte original, mas ela é uma simplificação didática do funcionamento do Cosmograma Bantu-Kongo. Ver mais em SANTOS, Tiganá Santana Neves 2019. op. cit.

Olha, desde o angola, nós tínhamos isso, sim. Acho que é uma coisa africana, do próprio negro de origem africana, tanto banto, quanto jeje. Nós sabemos que na entrada de uma casa tem um morador. Na casa de jeje, o primeiro morador que vamos encontrar lá é Xoroquê. Ah... mas Xoroquê é de angola. Xoroquê não é de angola! Xoroquê é uma referência a todos os exus. É o morador da casa de jeje. Na nossa casa é Exu, no ketu, no angola, a mesma coisa é Bombogire. Na época, falava-se Bombogire... Dizia-se essa coisa de Exu na porta. É em referência, em reverência a essas entidades que se gira na porta, se diz Ogum Te Miló, “Ogum senhor dos caminhos, eu estou indo, mas eu quero voltar”, que diz “Ina Ibá lonan itabalajá fumin lonan agô.” Pedindo permissão, porque a morada de Exu é na rua, é na estrada, é nos entroncamentos. Para ele poder passar por esses portais. **Porque tudo não deixa de ser um portal, na nossa casa também, o nosso portal é sagrado.** A gente tem desde o angola, na casa de angola também sempre tem ali um pote com água, onde a gente coloca água para esfriar nosso caminho, quando vamos sair e quando chegamos, jogamos água para nosso caminho ser fresco e para que não pegue fogo. Desde o angola. **Eu acho que isso é uma coisa existente em todas as nações e talvez tenha sido até uma troca de conhecimento, vamos dizer assim, do pote criador do candomblé do Brasil que é a senzala.** Não existe candomblé na África, existe o culto a um orixá, uma nação só cuida de um orixá, aqui não. Devido a essa troca de informação do angolano que precisava que alguma coisa fosse feita pelo ketu, para o Oxóssi, ou Ogum, ou Oxum dele; ensinava o jeje ou o angolano ou ambos, a fazer essa troca de informações, de conhecimento, que criou, que gerou essa coisa gostosa nosso candomblé brasileiro, mas de origem africana.

Como narramos no início desta dissertação, esse girar em portais é comum no congado ao se deparar com uma encruzilhada ou até mesmo para entrar na igreja. Tanto no candomblé quanto no congado os quais tive contato, os horários como 6h, 12h, 18h, 00h são os que se deve evitar estar com a cabeça fora de casa, no contato com o ambiente. No tempo em que cumpria preceito, eu não podia estar na rua nestes horários. Como vimos, são momentos de transição dentro da Cosmologia Bantu-Kongo. No mapa, são representados como círculos no início de cada linha da *yowa*.

Podemos aferir que o circular diante de momentos de travessia, o que as linhas da *yowa* representam, possam ter correspondência com a configuração circular desses momentos exposta no cosmograma. Entendemos o cosmograma como ilustração de, além de um modo de enxergar o mundo, uma prática. Babá Muxialá diz que esse ato estava presente tanto no angola quanto no jeje-nagô relacionado às encruzilhadas e a Exu. O que seria a *yowa*, numa interpretação talvez de tradução simbólica afrobrasileira, senão uma encruzilhada?

Vimos o caso de Francisco no calundu de Minas Gerais que foi iniciado por seu mestre, André, em uma encruzilhada.

Disse mais que, depois de ele confitente andar na companhia do referido preto [André, seu mestre curandeiro], passados quatro anos, pouco mais ou menos, vindo ambos recolhendo-se para casa de uma lavra chamada Corco Seco, termo da dita vila do Ouro Preto, na qual morava uma mulata rica, depois de a terem curado de mal de feitiços, chegando a uma encruzilhada junto à noite, disse a ele confitente o dito preto que o esperasse ali, que ele logo vinha, e que não tivesse medo. E, quedando-se no dito lugar, o dito preto foi seguindo a estrada, não sabe até onde, porque o perdeu de vista logo, porque esta encruzilhada estava entre matos e em lugar deserto e pavoroso. E, passado um quarto de hora, pouco mais ou menos, estando em pé no referido lugar e cansado de esperar, se abaixou a pôr no chão um cestinho, em que trazia raízes e os mais instrumentos de que usava seu companheiro nas curas. E, ao endireitar-se, sentiu de repente um vento frio que lhe deu pelos olhos e lhos ofendeu e perturbou a cabeça. E, no mesmo tempo, viu diante e junto de si a figura de um preto, e os cabelos principiaram a enriçar-se, e todo o corpo a tremer de medo daquela impensada vista. E o vulto lhe disse que não temesse, e lhe perguntou se era ele filho de seu companheiro, e ele confitente, tremendo, lhe respondeu que não era seu filho, senão seu companheiro havia muitos anos. E, naquele ponto, desapareceu a visão sem que lhe dissesse nem fizesse mais coisa alguma que o que acaba de dizer, e o deixou-lo tão moído em todo o corpo, e com a cabeça tão ofendida e perturbada com tão grande susto e pavor, que não sabe explicá-lo.²⁹⁹

Luzia Pinta também utilizava as encruzilhadas em seus calundus:

[...] indo ela depoente algumas vezes à lavra onde o dito preto [Mateus, seu padrinho de casamento, de nação monjolo] trabalhava, a persuadira este a que fosse a uma encruzilhada de noite para falar com o Demônio, e que com efeito fora ela depoente a uma encruzilhada que vem da lavra para a casa de seu senhor. **E que, chegando, começara a andar com o corpo para trás, como lhe tinha ensinado o dito preto, e que, depois de sair neste andar da encruzilhada, começava a andar para diante, como lhe tinha também ensinado.** E que, então, na parte do mato fronteiro, vira umas coisas que pareciam ao modo de enxofre, assim como vagalumes, e que sentira um cheiro de catinga como de bode, e ouvira bufar, e logo uma voz, e lhe perguntou quem ela era, ao que lhe respondeu que era Luíza, e que a voz se repetira, dizendo-lhe estas formais palavras: “Você é minha”.³⁰⁰

Podemos observar o mesmo movimento de não entrar na encruzilhada de frente e sim “a andar com o corpo para trás, como lhe tinha ensinado o dito preto, e que, depois de sair deste andar da encruzilhada, começava a andar para diante, como lhe tinha também ensinado.” O dito preto que havia lhe ensinado o movimento era Mateus, “de nação monjolo – portanto, de origem centro-africana”³⁰¹ Entende-se aqui o mesmo movimento realizado pelo congado dos Arturos e o mesmo princípio de cruzar portais em circularidade dos orixás e iaôs de preceito no candomblé. A encruzilhada aqui, como no caso de Francisco, é espaço de manifestação espiritual.

²⁹⁹ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 38v.-39. Apud. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 180.

³⁰⁰ ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 11163, fl. 26-26v. Apud. Idem, p. 182.

³⁰¹ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., loc. cit.

Outro caso primordial é o de negro José, chamado pelo proprietário da fazenda, Antônio Dias Soares para exorcisar sua propriedade de algum “demônio” que estava a perturbar seus escravizados:

E, vindo o dito negro à casa do suplicante [Antônio Dias Soares], o suplicante lhe disse a queixa que formavam seus moradores. O dito negro entrou a pedir o que se lhe havia de dar, pedindo seis oitavas, e logo pediu um prato, deitando-lhe água e fazendo-lhe umas cruzes, e dizendo umas palavras pela sua língua. E logo ouviu o suplicante uma voz fina, sem ser do dito negro nem de fora da casa, que o suplicante não entendeu o que ela dizia, e o dito negro disse ao suplicante que a fina voz pedia para ele seis oitavas. E o suplicante lhas deu, e logo o dito negro disse ao suplicante que fizesse uma cruz de pau e que nela metesse uma imagem de Santo Antônio, e que a pusesse no terreiro, encostada a uma parede ao alto, o que o suplicante fez. Depois, o dito negro esfregou umas ervas com outras raízes e com dois paus roliços, e os amarrou com um cordel dentro em um prato de água, fazendo-lhe algumas cruzes e benzeduras com palavras pela sua língua, que o suplicante não entendeu. E disse o dito negro ao suplicante que, de noite, fosse deitar aquela água em uma encruzilhada, e que não tivesse medo, e o suplicante assim o fez. E nada mais obrou o dito negro à vista do suplicante, e, desde então, cessaram os moradores da sua queixa.³⁰²

O uso da água e da cruz, seguida de rezas em “sua língua” remete imediatamente ao Cosmograma Bantu-Kongo, no qual a água é o artifício de travessia entre o mundo dos vivos e dos mortos e a cruz, a *yowa* é quem divide esses mundos. Além da presença constante das encruzilhadas entre os calundus, temos a “pemba”. Segundo apurou Marcussi:

Nas cerimônias de Catarina, o uso ritual do barro denominado “tanhá” condiz com esse vínculo entre a doença e os mortos: na ritualística centro-africana, o barro branco conhecido como mpemba era associado aos ancestrais, já que o branco era a cor dos mortos. Mpemba era também o nome dado ao mundo invisível dos espíritos em bacongo³⁰³. Na mesma região em que Catarina curava ulundus, apenas seis anos mais tarde, relatou-se que a calundzeira Branca se untava com “pemba”, que era composto de barro branco e ervas moídas. É muito possível que o “tanhá” de Catarina não passasse de uma denominação regional, em língua portuguesa, para o pemba/mpemba da escrava Branca. Nesse contexto, ambos teriam tido a função de abrir os caminhos espirituais para facilitar a comunicação com os “parentes que morreram em Angola”.

Marcussi também narra as “viagens noturnas” de Maria de Jesus:

³⁰² Ibid., p. 224.

³⁰³ MACGAFFEY, W., op. cit., p. 43, p. 52. MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 94.

Para partir, ela se untava com um unguento branco contido em uma tigelinha branca – dupla remissão ao mundo espiritual, já que o branco era a cor associada aos mortos nas culturas centro-africanas e o unguento remete à argila branca denominada mpemba, usada por sacerdotes centro-africanos e por calundzeiros para se comunicar com os espíritos. Além disso, ela cruzava o mar, que lhe parecia “uma limitada corrente de água”, possivelmente um riacho, sendo que, nas culturas centro-africanas, a fronteira cósmica entre os mundos era representada como um corpo de água, que podia ser o mar ou, mais frequentemente, um rio. Além do unguento, ela usava um novelo de linhas brancas. A referência remete diretamente à “linha muito fina” que Luzia Pinta segurara antes de atravessar o rio em sua jornada espiritual. Por fim, o fato de que o destino das viagens noturnas de Maria de Jesus era a terra dos mortos é expresso claramente pela própria confidente, que afirma que ia à “banda d’além”.³⁰⁴

O uso da “pemba” é narrado por Babá Paulo:

³⁰⁴ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 198.

