



UNIÃO METROPOLITANA PARA O DESENVOLVIMENTO
DA EDUCAÇÃO E CULTURA
FACULDADE UNIME DE EDUCAÇÃO E COMUNICAÇÃO
CURSO LETRAS

MÔNICA CONCEIÇÃO DOS SANTOS

**ESTUDO DA MANTENÇA DA TRADIÇÃO ORAL NO
CANDOMBLÉ DE ANGOLA NA BAHIA - O SEGREDO E O
SAGRADO: UMA BREVE ANÁLISE DO DISCURSO DE MEMBROS
E SACERDOTES DO NZÓ MAIALA-TERREIRO DE SANTA LUZIA**

Lauro de Freitas - BA

2013

MÔNICA CONCEIÇÃO DOS SANTOS

**ESTUDO DA MANTENÇA DA TRADIÇÃO ORAL NO
CANDOMBLÉ DE ANGOLA NA BAHIA - O SEGREDO E O
SAGRADO: UMA BREVE ANÁLISE DO DISCURSO DE MEMBROS
E SACERDOTES DO NZÓ MAIALA-TERREIRO DE SANTA LUZIA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado(a) em Letras, pela União Metropolitana para o desenvolvimento da Educação e Cultura (Unime).

Orientadora: Prof. Dra. Renata Lemos de Carvalho.

Lauro de Freitas - BA

2013

BANCA EXAMINADORA
DATA:

AGRADECIMENTOS

Acredito que, antes de qualquer pessoa, devo agradecer aos professores da instituição que contribuíram durante esses anos para minha formação profissional e cidadã. Claro que sempre há os nossos preferidos, mas todos contribuíram.

Lembro-me, com muito carinho, de todos os meus mestres: José Amarantes, Sérgio Maurício, Orlando Freire Júnior, Maria Cristina Figueiredo, Maria do Carmo Pascoli, Renata Carvalho, Karine Silveira, Luciana Sampaio, Nair Domingues, Anne Marie, Simone Guerreiro, Pascásia. E se a memória não me foi cúmplice, peço desculpas se esqueci de alguém.

Agradeço à minha coordenadora, Sandra Prudêncio, que fez um bom trabalho em nosso curso.

Não posso esquecer que durante minha jornada acadêmica aconteceu um fato inesperado: minha gravidez. Meu filho, Inácio, também é responsável por abrilhantar minha vida.

Obrigada a todos os meus amigos e amigas, companheiros de lutas diárias. E só nós sabemos o que é trabalhar o dia inteiro e estudar à noite em outra cidade.

Obrigada ao meu marido, Ronei, que foi paciente e compreensivo quando nosso bebê estava tão pequeno.

Obrigada a ZAMBI, MAMETO KAITUMBÁ E NZAZE, que me deram energia e forças para continuar!

RESUMO

O presente trabalho busca tratar da tradição oral num Terreiro de Candomblé Banto – NzóMaiala –, através de uma breve análise do discurso de seis membros com idade, escolaridade e tempo na religião diversos. Este trabalho tem o intuito de verificar se a tradição oral é um símbolo de resistência cultural, além de trazer certa visibilidade ao Candomblé Banto, tão desprezado pelos estudos afro-brasileiros, mesmo diante da representatividade do povo banto na formação sociocultural do Brasil. Para embasar minhas análises, busquei desdobrar conceitos diversos, como memória, sujeito, identidade, discurso, baseando-me em concepções filosóficas e sociológicas sobre linguagem e religião, e procurei remontar a história da escravidão para falar sobre a tradição oral nas religiões afro-brasileiras. A partir do que foi observado no discurso dos entrevistados, pode-se afirmar que os membros das religiões de matriz africana ainda têm que lutar para manter seus ritos e rituais e reverenciar sua ancestralidade, sendo os membros mais velhos responsáveis pela transmissão desses conhecimentos, o que ocorre por meio da oralidade como uma forma de resistência cultural, já que a escrita vista como uma transgressão dos princípios sagrados e estéril de essência espiritual,

Palavras-chave: Candomblé. Tradição oral. Religião. Discurso. Resistência.