Tem umas coisas de angola que eu aprendi. Por exemplo, não sei se dá para ver, mas isso aqui é pomba, uma pomba preparada que aprendi com minha vó, uso para jogar búzio. Pois é, essa pomba eu aprendi a fazer com minha avó. Minha vó era boa para fazer pós, você não tem noção. Essa pomba, ela dizia, que era bom, ó sai até uma fumacinha. Eu sempre quando jogo, tenho mania de passar na mão e soprar nos búzios. A pomba é feita com muitas coisas, tem muita coisa aqui, tem favas raladas, a própria argila, que é o efum. Vai fava de aridan, pixurim, obi, orobô, tem tanta coisa ralada ali, bem fininho, sabe. Ela entendia que quando, você, sei lá... digamos que eu tenha ido à padaria e tenho jogo logo depois, passo na mão. Porque a gente entende que o jogo de búzios é um oráculo muito sagrado, que ali é a boca do orixá. Minha vó falava que você não pega, “aí voltei da rua e vou pegar os búzios”. Tinha uma coisa de limpeza, assim como a água, que sempre fica na quartinha, aqui na minha mesa. Eu aprendi a fazer isso com ela, ela também me ensinou outras pombas na época. Algumas coisas eu meio que esqueci, outras eu recordo, tinha uma pomba que ela tinha que ficava na casa de Exu, meu deus, que pomba era aquela. Se chamava pomba de rua. Menina, essa pomba de rua, era babado. Me lembro de uma situação que usei essa pomba. Eu fui muito vítima, agora esse nome está em voga, na minha época não existia, bullying. Eu fui muito vítima de bullying pela homossexualidade. Hoje eu não sou mais. Na época de criança, eu gesticulava muito com a mão, eu tinha muita feminilidade na minha natureza. Eu era muito perseguido, cheguei até a apanhar na escola, uma vez juntaram uns 5, 7 camaradas lá e me bateram, porque eu era gay, eu nem sabia o que era ser gay, nem sabia se eu era também. Aí uma vez eu fui falar disso para minha vó. Ela abriu a casa de Exu, essa pomba de rua ficava no pé de Tranca Rua, que era o exu dela. Ela falou: “Pega esse pó. Quando essas pessoas tiverem de costas para você, você sopra nelas.” E foi babado, viu? Foi babado, porque foi incrível, através daquela pomba. Exu reverteu a situação, chegou um ponto que essas pessoas elas tinham medo de mim. Tudo que eu pedia, as pessoas acabavam fazendo. Não sei se foi pela macumba, porque eu já era adolescente e usava fiozinho de conta, na época era uns fiozinhos das sete linhas da umbanda, sabe? Foi incrível, essa pomba inverteu a situação e tinha uma outra pessoa na minha vida, que era meu pai, eu morava em Sobradinho, na quadra 8, que ele me perturbava muito, ele me dava umas carreiras, também pelo mesmo motivo. Aí eu fui à porta da casa dele com essa pomba de rua, soprei. Passou uma semana, eu cheguei na minha rua, estava aquele monte de polícia, o cara foi preso, descobriram que ele tinha envolvimento com essa coisa de droga, não sei se era tráfico, se era usuário, não me recordo. Mas eu sei que ele foi preso, depois que ele saiu da cadeia, que ele era de uma família, creio eu, boa. Porque ele saiu de lá, pagou fiança, a família se juntou, sei lá. Cara, ele nem falava mais comigo, eu podia sair pelado naquela rua, que ele não falava nada.

Ele atribuiu o uso da “pomba” ao candomblé angola de sua avó e o utiliza de maneira oracular, onde se abre o caminho de comunicação do mundo dos vivos com os dos orixás, além da quartinha (recipiente sagrado) com água. Como nos calundus, ele narra também o uso da “pomba” como feitiçaria. Não esqueceremos, portanto, que a linha vertical do Cosmograma Bantu-Kongo se chama mpomba.

O giz branco da umbanda que risca os famosos “pontos-riscados” simboliza o processo de ancestralização. Sua cor branca se relaciona à fase da vida em que um espírito se transforma em ancestral. Daibert, segundo Sweet, afirma³⁰⁵ que “[...] os mortos deixavam seus

³⁰⁵ DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. Estudos Históricos (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015, p. 21. Cf. SWEET, James H. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007

corpos e migravam para *Mpemba*, mundo subterrâneo do barro branco. Assim, essa substância passou a ser considerada símbolo dos mortos benevolentes, e era por isso muito utilizada como elemento de proteção entre os centro-africanos.”

Em “A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial”, Robert Daibert conta sobre o calundu de Branca, de 1701, afirmando que:

O calundu de Branca orientava-se pelos mesmos princípios básicos dos rituais centro-africanos bantos. Ela usava riscos de um barro branco chamado *mpemba* no corpo ou na face para facilitar seu acesso ao mundo dos mortos, onde habitavam os antepassados que deveriam possuí-la.³⁰⁶

No calundu de Ivo e Maria, os dois diziam adivinhar se os clientes sofriam de mal de feitiço “riscando cruzeiros no chão com barro branco e vermelho e lançando em sua direção uma cabacinha, que era conduzida com uma pena de galinha: ‘pondo a dita cabacinha no risco branco, diziam que não era o mal de feitiços, mas sim quando a punham no risco vermelho’.³⁰⁷ O branco, para o Cosmograma Bantu-Kongo, simboliza o mundo dos espíritos, enquanto o vermelho, ou areia vermelha, é o mundo da transição entre o dos vivos e dos mortos. O ato de riscar as cruzeiros no chão, como o cosmograma, com a “*pemba*” remete aos pontos riscados. Segundo Thompson:

Desenhar um ponto, invocar Deus e os ancestrais, formava apenas uma parte desse ritual Kongo mais importante de mediação. O ritual também incluía “cantar o ponto” [...] O cosmograma Kongo surgiu nas Américas precisamente como pontos de canto e de desenho do contato entre os dois mundos. Na ilha de Cuba, quando os líderes rituais Kongo queriam fazer um amuleto Zarabanda importante (Ki-Kongo: *nsala-banda*, uma espécie de amuleto feito de pano), eles começavam por traçar, com giz branco, um padrão cruciforme no fundo de um caldeirão de ferro. Essa era a “assinatura” (firma) do espírito invocado pelo amuleto ou feitiço ou magia. Ela deriva claramente da marca ou sinal Kongo, exceto que os discos do Sol foram substituídos por flechas, para significar os quatro ventos do universo.³⁰⁸

Curioso notar que um dos rituais de *ebó* mais importantes, realizado como limpeza necessária para que o filho de santo possa tomar uma obrigação no quarto de santo, é o *ebó exú* que é feito utilizando quatro cores de panos, vermelho, preto, branco e amarelo, as cores correspondentes aos mundos do Cosmograma Bantu-Kongo. O conceito de “ventos do universo” muito lembra os “ventos de adivinhar” comumente utilizados na descrição dos *calundus*.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ MARCUSSI, Alexandre Almeida. 2015. op. cit., p. 76.

³⁰⁸ THOMPSON, Robert Farris. 1984. op. cit., p. 114.

Temos também o exemplo da fumaça, no caso da greve narrada por Slenes, como matéria de comunicação, diluição e manifestação do mundo dos mortos/ancestrais, o nos remete à defumação que ocorre tanto nos terreiros de candomblé, quanto nas umbandas antes de cada ritual. Resumindo, portanto, assim como os aspectos das encruzilhadas, presentes no Cosmograma Bantu-Kongo, há o ritual de “rodar na porta”, ou seja, jamais atravessar uma linha divisória horizontal (*kalunga*) sem girar 360°, o respeito aos horários de “transição” do dia (mundo dos vivos, mundo dos mortos) que estão presentes no fato de que as festas de candomblé nagô-ketu tradicionalmente só acontecem após as 18h, pôr do sol, e preferencialmente – como se dava há algumas décadas atrás - a partir da 00h. Por fim, há o efum, *mpemba* ou a “argila branca” utilizados como elemento central nos processos iniciatórios do candomblé ketu – como pó – e no assentamento de Exu, por exemplo, como argila.

Se formos girar o cosmograma, veremos que o giro ocorre no sentido anti-horário (visto pelo apontamento das setas). É neste sentido que ocorre o Xirê (a dança circular para chamar os orixás à festa). “A roda aqui é no sentido contrário do relógio, minha senhora. Estamos voltando no tempo!” As sábias palavras daquele que foi meu mestre de capoeira e de dança, Pingüim, do Núcleo de Artes Afro-brasileiras da USP, ao chamar atenção para o sentido anti-horário ao qual de deve direcionar a roda do maculelê³⁰⁹, me fez dar conta de um dos principais aspectos transversais de um núcleo ontológico africano que nos permeia.

Segundo Slenes³¹⁰, a formação de grupos de parentesco também era fundamental para gerar “ventura”, o que ocasionou numa série de “associações terapêuticas” aos chegados da diáspora em torno de cultos comunitários de “aflição-fruição” na busca pela cura dos males sociais através dos espíritos tutelares. Entende-se, portanto, que buscavam construir famílias de culto, como vimos com alguns calundus e seu grupo de devotos. Inclusive a origem banto de candomblé que seria “casa de iniciação” conflui com a existência de processos iniciadores nos calundus, como vimos.

Em decorrência do nagocentrismo difundido entre a academia e articulado, inclusive, na práxis dos terreiros, mantém-se a hierarquização do que é banto e do que é nagô, como se ambas as tradições não fossem expostas ao tempo e às transformações decorrentes da própria dinâmica das culturas em contato. Se os candomblés derivam dos calundus, eles também não deixaram para trás, portanto, certos instrumentos litúrgicos centro-africanos.

³⁰⁹ Maculelê é um tipo de dança originária das fazendas de cana-de-açúcar da Bahia que simula uma luta usando bastões.

³¹⁰ SLENES. Robert W. 2018. op. cit., p. 69.

2.2 O paradigma de Iemanjá

Como vimos sobre o caso das *basimbi*, é bem possível que a popularidade de Iemanjá, sua representação com a pele branca (sem desconsiderar a reivindicação dos movimentos negros e fatores sociais contemporâneos como a questão racial do branqueamento de símbolos fundamentais de cultura negra), tida como a “sereia” e rainha do mar, tenha relação com os gênios tutelares das águas na cosmovisão bakongo, como *quianda* ou *simbi* citadas anteriormente. São entidades que necessitam de reverências e presentes correntemente, pois o contrário corresponderia a uma *kijila*, ou quizila, e sua desventura. Referente à palavra *ewó* no yorubá.

Um exemplo é o presente das águas que acontece na Bahia e no Rio de Janeiro todo dia 2 de Fevereiro e que, segundo Nei Lopes, citando Câmara Cascudo³¹¹, pode ser

uma recriação, em terra brasileira, do banquete propiciatório oferecido anualmente à Quianda em suas águas. A mesa posta na praia sobre esteiras, com os tambores anunciando à sereia e seu séquito que o banquete estava servido, e a presença de vinho doce e pentes identificando o caráter feminino da entidade³¹² são traços dos rituais de Luanda encontrados nas festas de Iemanjá, no Brasil.³¹³

Temos o espelho (um dos significados de *kalunga*), utilizado apenas pelas orixás ligadas às águas.

Apesar de cultuada como orixá do panteão iorubá, Iemanjá pode significar esse encontro de uma estrutura litúrgica centro-africana com a igreja nagô. Vimos, anteriormente, que Iemanjá só foi traduzida como a mãe de todos os orixás por influência dos missionários britânicos no contato com os iorubás. Sua significância para a religiosidade afro-brasileira, que ultrapassa os limites dos terreiros, pode encobrir uma popularidade advinda de outra costa, reelaborada no Brasil na forma da sereia-orixá.

As entidades das águas são variadas e encontram eco com culturas ameríndias. Janaína que usa o espelho para enfeitiçar e carregar o enfeitiçado para as águas (mundos dos mortos). Opará, qualidade de uma Oxum que “chora”, mas também nome da indígena que batizou o rio

³¹¹ CASCUDO, Câmara. *Made in Africa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 16. Apud. VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. *Na Angola tem. Moçambique do Tonho Pretinho*. Fotografias de Marcelo Feijó e Diana Landim. Tubarão: Copiart; Goiânia: Faculdade de Ciências Sociais, 2016, p. 87 e 88.

³¹² REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Edição Comemorativa do XIX Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa; Banco Nacional de Angola, 2009. Apud. VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. 2016. op. cit., p. 87 e 88.

³¹³ LOPES, Nei. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 210. Apud. VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. 2016. op. cit., p. 87 e 88.

São Francisco com suas lágrimas. Okpara também é um rio que se encontra na fronteira Benim-Nigéria. Tanto quanto Iemanjá, Oxum Opará também é uma construção afro-brasileira do intercruzamento entre substratos ontológicos de nações.

Acreditamos, portanto, que apesar de orixá do panteão nagô, o culto a Iemanjá tenha se estruturado sobre uma liturgia centro-africana, se bantuizado, no contexto diaspórico do Brasil.

Capítulo 3: Nagoização e Bantuização

Um dos aspectos elementares de encontro entre o catolicismo negro advindo do reino do Congo com o catolicismo compreendido nos moldes romanos, é a presença dos intermediadores entre homens e Deus, os santos. Os bakongos acreditavam em um Deus Supremo, *Nzambi Mpungu*, cuja potência de cura era controlada pelo rei, *mfumu*, pela autoridade espiritual, *nganga*, e pelo feiticeiro, *ndoki*.³¹⁴ Só se dirigiam a ele em caso de extremo desespero, pois ele não pode ser cultuado diretamente. Portanto os cultos se fazem como oferendas aos espíritos ancestrais, ou gênios tutelares.

A força vital, *mooyo*, é a pulsão da vida entre todos os seres ao redor da qual a existência se faz. Entre as forças vitais, estão as forças dos espíritos dos mortos, pois morte e vida é uma linha muito tênue para tal ontologia. Acima de toda a força está *Nzambi Mpungu*, que possui a força por si mesmo e origina toda a energia vital. Depois, os ancestrais, fundadores dos diferentes clãs, os intermediários entre os homens e *Nzambi Mpungu*. Em seguida, estão os mortos da tribo por ordem de primogenitura. “São eles os elos da cadeia que transmite o élan vital dos primeiros antepassados para os vivos”³¹⁵.

Cultuar os espíritos ancestrais é uma obrigação para a manutenção não só da energia vital, mas da harmonia e equilíbrio espiritual de toda a comunidade. Eles podem ser agradados por um interessado ou, quando em rituais mais complexos, devem ser feitos por um *nganga*.

As comunidades de matrizes Bantu-Kongo são, de modo geral, centradas na figura de um mais velho, patriarca ou matriarca, portador da sabedoria dos ancestrais e da manutenção da coesão entre seus descendentes. Para o banto, “a vida é a existência da comunidade; é a participação na vida sagrada (e toda vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida

³¹⁴ THOMPSON, Robert Farris. 1984. op. cit., p. 111.

³¹⁵ BRITO, Valmir Ari et al. A (in)visibilidade da contribuição negra nos grupos de capoeira em Florianópolis. 2005, p. 52.

dos antepassados e uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes.”³¹⁶

A manutenção de sua comunidade vem de um modo de se relacionar com a terra e com o território a partir da memória de longa duração. As comunidades de terreiro advindas desse substrato são construídas e mantidas pela memória coletiva. Segundo Neusa Maria Gusmão,

a memória é fundamental, posto que organiza a identidade pessoal e coletiva; ordena a percepção de si e de seu mundo; constrói e instaura o sentimento de pertença ao lugar e a coletividade e informa o código simbólico de referência do espaço social e físico. É assim, espaço de encontro e reencontro, componente essencial de registro das marcas de um tempo que compõe o real vivido e estabelece a comunicação entre momentos diversos e contínuos.³¹⁷

O modo como se relacionam com esses territórios refere-se a uma temporalidade outra, historicamente construída e “se revela através de uma dimensão cósmica e mítica que unifica origem e destino de cada um e de todos com relação ao território em que vivem e viveram os que os antecederam.”³¹⁸

A reivindicação de uma ancestralidade é feita no acesso à memória coletiva que, por sua vez, é transmitida pela oralidade. Entendemos que os processos de formação de comunidades religiosas passam por essa memória de longa duração, embora fragmentada pelo processo escravista, mas reelaborada durante o mesmo. A constituição de famílias-de-santo nos candomblés angola podem ter se originado não de uma transplantação jeje-nagô, mas de suas próprias dinâmicas comunitárias, como demonstramos aqui a partir da ontologia banto. Podemos observar a partir do que já vimos sobre a permeabilidade banto, seu princípio agregador, sua predominância litúrgica nos calundus de origem centro-africana, e a importância dos angolas na Bahia setecentista, que talvez tenham sido os bantos que criaram as condições necessárias para a organização do rito nagô.

Já vimos como os calundus mineiros possuíam processos de iniciação, locais fixos, congregação de devotos, sacrifícios de animais. Na cabula do Espírito Santo, ritual secreto e iniciático, invocava-se Kalunga, Tatá, espírito benéfico, e Baculo, ancestrais, com objetivo de

³¹⁶ MULAGO Vincent - Abade católico que escreveu entre outras obras: *La religion traditionnelle africaine* (Kinshasa: Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines. 1972) e *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre. 1976). Apud LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 126.

³¹⁷ GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto*. Afro-Ásia, n. 16, 1995. p. 119.

³¹⁸ *Ibid.*

contato com espíritos protetores por via do transe e possessão.³¹⁹ As macumbas paulistas e cariocas se organizavam em torno de chefes de culto e assistentes, os cambonos. Havia cerimônias chamadas giras com possessão de “santos” ou espíritos ancestrais. Os registros de cura e adivinhação dessas práticas religiosas remetem aos especialistas rituais Kongos, os *banganga* (plural de *nganga*). Alguns pacientes recuperados dos males espirituais eram iniciados no grupo de curadores. Seriam os calundunzeiros, chefes de culto da cabula e da macumba os *ngangas* afrobrasileiros. Apesar de não possuírem um panteão de divindades, os bakongos possuíam um complexo sistema de *minkisi*, medicina sagrada, e de gênios tutelares - os donos da terra - , os quais podem ter sido a base para fundação dos candomblés que, como vimos nos casos de Babá Paulo e Pai Binha, nunca perderam o caráter de cura, adivinhação e culto aos caboclos, “donos da terra”.

Portanto, por mais que o candomblé angola tenha se nagoizado em processos que já acompanhamos aqui, lá, nos primórdios do candomblé, o culto aos orixás ou voduns teria se bantuízado para existir como candomblés.

3.1 A mudança de nações entre angola e ketu

Este tópico trará relatos dos babalorixás e ialorixá entrevistados a respeito do que os motivou a migrar de uma nação a outra. Começando por Pai Binha de São João del Rei, Minas Gerais.

³¹⁹ CONSORTE, Stefania. 2018. op. cit., p. 102.

Muita coisa [o levou a migrar], as cantigas, os hábitos e tal. Quando eu mudei para Ketu, os filhos de santo que já tinha sido iniciados em Angola, muitos deles estranharam, porque é uma mudança muito grande. Os nomes, as cantigas, os toques dos orixás... por exemplo no Angola se toca tudo na mão, é quase como se fosse o mesmo ritmo, Angola se dança inteiro no ritmo de Ijexá. **Em Ketu não, cada orixá tem um ritmo, uma maneira de tocar os tambores, uma maneira do santo manifestar na sala e dançar. Eu achei tudo aquilo muito magnífico para mim.** Agora os filhos de santo, por exemplo a Tânia, ela teve um pouco de dificuldade... hoje não, hoje ela aderiu a tudo isso na vida dela. Mas, na época, tiveram um pouco de dificuldade. **Quando eu ia tocar candomblé o pessoal falava: “Toca um pouquinho de Angola.”** Eu disse: **Não gente, porque senão a gente vai estar fazendo uma coisa sem origem.”** Se já foi plantado o chão para santo de Ketu, a gente cantar Angola, a gente vai fazer como se você fosse dentro de uma igreja evangélica e cantasse candomblé. Os santos não vão entender o que está acontecendo, se bem que aqui no Brasil, já existe essa mistura de muita nação. Porque o candomblé é brasileiro, afrodescendente, na verdade. As pessoas foram se adaptando e hoje nós estamos aí, no Axé Opô Afonjá, sou um braço, não fui iniciado lá dentro, na Bahia, ou em Coelho da Rocha, no Rio de Janeiro, que são as duas matrizes; mas o pai de santo que tomei axé no Ketu, ele tomou axé com uma pessoa do Afonjá, também foi iniciado em outra casa. **Ele entende do Afonjá, ele assentou coisas do fundamento de Afonjá para dentro da minha casa.** E aí a gente vive isso hoje. [Sobre manter assentamentos de Angola] Só o orixá Tempo, que é conhecido como Kitempo, Zitempo, cada casa fala de uma maneira. Somente esse orixá não quis sair daqui que é um orixá que é representado por uma bandeira branca, não sei se você já ouviu falar. Esse orixá ainda vive aqui, ele não quis sair, ele até mora dentro da casa do meu caboclo, porque meu caboclo também é uma força de Angola, mais para o lado da umbanda e tal. Como eu vim de umbanda, eu tenho alguns espíritos que ainda manifestam. Meu caboclo por ter nascido na casa do Jorge, ele nasceu debaixo da bandeira de Tempo. Quando chegou a hora de despachar Tempo, meu caboclo não deixou levar embora, então Tempo fica dentro da casa do caboclo, somente esse assentamento ficou, o resto teve que ser todo desmontado.