ABSTRACT

This paper is about the oral tradition of Candomblé Bantu in Terreiro - NzóMaiala - through a brief analysis of the discourse of six members of the group with different age, education and time in the religious group. This study aims to determine whether the oral tradition is a symbol of cultural resistance and it also aims to bring some visibility to Candomblé Bantu, which is very despised by African-Brazilian studies, even knowing about the importance of the Bantu people for Brazil's sociocultural formation. This analysis was based on several theoretical concepts, such as memory, subject, identity and discourse analysis. This paper was also supported by philosophical and sociological conceptions of language and religion, and it brings the history of slavery to talk about the oral tradition in African-Brazilian religions. It was observed from the interviewees that the members of African religions still have to fight in order to keep the rituals of their ancestors. It was concluded that the older members are responsible for the transmission of this knowledge, which occurs orally as a form of cultural resistance, since writing has been seen as a transgression of the sacred principles of spiritual essence.

Keywords: Candomblé. Oral tradition, Religion, Speech. Resistance.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	08
2. REVISÃO DA LITERATURA.	12
2.1 SUJEITO, LINGUAGEM E DISCURSO	12
2.2. EM QUESTÃO A MEMÓRIA	15
2.3 HISTÓRIA DO NEGRO NO BRASIL – BAHIA	19
2.3.1 Negros bantos	22
2.3.1.1.Candomblé Congo- Angola	26
2.3.1.2.O panteão banto	31
2.3.1.3.Hierarquia no Candomblé Congo-Angola	39
3. ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA	41
3.1 TIPO DE PESQUISA	41
3.2 CARACTERIZAÇÃO DO AMBIENTE DA PESQUISA	42
3.3 SOBRE A COLETA DE DADOS	45
4. ANÁLISE DOS DADOS COLETADOS	48
4.1 O NOME NO CANDOMBLÉ BANTO – A QUE FAMÍLIA O MEMBRO PERTENCE	48
4.2 A (NÃO) EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE	51
4.3 A LINGUAGEM ORAL E A SOBREVIVÊNCIA DE RESQUÍCIOS DE LÍNGUAS AFRO-BANTAS	58
4.4 AS PECULIARIDADES DO CANDOMBLÉ BANTO	67
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
REFERÊNCIAS	77
ANEXOS	81
ANEXO A - QUESTIONÁRIO-BASE PARA A ENTREVISTA	81
ANEXO B - RESPOSTAS DADAS PELOS INFORMANTES AO QUESTIONÁRIO	82

1. INTRODUÇÃO

A luta hegemônica é uma constante mundial desde os primeiros registros humanos na Terra. A busca pela supremacia, principalmente de uma nação sobre outra, é tema de debates antagônicos internacionalmente e, por que não dizer, é o estopim para embates no mundo todo. Diante disto, trago a língua nesse contexto e numa perspectiva crítico-reflexiva sob o olhar do oprimido: o negro candomblecista do Nzó Maiala – Terreiro de Santa Luzia da nação Angola – de origem banta.

Tomei por base os estudos de Análise do Discurso Crítica (ADC), os quais me auxiliaram a analisar o texto dentro do contexto social e não somente linguístico. Desta forma, procurei centrar minhas pesquisas na tradição oral do Candomblé de Angola, a partir de textos de autores de diversas áreas do conhecimento, principalmente especialistas em assuntos afro-brasileiros.

Busquei, neste trabalho, analisar a manutenção da língua oral no Nzó Maiala na sua utilização de comunicação interna e no seu emprego litúrgico.

Este projeto partiu da minha vontade de estudar a língua dentro de um contexto social e num espaço de confronto ideológico. A pertinência deste trabalho está em, dentro de minhas vivências, trazer à comunidade acadêmica a Tradição Oral no Candomblé de Angola: Nzó Maiala - Terreiro de Santa Luzia.

Após alguns estudos, percebi que a maior visibilidade, até mesmo linguística, dos cultos de matriz africana, aqui no Brasil, é do Candomblé das nações Ketu e Jeje. Vivaldo da Costa Lima, (1984, p14) destaca, no Encontro de Nações de Candomblé, que:

Sempre houve um certo etnocentrismo, uma certa preferência ideológica, pelas casas-nagô e pelas casas-de-jeje. (...) O próprio Nina (Nina Rodrigues), que fez suas pesquisas numa casa-nagô - o Candomblé do Gantois - (...) atribuía ao Candomblé uma origem unicamente ioruba-nagô.