Pai Binha permanece cultuando as entidades da umbanda, como seu caboclo, e o inquite Tempo, como reminiscências do Angola. Ele exprime o fascínio que o Ketu, com os orixás dançando cada um à sua maneira e um toque diferente para cada, despertou nele à primeira vista. Também, como de costume, procura se filiar a uma casa de prestígio através da descendência de linhagem de santo, no caso o Opô Afonjá.

Babá Muxialá de São Paulo, capital:

Olha, chegou um momento do angola, os angoleiros daquela época, até por isso que falo que respeito as outras nações, que estão aí atuais. Ficou uma coisa muito repetitiva, que era só aquilo e não saía mais daquilo. Então, se sabia de A a Z, desse pouco entendimento de angola que existia. **Não vieram outras pessoas mais sábias lá de cima, vamos dizer assim. “Lá em cima”, eu digo da Bahia, nossa África Brasileira, para injetar mais conhecimento nessas casas de angola dentro de São Paulo, do estado de Minas, que em Minas também teve muitas casas de angola, haja vista que há muitos preceitos como a congada, o batuque, umbanda essas coisas todas.** Essas festas que eles denominam festas pagãs. São todas derivadas do Candomblé e são feitas também dentro do terreiro. Onde cultuava Santo Antônio, Nossa Senhora, São João, São Pedro. Essas fogueiras de São João perderam muito a sua essência. Ao contrário, do que o ketu vem injetando com esse pessoal do meu pai Nezinho, Tia Bida, Tia Rosinha, Ebomi Cidália do Gantois. Estou citando nomes mais conhecidos, quem mais? Roxa d’Oxum. **Eles vieram trazendo saber para São Paulo, que Pérsio também abriu porta para esse pessoal. Pérsio é um dos ebomis antigos dentro da nação ketu dentro de São Paulo, outros mais também, que vieram trazendo e deixando cantigas, conhecimentos, preceitos. A coisa é que no angola eles se fecharam tanto, eles se resumiram tanto com aquela porta fechada deles, que não houve situação. O pessoal procurou migrar para outras casas.** Esse é meu modo de ver o que houve nessa fase. Se você perguntar para outros eles vão te dizer o mesmo, porque muitos dos da minha época... Vou te dizer nomes: Homero de Obaluaiê foi para Ketu, Zézinho Mutalamaze foi para Ketu, Kaialalecidirê foi para Ketu, Iaceliamaze, Kaobakesy, grandes nomes em São Paulo, Kavusuan, tantos outros, procuraram, resolveram procurar Doda de Ossaim, todos eram de angola. Nós éramos de angola, nós nos encontrávamos para dançar muzenza, para dançar cabula, para dançar esses toques todos nas casas de angola. Orodeji, acho que foi o único que permaneceu fiel ali no angola, mas, mesmo assim, ia mais para o ketu, mas não tomou obrigação, porque Manodê era viva ainda. Mas, nossa, muitos outros. Mesmo aqui em casa, tem muita gente, acho que você chegou a conhecer Obakabule, Obakabule era um dos antigos da casa de Tio Oraniandembe, eles eram, mas ficavam mais aqui em casa do que qualquer outra coisa. Eles partiram para o ketu de Pai Bobó, de Onifaodê. Eu, na verdade, vou dizer que gostava do angola. Sempre gostei de tudo que envolve o espiritualismo, não espiritismo, é espiritualismo, respeito todos os segmentos. Continuo dizendo, respeito todos os segmentos, mas o que trazia o espiritualismo, naquela época, o caboclo, os orixás, essa coisa. Sempre tive muito envolvido com isso, tudo isso. Agora, na casa da minha mãe houve uma grande quizila, minha mãe era uma mulher de Xangô, de Xangô não. Ela era do inquite Zazi, que se assemelha à Xangô. Ela era muito difícil e minha mãe havia feito uma promessa para Oxaguiã, para meu Lembá, para o meu santo quando fui iniciado. Ela não tiraria o meu quelê, porque eu fui o primeiro Oxalá da casa dela. Fui o quarto barco e o primeiro Oxalá da casa dela. Ela não tiraria o meu quelê, se ela não desse um certo bicho para meu Lembá, meu orixá, vamos dizer, meu Oxalá. Passei os 3 meses, 4 meses, 5 meses, 6 meses, quando estava inteirando 7 meses de quelê, minha mãe simplesmente tirou meu quelê, e meu orixá simplesmente enquizilou. Não foi nem eu, meu orixá se enquizilou e a partir daí eu nunca mais, nunca mais. A partir daquele dia, que foi a última vez que vestiu meu orixá dentro de uma casa de angola. Nunca mais eu pisei os pés em uma casa de angola, olha que coisa interessante! A primeira porta que, quando eu tive necessidade, eu procurei a casa de Seu José Mauro Ventura Cabral, o Axé Ofá Obi, que ainda não era na Vila Rosa. Foi a primeira casa que ele botou aqui em São Paulo, minto, não era na Vila Rosa, ali perto da estação Tucuruvi do metrô, que esqueci o nome daquele bairro, que fica do lado da estação Tucuruvi, de lá é que ele foi para a Vila Rosa. Tanto é que o primeiro candomblé que houve dentro da Vila Rosa, no Axé Ofá Obi, foi a minha obrigação, foi a obrigação do primeiro barco e tomei obrigação de 1 e 3 anos junto com meu Pai Mauro. Foi isso que me levou, essa quizila que houve de Lembá com minha yalorixá. Dali eu perdi o pique, nossa, **eu não sei nem te explicar, porque acho que foi o orixá mesmo que tirou de mim essa coisa pelo angola.** E a partir daí eu comecei a frequentar as casas de ketu, que tinha aqui em São Paulo, eu ia muito atrás do meu Pai Samba, que tinha sido de angola, mas tinha tomado

obrigação com Pai Bobó. Quando fiz meu santo no angola, meu Pai Samba, Sambaledage estava presente. Eu ia na casa dele em Cubatão né porque ele tocava ketu, eu ia para casa de meu Pai Bobó que tocava ketu, eu ia para toda casa que tocasse o ketuzinho que nós estávamos lá junto. [Sobre se encantar com o ketu] Sim, porque eu comecei a pegar gosto, olha que interessante! Nesse período que estive de quelê, de preceito, na casa da minha mãe, quase 7 meses. Olha o tempo que eu fiquei no angola, sete meses, nesse tempo desde o primeiro momento, logo que saí, o que eu cuidei de obrigação, porque estava fluindo muito o Candomblé de São Paulo, eu cuidei de muita gente, eram barcos de 3,5,7 pessoas, você entendeu? Eu cuidei de muita gente, então dentro do angola, nesse período eu cuidei de muita gente, coisa que nem poderia porque eu estava de quelê, mas não existia esse tabu na casa de minha mãe. Anos 70. 1969 e 1970. Não existia esse tabu, cuidei de muita gente que também veio a ser pai de santo. Essa coisa toda, que migraram também para ketu, como o Akiajansu, criei ele no quarto de santo de angola. No entanto, ele se tornou um grande pai de santo em São Paulo, conhecidíssimo, mas que ele tomou obrigação com Dona Ana de Ogum, que era de ketu. Cafuranjê, que era minha filha, de um dos barcos que criei, também migrou para o ketu, tomou obrigação com Pai Mauro e tem seus filhos de santo, tocava seu candomblé de ketu na sala. Diandareô também foi dos antigos, daquela época da década de 70, ele já era um pouquinho mais novo, da década de 70, mais para 80, Toni de Oxum, era Diandareô no angola, no ketu, ele era Toni de Oxum, também tomou obrigação em casa. Assim, muita gente. O nosso Tuca do Oxóssi, tinha a dijina dele, é que eu esqueço dessas coisas... Também, tantos anos, o Tuca tá com 50 anos de santo. Meu pai de santo foi bem danado comigo, que potencial tinha eu para botar uma casa de candomblé com 3 anos de santo? Eu tinha sim vivência de ir, cantar e de dançar candomblé mas conhecimento lá interno eu aprendi nesses seis meses que eu fiquei na casa da minha Mãe Kitamboazazi. Mas eu com 3 anos, o meu pai de santo me fez botar uma casa de candomblé, ainda bem que eu tinha meu Pai José Mauro, de apoio lá atrás, ele segurava. **Graças a Deus, que também tinha, vamos dizer assim, um remanescente do angola, que era o Seu Gentileiro, o caboclo que me segurava as pontas.** Porque, olha vou te dizer, não foi fácil a minha caminhada, não. Todo mundo acha que foi fácil, mas não foi, foi muito difícil. **Na verdade, a minha herança do angola foram os toques de caboclo.** Porque aí nesse período de três anos, vamos dizer assim, eu me dediquei dentro do ketu, do efon, da casa do meu pai Mauro, de cabeça, de cabeça mesmo! Como eu gostava muito de estar dentro dessa coisa de preceitos, na casa de angola. Lá na casa do meu Pai Mauro, no começo, ele precisava de muita ajuda e eu tinha necessidade, muita fome e sede de saber. Aí juntou a cuia e a cabaça e fizemos duas bandas: um que precisava de ajuda e outro que estava ali para ajudar. **E assim foi, mas o que me segurou mesmo, que eu trouxe de lá do angola, foi Seu Gentileiro, foi seu ritual do caboclo, aí eu atendia com caboclo. Ele que me salvava nessas questões de coisas mais profundas espiritualmente; do assistido que me procurava e assim foi, mas é coisa do caboclo, do Seu Gentileiro, os toques de caboclo isso foi que mais se fixou ali, se concentrou dentro da nossa casa e aí foi.** [Sobre a presença de ebós e ritualísticas angola no terreiro] Sim. Porque o doboru, o milho de galinha torrado, é o grão do Obaluaiê. A pipoca, o milho-alho estourado, é o que mais nós usamos. Isso trouxemos lá do angola, porque o ketu usa o milho-alho sim. Mas hoje o milho-alho é difícil de encontrar, né! Então, estoura-se o milho de galinha. Isto é, uma ou outra pipoca aparece ali que é a verdadeira, o doboru, mas essa pipocada é do angola, isso daí é fluente em todas as casas.