Mas Nina Rodrigues (2010, p.240) ressalta que foi injusta sua conclusão de que só resistiram no Brasil os cultos nagôs-jejes, “pois tão numerosos como os Nagôs foram os colonos de outras procedências, sobretudo os Angolas”. E mesmo sem conhecimento sobre essa nação de Candomblé, Nina Rodrigues afirma: “Assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia gege-iorubana”.

Quando comecei a conviver em minha comunidade religiosa, de origem banta, percebi quão rica e complexa era. A “marginalização” sofrida por ela e pelas demais comunidades afro-brasileiras me intrigaram e me inquietaram. Então, busquei, em minha área de pesquisa, algo que pudesse estar relacionado ao Candomblé Angola: a linguagem.

Diante desse contexto de inquietação me surgiu a questão que impulsionou este projeto: Por que diante da tentativa de apagamento de sua cultura, e diante da quase invisibilidade religiosa - mesmo quando consideravelmente numerosos na Bahia no passado -, os povos de origem banta ainda mantêm a sua língua oral dentro da comunidade religiosa?

Por ser a língua um dos aspectos diretamente ligados ao empoderamento e à identidade do sujeito, para mim, então, seria essa língua oral mantida no Nzó Maiala – Terreiro de Santa Luzia, de nação Angola, origem banta –, um símbolo de resistência cultural. Considerando que o uso da linguagem é constitutivo de identidades sociais, pode-se afirmar que desperta nos povos o sentimento ou a necessidade de pertencimento, mesmo quando socialmente, em grande parte do tempo, tenham que se comunicar com a língua do dominador.

Este trabalho justifica-se por estar intimamente ligado às minhas lutas e pelo respeito às religiões de matriz africana e ao povo negro (ou não) de santo, uma vez que almeja contribuir, de alguma forma, para a desfolclorização do Candomblé. Esta pesquisa engaja-me na luta pela dissolução de preconceitos étnicos raciais e culturais, pois trago a língua como símbolo de identidade deste povo e, por isso mesmo, meio de resistência.

Estudar a língua dos excluídos dentro de um contexto histórico-social me possibilita entender a visão do outro. Afinal, estarei penetrando num “território” desconhecido e/ou ignorado por diversos fatores; dentre eles, as relações de poder.

Esta pesquisa justifica-se também como objeto dialógico em oposição ao senso comum, pois este pode ser visto como forma de dominação, já que, quando o discurso está nesta posição cômoda, ele não é mais pensado como uma ferramenta de submissão e estabilização da ordem hegemônica.

Além disso, acredito que este trabalho contribuirá para que o povo do Candomblé Angola se “ouça” e se “veja”, principalmente a comunidade religiosa pesquisada, pois são pessoas simples e humildes, que valorizam sua ancestralidade e fé. E é da fala dessas pessoas que garimparei a essência de minha pesquisa, na

verdade, de seu discurso, pois “com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2005, p.16).

Na análise dos dados nesta investigação, a ADC possibilita o entendimento do dito e do não dito, destacando a riqueza do “implícito” e/ou “subentendido”, porque se trata do estudo de algo tão cercado de discriminação, repressão e opressão, que é o Candomblé. Dessa forma, este trabalho na comunidade do Nzó Maiala contribuirá, ainda, para os estudos linguístico-antropológicos relacionados a temas afro-brasileiros.

Meu principal objetivo é compreender a manutenção da tradição oral no Nzó Maiala – Terreiro de Santa Luzia, de nação Angola, origem banta –, através da análise do discurso de seus membros e sacerdotes. Busquei também:

- ✓ Explanar sobre a origem histórica da nação Angola aqui no Brasil;
- ✓ Descrever a utilização da língua oral dentro do contexto da religiosidade partindo dos depoimentos mencionados no objetivo geral;
- ✓ Remontar a trajetória do Nzó Maiala ao longo dos seus mais de 60 anos de existência;
- ✓ Identificar, no discurso desses adeptos do Candomblé, quem diz, como se diz e em que circunstância;
- ✓ Investigar as relações entre o sentido e o contexto histórico-social que norteia o discurso;
- ✓ Observar quais discursos são mobilizados no interdiscurso (memória discursiva);
- ✓ Interpretar o “dito” e o “não dito” no discurso dos candomblecistas do Terreiro de Santa Luzia.