Babá Muxialá também relata seu encantamento com o candomblé ketu, além de trazer um panorama de diversos outros sacerdotes que migraram nos anos 1960 e 1970 para o ketu. Segundo ele, faltou ao candomblé angola um movimento parecido com os sacerdotes baianos de levarem “conhecimento” ao angola, pois a Bahia era, no entendimento de Babá Muxialá, a “África Brasileira”. Reflete, claramente, o pensamento construído pela nagocracia, o que já

observamos anteriormente. Assim como Pai Binha, Babá Muxialá manteve seu culto ao caboclo como resquício do angola, para o qual realiza uma festa anualmente.

Segundo Babá Paulo de Guarapari, Espírito Santo, sobre sua mudança para ketu:

Cara, eu acho que foi uma questão de chamado, porque eu achava interessante... **Tem umas coisas de angola que eu aprendi. Por exemplo, não sei se dá para ver, mas isso aqui é pomba, uma pomba preparada que aprendi com minha vó, uso para jogar búzio. Acho que o ketu me chamou, não sei, acho que foi uma questão de, talvez características das formas de culto. Os nomes também, porque, hoje em dia...** a angola foi muito forte, porque a gente teve no período do escravagismo, uma inserção do povo banto muito intensa e depois veio muito os iorubás para cá e os fons também. **Então, eu acho que por aproximação da ideia do orixá, que é uma visão iorubana, acabou que me chamou. Eu me sentia parte daquilo.** Até então eu não tinha o conhecimento profundo, passei a ter. Eu tinha muito o conhecimento intuitivo, às vezes eu acertava e não entendia como. Acabei me entendendo em ketu pela aproximação, pelas características que me faziam aproximar, acabou que eu não conheço outra nação. Nunca sai do ketu. Nunca migrei dessa nação, porque foi onde me encontrei em questão espiritual. Eu entendo o ketu e vejo sentido em tudo do ketu. **A gente sabe que no candomblé, que o ketu não é o ketu puro, pela questão lógica que vieram muitos escravos, cada um com um conhecimento e o Brasil juntou tudo e adaptou tudo.** Tem uma cantiga de ketu, inclusive que fala disso: “Araketure Fara Imora Fara Imora Oluwo Fara Imora”. “Usamos o corpo para nos abraçar. Nós nos abraçamos, somos todos filhos do povo de ketu e pedimos a benção. Unidos em um só corpo.” Dizendo que as pessoas têm que ser abraçadas, elas se tornam mais fortes quando estão juntas. Acho que essa cantiga do Oxóssi, ela define exatamente isso. O ketu, não é um ketu puro, porque abraçou muita gente, porque o africano chegou aqui, eles precisaram se juntar e junto com essa junção para conseguir resistir, veio a questão da ideologia religiosa. Com relação a ketu, cara, eu nem tenho o que reclamar, porque foi o que funcionou e funciona para mim, eu vejo muito sentido, eu tenho uma afinidade com essa nação. [Sobre o que carrega do angola para o terreiro] Quando eu toco umbanda eu levo muito do que aprendi com minha vó e do que aprendo com minha mãe. Às vezes a minha mãe me orienta em algumas coisas. Eu ainda consegui desenvolver umas coisas da umbanda, eu fiquei bastante tempo da minha adolescência na umbanda, antes de fazer santo. Carrego essa forma de presidir esses ritos de entidades; não posso dizer que sou umbandista, porque não sou umbandista; mas tenho muita gratidão à umbanda, às entidades que me encaminharam até eu me iniciar. A forma que eu administro a casa de candomblé quando eu os direciono, por exemplo agora, no final do mês vai ser a festa da minha pombagira, eu já toco totalmente com aquela doutrina que aprendi com a minha avó, que vi também com minha mãe, que eu vivi na época da umbanda, porque eu cheguei a ir para o omolocô também. Para mim foi uma questão crescente, até que eu me encontrei no candomblé. Dou seguimento a essas entidades que eu tenho, da forma que aprendi, principalmente a questão doutrinária. Eu vejo que o pessoal que tem entidade, eles se perdem um pouco, principalmente os novos. Porque tem muitas fantasias, muitas ilusões com relação às entidades, sabe? Então, a gente está vendo uma profusão de pessoas que estão apaixonados por pombagira, por exu e acaba deixando de coadjuvante outras forças que compõem. O que vejo é que as pessoas levam, meio brincando: “Ah, bota um padê para pomba gira aí”. Não tenho muito isso não. Não vi minha avó fazendo isso, minha avó tinha um respeito que era quase medo. Eu tenho até hoje. Para você ter uma noção, quando eu quero fazer um pedido, eu não costumo fazer pedido para nada, dificilmente eu vou pedir a entidade minha. Eu peço as outras entidades que compõem o terreiro. Lá em casa, há várias entidades “adotivas”, que trabalham em prol do terreiro, eu peço a elas. Quando se trata, seja da minha pombagira, do meu exu, do meu caboclo, eu sempre vou com cautela, que era aquilo que via minha avó fazer. Minha avó falava que com entidades que nos dão caminho, a gente não pode se corromper, porque elas nos dão caminho, a existência delas é justamente para isso, nos fortalecer, nos encaminhar. Até brinquei nesse final de semana com meu filho de santo, que eu coloquei uma rosa para minha pombagira que é Maria Padilha do Cruzeiro. Ele disse “Nossa, depois de tanto tempo, o senhor botou uma rosa”. Para você ver, eu coloquei uma rosa para ela, porque eu vou com cuidado, com toda uma atenção, um receio. Agora, a adotiva, que é a Cigana, que tenho assentada lá, que é para a roça, com ela eu já não tenho

essa coisa. Eu converso normal. Agora com meu caboclo, meu exu eu já trato de outra forma e educo meus filhos de santo a fazerem dessa mesma forma, a tratar essas entidades com respeito. Porque às vezes as pessoas acham que o exu, o caboclo, seja o que for, preto velho, fala com aquele linguajar meio arcaico e que eles podem ser espíritos primitivos, ou atrasados. Minha visão é totalmente diferente disso. O linguajar, na verdade esconde o grau de sabedoria que eles têm ali. Eu sempre falo, não ache que porque o caboclo fala meio enrolado, que eles não são evoluídos, pelo contrário, são entidades de muita força, são os xamãs ali, tem um poder de cura enorme. Às vezes, as pessoas se esquecem disso. A mesma coisa com relação a exu, eu sempre falo que exu tem muita força, muito poder. A única questão é que exu caminha dos dois lados, eles conseguem manipular essas duas forças. Eu ensino a eles que exu, pombagira eles são como se fossem uns carcereiros de presídio, sabe? Eles conseguem lidar com os presidiários, assim como conseguem lidar com os advogados e com policiais. Então, eles estão nesse intermeio, eles têm muito conhecimento.

Babá Paulo carrega suas entidades da umbanda e, como os anteriores, também seu caboclo, do angola para o ketu que pratica. Assim como os outros dois, ele também demonstra ter sido fascinado pelo ketu, embora reconheça que não existe pureza. Sua mudança ocorreu pela forma de culto, “os nomes”, a “visão iorubana” lhe fazia sentir-se parte.

Por fim, Mãe Celina de Xangô do Rio de Janeiro, criada na umbanda:

É de família. Aonde a mãe ia, levava os filhos, não tinha essa de ficar em casa. Desde pequena, tanto é que recebi pombagira com 11 anos de idade, recebi Maria Mulambo com 11 anos de idade, nesse terreiro da tia. Estava brincando com as primas no quintal. Daqui a pouco, estava lá dando gargalhada e tal. Tudo foi muito precoce na minha vida. Era para ser. É aquele grande clichê, é para ser, quando é para ser, não tem muito o que explicar, tem que absorver e aceitar. ketu, foi agora... foi 2004 para 2005. Eu estava com 30 e poucos. Já estava migrando para o angola. Minha mãe já tinha ido para o angola. Minha filha já estava em angola. **Daí que me vi também nesse caminho de ir para angola, porque tive mais acolhimento. O aprendizado de angola é muito mais simples, porém muito mais completo do que vejo, pelas rezas, desde 2005 para cá.** Porque em 2005, plantei meu axé em angola, entendeu? Entrei já de corpo e cabeça nessa nação que tanto amo, tanto gosto, tanto tenho aprendido e tanto me acolheu. Eu não sou raiz angola, não sou raiz Tumba Jussara. Digo que sou enxerto do Tumba Jussara, mas respeito tanto como se fosse minha raiz. Eu tenho um respeito, um apreço muito grande por essa raiz de angola, tem me ensinado muito. Fui muito acolhida pelos irmãos mais velhos, pelos tios, pelos parentescos que tenho de angola, sou muito bem acolhida e sou muito respeitada por eles. **Apesar de não ser dessa raiz, eu pertenço a essa raiz, todos os meus iaôs são feitos na raiz de angola. Nenhum foi feito em ketu, desde que eu saí de ketu, só o meu orixá, como foi feito no ketu, quando toca, tem que tocar alujá para ele; tocar ilu para Iansã, tocar aguerê, para Oxóssi. Eu sou obrigada a fazer isso, eu respeito a terra, o lugar onde ele nasceu.** Eu vou ser bem sincera. Hoje se fala que os mais novos fazem besteira no candomblé, mas os mais velhos também fazem muita besteira. Eu fui iniciada numa casa de ketu. Nem a dona da casa, posso falar porque ela já morreu, nem a casa que ela tinha, ela sabia o que era, que nação, que raiz que era. Nessa casa, eu fiquei um bom período, fui raspada, catulada no orixá, devo muito a essa casa, respeito muito, mas o que acontece é que eu nem sou uma pessoa curiosa. Eu deixo que as coisas aconteçam e fico observando passo a passo. Então, eu fui para lá, no período, e saí de lá em outro período, fiquei muitos anos naquela casa. Eu não via a pessoa tomar uma obrigação, não via a pessoa tomar um axé e aquilo já estava me incomodando, e isso foi uma das minhas preocupações. Outra coisa era essa cultura que é o candomblé. Candomblé é uma coisa muito ampla, ela é uma religião, uma vertente da religiosidade, sim, mas ela é uma cultura. Eu sempre tive esse olhar para o candomblé, não conhecia nada, não sabia patavina nenhuma. Sabe outra questão? Não era de interesse meu, quando passou a ser de interesse meu, o sapato começou a apertar o calo do pé. Então, a gente começa a se tocar e sacar que alguma coisa está fora da ordem. Foi aí... foi aí que comecei a me ligar. **Comecei a entender que o candomblé não era só aquilo. Poderia ser muito mais, muito mais que uma roda, uma roupa bonita, muito mais que ficar ali se exibindo para todo mundo. Porque esse não é o candomblé que trago para minha vida.** Quem me conhece sabe disso, o candomblé que eu trago para minha vida é o candomblé de cura, de ebó; candomblé de conversar, de colocar a cabeça do filho em cima do pescoço; candomblé de brigar mesmo, se eu acreditar, então, eu só falto dar uma voadora no filho. **Esse é o candomblé que eu acredito, sabe minha filha? Não é o candomblé de nhênhê, de munhenho, não é. Não é candomblé de ostentação, que o orixá tem que estar assim, assado. Orixá, vodun e inquite é um só. É simplicidade, sabe.** O candomblé que eu faço hoje, que eu tenho comigo, estava até conversando com meu namorado esses dias, de quanto gastei para botar uma roupa numa filha que vai sair esses dias. No terreiro, sábado, vou recolher uma Iemanjá. Ele disse: Mil reais? Não, na minha casa, nem eu boto roupa de mil reais, que eu tenho uma costureira, uma fornecedora de Odé, a Carlinha que faz as roupas de santo, no máximo são 270 reais a roupa que coloco no orixá na minha casa, não mais que isso. Orixá não precisa disso, orixá nem sabe o que é isso, a vaidade humana é outra coisa. Eu venho do saber, mas não esse saber exacerbado, sabe? Esse saber simples que com dois papos eu posso te ajudar, que com um amaci eu posso te ajudar, com um acaçá e uma quartinha com água eu posso te ajudar, meu candomblé é isso. **Quanto mais simples eu for, mais perto o meu orixá vai estar perto de mim, quanto mais modesto eu for comigo, Xangô vai estar perto de mim. Por isso que comecei a migrar.** Aqui, eu não posso ficar, eu não sei com seriedade o que que é. É

uma coisa que descompensa, sabe? Não estava bom para mim, então resolvi sair, não briguei. Aliás, não brigo com ninguém, não bati boca, simplesmente procurei o caminho da minha casa e estou até hoje. Fui e fiquei quietinha lá até o dia que Pai Xangô sinalizou e quis a mão do Pai Talaji, que deu meus 14 anos na minha cabeça, que fez o que tinha que fazer. Fiquei 36 dias de roncó para aprender o ingorossi, o muxacá, o timbu, o díamanvo, que são as rezas que angola tem. Migrei e estou muito bem graças aos orixás, graças a Olorum, graças a Orum e vamos seguir. É você seguir a voz da sua intuição e da sua razão e orixá é muito isso. Ele está mostrando o caminho, está direcionando, está sinalizando para você. Cabe a você ir ou não. Isso significa que se você não ouvir... Eu tenho muito forte essa ligação com Xangô, meu rei vai me sinalizando e vai pontuando. Cabe a mim seguir a orientação dele e tem dado certo até hoje. **O que acontece no roncó é tudo igual.** Cada zelador e zeladora que vai ter sua forma especial de conduzir o seu roncó. Todo até, para quem não sabe, até é uma mesa que se faz, que a gente cobre com folhas de mamona, as issabas, e forma o até, tanto o bori ou na matança da cerimônia de alimentar o orixá, inquite ou vodun. Todo até tem que ser igual, para poupar o animal tem que ter uma issaba no chão, para o ejé balé cair ali. Aí claro, a reza, no ketu é uma no angola é outra. **A madeira de bater o ossé é igual. O que vai numa mesa de bori, acredito eu, tem que ser a mesma coisa. Os alimentos para oferecer ao ori, tem que estar ali. Mas, o que mais eu apreciei foi a diferença dessas cerimônias nessas duas nações. A diferença é, claro, em angola ela é muito mais consistente, no angola tudo é tocado, tudo é dançando, tudo é cantado, tudo é celebrado, tudo é festejado.** Estou falando da casa em que eu estive, de ketu, era bem diferente, não sei como são as outras casas de ketu, porque não quero falar mal da casa de ninguém. Estou falando da casa que eu saí, para minha casa hoje existe uma diferença muito grande; de conduzir a casa, de conduzir as cerimônias. Aí cada um mexe no seu bolo da maneira que sabe. Mas que tem diferença, tem muita diferença. As rezas são totalmente diferentes, eu rezo rezas que aprendi 31 anos atrás, não são as mesmas. Então, tem diferença sim. Outro problema que nós temos é o purismo! Como eu não vim de angola, eu sou até perdoada, porque eu aprendi assim. Mas tem uma diferença, cada iaô que tiro eles tem um nome, se chama dijina. Então, tem Dandalunda, Sasi Taquara; Iapeteci que é Iemanjá; tem Kaviungo, que é Obaluaiê; Tem Kariazazi, que é Xangô, tem tudo isso em angola. Como eu não sou pura, não sou dessa raiz, cabe a mim agora tentar saber, quando é o Kaviungo, quando é o Sasi Taquara, que aí são qualidades totalmente diferentes de uma nação para outra. Aí é o aprendizado para a mãe de santo, né, aprender a fazer este tipo de coisa, que já estou fazendo. Como as minhas mais velhas falam, né. A gente faz santo, a denominação a gente dá lá na frente, mas a gente faz santo. Vai ser a mesma coisa, o Sesi Taquara que é Oxóssi vai ter o milho, vai ter o axoxô de caça, nada diferente, só a denominação. A Iapeteci, que é Iemanjá, vai levar o eboiá dela, vai levar os 11 abás, dela, que é o peixe. **Não muda nada, só muda a denominação desse inquite.** Existe sim as diferenças, em relação a isso, mas aí na hora, é para isso que existe jogo de búzio, a gente pergunta para o orixá, inquite ou vodun o que quer, ou que deixa de querer. Cabe a nós saber como ofertar, independente de como chamá-lo, de como tem que ser chamado. Importante é estar ali dentro alimentando ele, fortalecendo o filho dele.

Mãe Celina, que fez o caminho oposto, saiu do ketu para o angola, ainda carrega seus orixás e os cultua aos moldes “ketu”, diferentemente dos babalorixás que migraram para ketu que “trocaram” seus inquices por orixás. Babá Muxialá não incorpora Lembá, incorpora Oxaguiã, por exemplo. Outro ponto que Mãe Celina nos traz e que conflui com minha observação empírica como iniciada no candomblé ketu, é o que ela chama de “ostentação”. O círculo do candomblé dos orixás, por carregar o prestígio e a estética a seu favor, é um ambiente que se tornou caro. A disputa entre casas pela vestimenta mais bonita de

determinado orixá ou a cantiga mais rara é algo frequente no meio e que se manifesta através do que os praticantes chamam de “xoxação”, o falar mal de determinada prática ou terreiro. No mesmo relato, ela indica que há muitas semelhanças ritualísticas entre ketu e angola não no barracão, momento da cerimônia pública, mas nos bastidores onde ocorre a ritualística que faz do candomblé ser o que é.

O objetivo de trazer esses relatos sobre o que motivou a mudança de nações é integrá-lo à historicidade do processo de trânsito entre nações e compreender como, mesmo no caso de Mãe Celina (através do que diz da ostentação), fica explícito o quanto a estética dos orixás se tornou objeto de desejo e prestígio.

3.2 As dinâmicas da reafricanização

Já vimos como o candomblé nagô passou por uma “nigerianização” com os processos nacionalistas da outra costa e a construção de uma nação pan-iorubá. Segundo Braga:

A reafricanização ou pelo menos a tentativa de reafricanização dos cultos afro-brasileiros, pelas razões históricas e até mesmo políticas, foi profundamente prejudicial ao conhecimento de outros povos africanos, tais como os Bantos, que legaram ao Brasil muito da sua concepção de vida, de hábitos e costumes, hoje plasmados na totalidade do ethos brasileiro. A reafricanização pouco serviu aos interesses dos candomblés Angola, Congo e Congo-angola, e tantos outros grupos religiosos. Ao contrário, ficaram de alguma forma estigmatizados, quase órfãos de uma matriz à qual pudessem eventualmente recorrer. **É como se a cultura religiosa africana se limitasse exclusivamente à religião dos Orixás.** Em síntese, a reaproximação com a África tem sido pouco expressiva em relação ao conhecimento dos países de língua portuguesa, ironia da história, os menos estudados e muito pouco visitados por pesquisadores e gente-de-santo.³²⁰

Mas entendemos que ele fez parte de um processo de afirmação do negro na sociedade brasileira, do qual carecia de etnicidade e foi buscá-la na África, e da possibilidade de se institucionalizar o candomblé como religião para as vias judiciais. No Sudeste, esse movimento de reafricanização se deve muito ao curso de idioma iorubá oferecido pela Universidade de São Paulo na década de 70, e dos contatos com sacerdotes nigerianos como consequência. A busca de conhecimento sobre o candomblé substituindo seu princípio da oralidade pela escrita leiga produzida pela crescente etnografia sobre o culto pode ter impactado na estrutura ritualística do mesmo, com acesso a informações vindas da África

³²⁰ BRAGA, J.S. Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988, p. 88. Grifo meu.

sobre cantigas, cosmologias, qualidades de orixás, formas de culto, etc.. Além do fato dessa articulação ter contribuído para o prestígio iorubá e as possíveis migrações partidas do fascínio que este parecia exercer. Como relatou Mãe Celina, o ketu parecia mais fácil que o angola, como um tempo menor de recolhimento, por exemplo, e essa “facilidade” pode ser decorrente de adaptações realizadas pela universalização do culto, aberto, então, a uma população branca e cada vez mais de classe média em ambiente urbano.