Esse trabalho de pesquisa foi dividido em cinco capítulos, os quais trazem momentos e informações diferentes, mas que se completam. Neste capítulo introdutório, estão explicitados o objeto de estudo, a justificativa e os objetivos da pesquisa. No segundo capítulo, apresento o referencial teórico, ou seja, desdobro conceitos e estudos de diversos autores nos quais embasei este trabalho. Trato de questões como memória, sujeito, discurso e linguagem, sob diferentes perspectivas. Depois, traço um panorama sobre os negros africanos que vieram para o Brasil, principalmente para a Bahia, com o tráfico de escravos a partir do século XVI. Percorro esse longo caminho para chegar aos negros bantos e à sua contribuição cultural e religiosa: o Candomblé Congo-Angola. No terceiro capítulo, discorro sobre

os aspectos metodológicos da pesquisa: como e onde foram coletados os dados, quais foram os critérios utilizados na seleção dos informantes e dos dados coletados, além de descrever o ambiente da pesquisa. No quarto capítulo, analiso os dados coletados à luz da Análise do Discurso Crítica. No quinto e último capítulo, são apresentadas as considerações finais a respeito da investigação realizada neste trabalho.

2 REVISÃO DA LITERATURA

Devo pedir licença e benção aos mais velhos que, contra todas as tentativas de eliminação da cosmovisão africana no Brasil, resistiram e preservaram os valores e as práticas religiosas de nossos ancestrais permitindo essa transmissão a novas gerações.. (ARAÚJO, 2007, p.12).

*A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória.
(BOSI, 2003, p 68)*

2.1 SUJEITO, LINGUAGEM E DISCURSO

Como trazer a oralidade como forma de resistência em comunidades religiosas afro-brasileiras e não recorrer às concepções de linguagem, sujeito e discurso? Mesmo sendo temas recorrentes nos estudos linguísticos, sociológicos e/ou antropológicos, não deixam de ser cenário de discussões antagônicas.

Brandão (2004) reúne diversas abordagens que trazem entendimentos diversos sobre o que é sujeito. Para essas abordagens, a noção de história é fundamental, “porque marcado espacial e temporalmente, o sujeito é essencialmente histórico” (BRANDÃO, 2004, p.59) e, sob essa perspectiva histórica, fundamenta-se o surgimento de um “sujeito ideológico”, confrontando a ideia “do sujeito enquanto ser único, central, origem e fonte do sentido” defendida por Benveniste (BRANDÃO, 2004, p.59).

Orlandi (2005, p.46) afirma que o sujeito e os sentidos se constituem pela

ideologia, resultado da relação entre sujeito x língua x história. A autora ainda traz a contraditória e atual forma histórica do sujeito: simultaneamente livre e submisso.

Segundo Stuart Hall (2005, p.7), a identidade é um dos temas que norteiam as discussões nas teorias sociais que, na essência, apontam o declínio das “velhas identidades que tanto estabilizaram” a dimensão social e agora estão suplantadas por novas identidades, que estão emergindo e fragmentando o indivíduo que se entendia como “sujeito unificado”. Para Hall (HALL, 2005, p.7):

A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

Em sua abordagem sobre a “identidade cultural na modernidade”, Hall (2005, p.10-13) traz três concepções de identidade: a do sujeito do iluminismo, na qual o sujeito se percebia como indivíduo; a do sujeito sociológico, na qual a identidade se forma através da interação sujeito (eu) e sociedade (o outro); e a do sujeito pós-moderno, na qual o sujeito não tem uma identidade “fixa, essencial ou permanente” (ibidem, p.12).

Brandão (2004) discorre sobre a linguagem como elemento mediador entre o indivíduo e sua realidade, sendo responsável, também, pelo engajamento sujeito e realidade. Para a autora, a linguagem não deve ser estudada fora da sociedade, por ser lugar de confronto ideológico e por ser constituída por processos histórico-sociais. A fim de fundamentar a sua concepção de linguagem, Brandão recorre a Bakhtin (2002, p.123 *apud* BRANDÃO, 2004), que afirma que a substância da língua é o processo social da interação verbal e coloca o meio social como organizador da atividade linguística.

Foucault (1997 *apud* RESENDE; RAMALHO, 2006, p.18) traz, em sua abordagem social, a linguagem como espaço de luta hegemônica, concebendo-a como constitutivo social dos objetos e dos sujeitos sociais, através de sua prática. Apoiando as ideias de Foucault, Fairclough, (1989 *apud* RESENDE; RAMALHO, 2006, p.18) defende a relação interna e dialética entre linguagem e sociedade. Ou seja, o uso da linguagem como prática social é um modo de ação situado historicamente, que tanto é constituído socialmente como também é constitutivo de identidades sociais, de relações sociais e de sistemas de conhecimento e crença.

Na filosofia marxista, o signo é tido como fragmento material da realidade que pode refleti-la de forma a instaurar, sustentar ou superar formas de dominação. Nessa teoria, a ideologia está no signo, pois a consciência só existe quando materializada em signos criados na interação social (RESENDE; RAMALHO, 2006, p.14-15). Segundo Resende e Ramalho (2006, p. 16), para a tradição do marxismo, “cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis e universalmente válidos”.

Fairclough (2001, p.90) menciona que os sociolinguistas atacam a posição de Saussure - de considerar a fala como não acessível ao estudo sistemático por ser uma atividade individual -, pois argumentam que o uso da linguagem é moldado socialmente e não individualmente. O autor ainda cita Downes, o qual afirma que:

[...] a variação no uso da linguagem é sistemática e acessível ao estudo científico e que aquilo que o torna sistemático é sua correlação com variáveis sociais: a língua varia de acordo com a natureza da relação entre os participantes em interações, o tipo de evento social, os propósitos sociais das pessoas na interação, e assim por diante. (DOWNES, 1984, *apud*, FAIRCLOUGH, 2001, p.90)¹

Fairclough (2001, p.90) meritifica essa superação na dominação da tradição linguística saussuriana, mas aponta que há duas limitações principais:

a) a ênfase unilateral sobre a variação da língua de acordo com fatores sociais, sugerindo a existência de tipos de sujeito social, de relações sociais e de situação independentes do uso da linguagem e a invisibilidade do uso da linguagem na contribuição para sua constituição, reprodução e mudança;

b) a correlação de variáveis sociais, que são aspectos situacionais relativamente superficiais, a variáveis linguísticas, sendo que, se as propriedades da linguagem fossem determinadas em sentido mais amplo pela estrutura social, poderiam contribuir para reproduzi-la e transformá-la.

Analisando o discurso como um dos aspectos subjacentes às relações de poder nas sociedades modernas, trago o pensamento de alguns teóricos que tratam do discurso como prática social.

Fairclough (2001, p.91) estabelece uma discussão sobre a proposta de uso do discurso nessa perspectiva e não como atividade individual ou reflexo de

¹ Fairclough (2001) não informou a página da citação.

variáveis situacionais. Ele sugere que essa visão tem diversas implicações, dentre elas: *a do discurso como um modo de ação*, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, e *um modo de representação*; depois, *a implicação de uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social*, sendo a última implicação tanto uma condição quanto um efeito da primeira. E, por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social em sentido abrangente e em todos os níveis.

Segundo Maingueneau (2005, p.15), discurso é “uma dispersão de textos cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”. O discurso, para esse teórico, não age sobre a realidade das coisas, mas sobre outros discursos. Assim, todo enunciado de um discurso se constitui na relação com outro.

Sob a ótica da análise do discurso, Orlandi (2005, p.15) discorre sobre a linguagem, tendo-a como forma mediadora necessária entre o homem e a realidade natural e social, e chama essa mediação de discurso, que “torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive”. Então, a função simbólica do discurso está no alicerce da produção da existência do homem.

Em oposição aos paradigmas formalistas, que define o discurso como a unidade acima da sentença, o funcionalismo defende o discurso como a linguagem em uso (RESENDE; RAMALHO, 200, p.13). Segundo Neves (1997, *apud* RESENDE; RAMALHO, 2006, p.12-13), enquanto o paradigma formalista perde de vista as funções da linguagem, o funcionalista analisa tais funções via forma, investigando como a forma atua no significado e como as funções influenciam a forma.

2.2. EM QUESTÃO A MEMÓRIA

Tratar de Tradição Oral no Candomblé me remete imediatamente à memória, principalmente à memória dos velhos que são os principais responsáveis pela manutenção do legado africano em nossa cultura. Na busca de perspectivas diversas que pudessem nortear minhas concepções sobre memória, consultei alguns teóricos.