A reafrikanização do candomblé decorre de mudanças litúrgicas advindas do imaginário daquilo que seria mais “puramente” iorubá. Diz da dinâmica de “tradição inventada”, porém, não menos real, pois a própria tradição é sujeita aos efeitos transformadores do tempo e de contextos socioculturais.

Dos anos 1990 para cá, alguns sacerdotes do candomblé angola no Sudeste passaram a reivindicar também o resgate de ritualísticas, mitologia e cosmologia banto. Este movimento, que tem sido chamado de reafrikanização banto, tenta realizar o mesmo processo de aprendizado das línguas quimbundo e quicongo, além de estimular o estudo do Cosmograma Bantu-Kongo como “bíblia” para o candomblé angola que se pretende fazer existir. O processo de dessincretização também é uma das bandeiras e a articulação dos candomblés angola hoje com os movimentos negros têm conferido a este um lugar de pertencimento do negro no Brasil, desde que se busque suas raízes africanas. O movimento interessa à pesquisa sobre o substrato banto numa dialética na qual a demanda pode fazer acrescer os estudos desse complexo congo-angola.

Considerações Finais

Tão complexo quanto entender as dinâmicas de sociabilidade que uniram povos desagregados de suas origens pelo processo de sequestro e escravidão é compreender que, muitas vezes, essas dinâmicas se configuraram através de conflitos e contrastes. É o caso entre nações diaspóricas igualmente oprimidas em que uma delas tenha ganhado proeminência e se construído à base da subopressão de outra, no que diz respeito à qualidade e legitimidade de suas práticas culturais e espirituais. É fácil descartar os ideais de pureza no campo teórico, mas nem tanto na prática. A busca constante por uma África no candomblé, dos primeiros etnógrafos até os leigos que ainda procuram a religião por este motivo, deu ênfase a um tipo específico de culto enquanto empurrou para a periferia da História o outro.

Não é possível retirar a mão do opressor nisto. A construção de uma nagocracia passou necessariamente pelo jogo de poder colonizador com seu olhar que atribuía superioridade baseada em uma estética eurocentrada e evolucionista ao substrato nagô; pela colonização britânica que gerou em contra-medida o nacionalismo iorubá; pela colonialidade do pensamento brasileiro que obrigou o negro a buscar uma cidadania transatlântica, um lugar de pertencimento na outra costa; ou pelo rechaço às práticas de cura e adivinhação que levaram seus praticantes a renegá-las, ou disfarçá-las, em nome de outra tradição. A constituição da nação iorubá foi, antes de tudo, um movimento de sobrevivência, embora suas consequências tenham sido a marginalização das práticas oriundas do complexo banto, a nagoização das mesmas para se manter dentro de uma lógica de concorrência desleal no mercado religioso.

É parte da operação das culturas a diferenciação pela tradição, muitas vezes inventada, outras tantas reelaborada. Em nome da tradição imaginada tentou-se dessincretizar o candomblé; em nome de uma tradição fundamentada pela memória de geração a geração optou-se por manter o culto dos santos católicos. A verdade é que o candomblé é um corpo vivo em constante pulsação se refazendo dentro da modernidade e da pós-modernidade, gingando conforme a roda, se “reafricanizando” constantemente e, por sua vez, se tornando ainda mais brasileiro.

É muito comum, em alguns discursos dentro dos movimento negros no Brasil, ouvir que as comunidades de religiosidades de origem banto que praticam o catolicismo popular não reivindicam um duplo pertencimento à “África”. De modo generalista, pois entendemos que há Áfricas em sua pluralidade de matrizes e costumes, afirmam que foram subjugados pelo catolicismo do colonizador e só se enxergam enquanto negros a partir da escravidão. De fato, a memória da escravidão agencia muitas formas de sociabilidade e territorialidade, enquanto um discurso que se pretende mais politizado sobre os negros brasileiros como continuidade de seus ancestrais em África, parte de camadas mais ligadas aos candomblés de tradição nagô.

No entanto, este cenário vem se transformando com a aproximação dos mesmos movimentos com o congado, a umbanda e os candomblés angola, especialmente. Há uma crescente de estudos sobre tais ritualísticas de origem centro-africana e, nessa dialética entre movimentos negros e academia, com o maior acesso do negro às universidades, com a presença dos próprios praticantes de tais manifestações no ambiente acadêmico, surgem elaborações epistêmicas que reconhecem a africanidade, tão reivindicada, no interior dessas

práticas. O nagocentrismo encontra contraste na tentativa de restauração de uma “África banto” nas manifestações religiosas e culturais.

O maior desafio de se buscar uma “África” em práticas e saberes afro-brasileiros é recair em essencialismos sem se dar conta de que transformações, reelaborações e realocações de tradições ocorreram e ocorrem no tempo presente simultaneamente nas duas costas atlânticas. Herskovits e aqueles que acompanharam seu legado incorreram na busca por sobrevivências africanas, mas os novos estudos, os quais se inserem dentro da chamada história social da diáspora africana, não buscam legitimar a África em esta ou aquela prática, e sim historicizá-las, conferir historicidade e agência aos que as praticam à medida de entender como foram capazes de se reconstruir como sujeitos históricos dentro do processo colonial e escravista.

O caminho da história e da antropologia em atribuir o binômio resistência ou assimilação, por muitos anos, gerou problemas metodológicos que a história social tenta reparar. A ideia da rejeição ao catolicismo e do seu uso como disfarce para práticas “verdadeiras”, retira do negro presente nas irmandades, nas igrejas e se utilizando de símbolos cristãos em suas práticas espirituais a agência sobre as mesmas, engessando-os no papel de vítimas passivas que, através da dissimulação da assimilação, conseguiram preservar suas origens. Do mesmo modo, a assimilação esconde, isto sim, os aspectos de sujeitos históricos que conseguiram reelaborar suas práticas autóctones a partir da síntese do encontro, do princípio agregador.

O candomblé institucionalizado, como o conhecemos hoje, pode ter sido formulado com bases eclesiais jeje-nagôs, mas tentamos demonstrar que uma camada de estrutura litúrgica angola-congo já havia pavimentado o chão para receber os panteões de voduns e orixás no contato e trânsito, ainda hoje ativo, entre nações étnico-religiosas. Abolindo o princípio da evolução das práticas religiosas, acredita-se aqui na interposição de camadas que o contato interétnico ao invés de subtrair, somou, elaborando novas formas de culto a partir dos calundus ou práticas de cura e adivinhação. Práticas que já eram complexas por si só e que, se excetuarmos os adjetivos atribuídos a elas no decorrer da história, como “primitivas”, “degeneradas”, “assimiladas”, limpamos nossos olhos para enxergá-las como usos que se mantém seja em cosmovisões seja em práxis nos terreiros atuais.

O olhar nagocêntrico que inseriu as manifestações de origem banto em uma patamar inferior da linha evolutiva que almeja, é portador de uma miopia institucional que não é capaz de enxergar a reivindicação de suas matrizes africanas na práxis e no cotidiano sagrado dessas comunidades. Cabe a nós corrigirmos esse erro conceitual acadêmico e pernicioso e quebrar o

paradigma que elege uma forma falsamente pura de ser negro afro-brasileiro, a do candomblé nagô e da lógica dos orixás.

Referências Bibliográficas

ADOLFO, Sérgio Paulo. Candomblé Bantu na Pós-Modernidade. I Encontro do GT Nacional de História das Religiões e das Religiosidades/ANPUH, 2007.

_____. Maria Genoveva do Bonfim: O Nascimento da Nação Congo/Angola no Brasil. Disponível em:

<https://inzotumbansi.org/2009/11/17/maria-genoveva-do-bonfim-o-nascimento-da-nacao-congo-angola-no-brasil/>. Acesso em: 01 de Agosto de 2023.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. África, números do tráfico atlântico. Lilia Moritz. Schwarz e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), Dicionário da Escravidão e Liberdade (São Paulo: Companhia das Letras, 2018), p. 57, 2018.

ASSIS JUNIOR, A. de. 1947: Dicionário Kimbundu-Português Linguístico, Botânico, Histórico e Corográfico seguido de um índice alfabético dos nomes próprios. Luanda: Argente, Santos & C, 1941.

BALBI, Adrien. Atlas ethnographique du globe: ou classification des peuples anciens de modernes d'après leurs langues. Paris: Chez Rey et Gravier, 1826.

BASTIDE, Roger. A macumba paulista. Estudos afro-brasileiros, p. 193-247, 1983.

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia (rito nagô). Brasiliana, 1961.

BIRMAN, Patrícia. Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

BRAGA, J.S. Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRAGA, Julio. Na Gamela do Feitiço Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1995.

BURKE, Peter. Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800. Editora Companhia das Letras, 2010.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Pallas Editora, 2004.

_____. Os Yorubá do novo mundo. Religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CARNEIRO, Edison. Religiões negras e negros bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CASTILLO, Lisa Earl. A “Nação Ketu” do candomblé em contexto histórico: subgrupos iorubás na Bahia oitocentista. REGINALDO, Lucilene; FERREIRA, Roquinaldo (Ed.). África, margens e oceanos: perspectivas de história social. SciELO-Editora da Unicamp, 2021.

CHALHOUB, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial. Editora Companhia das Letras, 2018.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jéferson (Org). Faces da tradição afro-brasileira. religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

CUNHA, Antonio Geraldo da. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Lexikon Editora, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África. Brasiliense, 1985.

DA PAZ. Adilson Meneses; DÉCIA, Ana Cristina Muniz. Umbandas: tradições, mito e tensões. Revista Espaço Acadêmico, n. 227. mar./abr. 2021. Bimestral. Ano XX, p.87-98.

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

DE CANNECATTIM, Bernardo Maria. Collecção de observações grammaticaes sobre a lingua bunda: ou angolense. Impressão regia, 1805.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Anna Gertrudes de Jesus, mulher da terra (quotidiano e poder em São Paulo no século XIX). 1982. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.

ELLIS, Alfred Burdon. The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast of West Africa: Their religion, manners, customs, laws, language, etc. With an appendix containing a comparison of the Tshi, Gã, Ewò e, and Yoruba languages. Chapman and Hall, 1894.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. Sahel: a outra costa da África. Curso apresentado no departamento de História da USP, setembro de 2004. Disponível em <https://www.dailymotion.com/video/xg3w3v>. Acesso em 25 de Julho de 2023.

FROMONT, Cécile. The Art of Conversion. Christian visual culture in the Kingdom of Kongo Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.

FU-KIAU, Bunseki. A cosmologia africana dos bantu-kongo: princípios de vida e vivência. In SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2019.

FU-KIAU, Bunseki. Moyo. Kinshasa, v.9, 1969.

GALANTE, Rafael B. Curso: História social das culturas da diáspora centro-africana no Brasil (Módulo I). Mukanda Cultural, 2020.

_____. Da cupóia da cúca: a diáspora dos tambores centro-africanos de fricção e a formação das musicalidades do Atlântico Negro (Sécs. XIX e XX). 2015. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILROY, Paul. Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência. Tradução Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

HALL, Stuart. Identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEYWOOD, Linda M. (Ed.) Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

JAUARÁ, Manuel. Mito e Sagrado: Constituem Valores Estruturantes da Sociedade Africana. In: Eva Aparecida de Silva; Claudio Eduardo Rodrigues. (Org.). Mito e Sagrado: Constituem Valores Estruturantes da Sociedade Africana. 1 ed. Goisânia: Conceito, 2012, v. 1, p. 54-67.

JORNAL da Bahia Salvador, Sexta-Feira, 29 de julho de 1983. Disponível em: <http://bamgboseobtico.blogspot.com/2007/11/matria-do-jornal-da-bahia-salvador.html>.

Acesso em 02 de Agosto de 2023.

LANDES, Ruth. The City of Women. New York: Macmillan, 1947.

LEPINE, Claude. As metamorfoses de Sakpatá, deus da varíola. Escritos sobre a religião dos orixás. 1998.

LIENHARD, Martin. O mar e o Mato – Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe). Salvador: EDUFBA/CEAO, 1998.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de " Nação nos candomblés da Bahia. Afro-Ásia, n. 12, 1976.

LINDSAY, Lisa A. To Return to the Bosom of their Fatherland: Brazilian Immigrants in Nineteenth-Century Lagos. Slavery and Abolition 15(1) April: 22-50. 1994.

LOPES, Nei. Bantos, malês e identidade negra: 2a Edição Revisada e Ampliada. Autêntica Editora, 2021; 2008; 2006.

_____. Novo Dicionário banto do Brasil. 2ª ed. Pallas, Rio de Janeiro, 2012.

MACGAFFEY, Wyatt. Dialogues of the Deafs: Europeans on the Atlantic Coast of Africa. In: SCHWARTZ, Stuart. Implicits Understanding – Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in the Early Modern Era. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994. Mintz, Sidney.

MACHADO, Maria Helena P. T./ Departamento de História da USP. Sendo Cativo nas Ruas: a Escravidão Urbana na Cidade de São Paulo. in: História da Cidade de São Paulo, (Paula Porta, org.), São Paulo: Paz e Terra, 2004, pp. 59-99.

MÃE MENININHA - 100 anos realizada pelo Globo Repórter em 1994. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4v2SdlTKMTA>. Acesso em 04 de Agosto de 2023.

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Reforçar a identidade e a autoridade: as casas de courás libertos em Vila Rica e Mariana no século XVIII. Afro-Ásia, núm. 62, pp. 9-45, 2020.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Cativo e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MARTINS, Leda Maria: Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. Horizontes antropológicos, v. 4, p. 263-292, 1998.

MEMÓRIAS Afro-Atlânticas Disponível em: <https://soundcloud.com/memoriasafroatlanticas>. Acesso em 31 de Julho de 2023.

MENDES, Andrea. Candomblé Angola e o culto a caboclo: de como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. Periferia, v. 6, n. 2, p. 120-138, 2014.

MONTEIRO, Guilherme. A Origem e o povoamento dos Bakongo em Angola: Reflexão histórica sobre os Bakongo da Província do Zaire entre os séculos XIII-XVI. Editora All Print. 2011.

MORAIS, Mariana Ramos de. A luta do movimento afro-religioso por seus direitos (1988-2018). Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSVZPIjtzOjO6IjMyNjEiO30iO3M6MT0iaCI7czozMjo iNDhZGVjNmE4MDMyZmRjOGE1OGZkZjdhYzNmNTRmNmOiO30%3D>. Acesso em 02 de Agosto de 2023.

MOTT, Luiz. Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. In: Anais do Museu Paulista, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986, pp. 124-147.

_____. O calundu-angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Revista do IAC, v. 2, n. 1, p. 73-82, 1994.

O Cisma baiano: mães-de-santo propõem o fim do sincretismo. Revista Veja, Rio de Janeiro, n. 780. ago. 1983.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: IBECA, 2003.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de. Crisandade controversa: jesuítas x capuchinhos na cristianização da África Centro-Occidental durante o século XVII. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, v. 26, 2011.

_____. O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII. A construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi. 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica - RJ, 2011.

ORTIZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Fundación Biblioteca Ayacucho, 1987.

PAES, Gabriela Segarra: Ventura e Desventura no Rio Ribeira do Iguape - tese apresentada para obtenção de título de doutor em História Social, USP 2014.

PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização iorubá. Religião & Sociedade, v. 27, p. 77-113, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Editora da UNICAMP, 2018.

_____. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. Esboços: Histórias em contextos globais, v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

PATTERSON, Orlando. Escravidão e morte social: um estudo comparativo. Edusp, 2008.

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

PREVITALLI, Ivete Miranda. Candomblé: agora é Angola. Annablume, 2008.

PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

RAMOS, Arthur. O negro brasileiro: Etnografia religiosa. v. 1. [1940]. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REIS, João José. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do pasto de Cachoeira, 1785. Revista Brasileira de História, vol. 8, nº 16, mar.-ago., 1988, pp. 57-81, 233-49.

RIBEIRO, Adriana. Sincretismo religioso: a intersecção de culturas e crenças. Disponível em: <https://www.politize.com.br/sincretismo-religioso/>. Acesso em 29 de Julho de 2023.

RIO, João do (Paulo Barreto). As Religiões no Rio. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1951.

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros bahianos. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Companhia editora nacional, 1935.

ROMERO, Silvio. História da literatura brasileira, 2ª ed., vol. I, pág. 74.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. Afro-Ásia, n. 27 de 2002.

SANT'ANNA, Nuto, São Paulo Histórico. Aspectos, Lendas e Costumes, vol. I, São Paulo: Departamento de Cultura, 1937, p. 148-149, citando Papéis Avulsos de 1831.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a morte. Ed. Vozes, Petrópolis-RJ, 1977.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.-São Paulo, USP, 2019.

SCHWARTZ, Stuart. *Implicits Understanding – Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other People in the Early Modern Era*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994. Mintz, Sidney;

SILVA, Luiz Claudio Barroca da. “Santo não é orixá”: um estudo do discurso antissincretismo em integrantes de religiões de matriz africana. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, Recife. 2010.

_____. A “Produção da Crença”: interpretações sobre o manifesto antissincretismo das religiões de matrizes africanas. ANPUH-Brasil - 31º Simpósio Nacional de História, Rio de Janeiro, RJ, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Maianga, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Mórula editorial, 2019.

SLENES, Robert W. Africanos centrais. *Dicionário da Escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARTZ, Lilia Moritz.; GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1a ed., 2018.

_____. A Árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). *Trabalho escravo, trabalho livre. Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, p. 273-316, 2006.

_____. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: Espírito das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In. HEYWOOD, Linda M. (org) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

_____. “Malungu, Ngoma Vem!”: África Coberta e Descoberta No Brasil. Revista USP, São Paulo, v. 12, p. 48-67, 1992.

SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII. 2000.

SOUZA, Laura de Mello. O diabo e a terra de Santa Cruz, São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

_____. Revisitando o calundu. Ensaios sobre a intolerância: inquisição, marranismo e anti-semitismo, 2002.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia, n. 28, p. 125-146. 2002.

_____. Reis Negros no Brasil escravista: História da Festa da Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Parati: a cidade e as festas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Editora Tempo Brasileiro, 1994.

SWEET, James. Recreating Africa. Culture, Kinship and Religion in the African Portuguese World, 1441-1770. University of North Carolina Press, 2003.

THOMPSON, Robert Farris. Flash of the Spirit. African and afro-american art and the philosophy. New York: Vintage Books, 1984.

THOMPSON, Paul. A voz do passado - história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus: Elsevier, 2000.

VALDINA, Makota. In SANTOS, Tiganá Santana Neves. A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.-São Paulo, USP, 2019. p. 231.

VERGER, Pierre. Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX. São Paulo: Corrupio.

_____. Prefácio. In. SANTOS, Deoscóredes dos. Axé Opô Afonjá: notícia de um terreiro de santo da Bahia. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962

_____. Trade Relations between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to the 19th Century. (tradução de Evelyn Crawford). Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press, 1976 [1968].

VIANA, Talita; RIOS, Sebastião. Na Angola tem. Moçambique do Tonho Pretinho. Fotografias de Marcelo Feijó e Diana Landim. Tubarão: Copiart; Goiânia: Faculdade de Ciências Sociais, 2016.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Arranjos da sobrevivência escrava na cidade de São Paulo do século XIX. Revista de História, n. 119, p. 101-113, 1988.

_____. Entre o sagrado e o profano: reflexões sobre o catolicismo popular e as tradições africanas no Brasil escravista e no pós-Abolição. Em Filosofia e Educação, editado por Jean Lauand, p. 33-50, 2008.

_____. Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo, 1850-1880. São Paulo, Hucitec/História Social, USP, 1998.

Fontes:

Mãe Celina de Xangô, terreiro Inzo Nganga Dia Nzazi, Rio de Janeiro - RJ.

Babalorixá Muxialá, terreiro Ibece Ala Ketu Ajagunã Íbì Àlà, São Paulo - SP

Babalorixá Paulo de Odé, terreiro Ilé Àṣẹ̀ Igbó Ọḍẹ̀ Lórun, Guarapari - ES

Pai Binha de Oxum, terreiro Ilê Axé Omin Inã Opará Oju Aganju, São João del Rei - MG

Manifesto das Ialorixás Baianas, 1983. Matéria do Jornal da Bahia Salvador, Sexta-Feira, 29 de julho de 1983. Disponível em:

<http://bamboseobtico.blogspot.com/2007/11/matria-do-jornal-da-bahia-salvador.html>.

Acesso em 02 de Agosto de 2023.