Henri Bergson (1896 *apud* BOSI, 2003, p. 48), numa perspectiva filosófica, afirmou que “é do presente que parte o chamado ao qual a lembrança responde” e concebe a memória como conservação do passado, o qual sobrevive pela invocação do presente sob as formas da lembrança e/ou em si mesmo, em estado inconsciente.

Opondo-se à teoria de Bergson, Halbwachs (1896 *apud* BOSI, 2003, p. 54) tratou a memória como um fenômeno social analogamente à forma relacional do indivíduo com seus grupos sociais de convívio e de referência. Então, para esse autor, o que dita a atividade mnêmica é a função social exercida no presente pelo sujeito que lembra.

É através da linguagem que a memória é socializada, segundo Bosi (2003, p.56), que afirma, ainda, que é por meio dela que a “imagem do sonho”, que a “imagem lembrada” e que a “imagem atual” reduzem-se, unificam-se e aproximam-se “no mesmo espaço histórico cultural”.

Halbwachs (1986) trata do papel social da pessoa madura nas “tribos primitivas”:

Nas tribos primitivas, os velhos são os guardiões das tradições, não só porque eles as receberam mais cedo que os outros, mas também porque só eles dispõem do lazer necessário para fixar seus pormenores ao longo de conversações com os outros velhos, e para ensiná-los aos jovens a partir da iniciação. (HALBWACHS, 1896 *apud* BOSI, 2003, p. 63)²

Figura 1 - Velha Bantu da Ilha de Marambaia



Fonte: Ramos (1961, p. 51.)

² Bosi (2003) não informa a página da citação.

Esse autor confronta a memória do velho com a do adulto ativo e coloca que o adulto se preocupa mais com suas atividades no presente, enquanto que o primeiro está na fase do repouso, do relaxamento da alma, ou seja, o desejo da evasão na evocação do passado (HALBWACHS, 1896 *apud* BOSI, 2003, p. 59).

Numa perspectiva psicológica, William Stern (*apud* BOSI, 2003, p. 68)³ atribui a conservação ou elaboração da lembrança às vivências e ao desenvolvimento da pessoa, ou seja, ele subordina a camada objetiva da lembrança à subjetividade individual e afirma que o passado é conservado pela lembrança do indivíduo da maneira que convir a ele. Para esse estudioso, as lembranças são refeitas a partir dos valores do presente.

Machado (2006, p. 80) explana sobre algumas culturas tradicionais africanas e a memória dos velhos:

Nas culturas tradicionais africanas, a própria vida vivente era considerada também um processo contínuo de educação. Em algumas delas, até 42 anos o homem permanecia na escola da vida e não tinha direito à palavra em assembléias, a não ser excepcionalmente. Seu dever era ficar ouvindo, aprofundando os ensinamentos recebidos, até se tornar um mestre, para devolver à comunidade a educação recebida, sem se afastar dos mais velhos com quem continuaria aprendendo.

Figura 2 - Segunda Geração Bantu da Ilha de Marambaia



Fonte: Ramos (1961, p. 67)

³ Bosi (2003) não informa ano e página da citação.

O que Machado (2006) afirma se enquadra bem no contexto de minha pesquisa: Tradição Oral no Candomblé de Angola, porque trago um tímido estudo da contribuição dessa nação num espaço ideológico identitário atual, contribuição essa que podemos atribuir aos velhos, pois é nesse ambiente de transmissão oral que convivo em minha comunidade religiosa, que é candomblecista. E são os mais velhos que têm licença para falar. Essa é uma realidade de algumas culturas. Bosi explica que:

Haveria, portanto, para o velho uma espécie singular de obrigação social, que não pesa sobre os homens de outras idades: a obrigação de lembrar, e lembrar bem. Convém, entretanto, matizar a afirmação de Halbwachs. Nem toda sociedade espera, ou exige dos velhos, que se desencarreguem dessa função. Em outros termos, os graus de expectativa ou de exigência não são os mesmos em toda parte. (BOSI, 2003, p.63)

Diante da análise da importância da memória, enfatizando-se a memória dos velhos, que, para mim, nesse momento, tem mais relevância, é iminente a necessidade de abordar, mesmo que sinteticamente, a concepção biológica da memória: “um processo psicobiológico estruturante que constrói de maneira dinâmica uma representação interior da realidade, através de três fases: codificação, armazenamento e recuperação”(appontodinterrogacao.blogspot)

Nesse processo, a codificação é o formato utilizado para determinado item ser armazenado; o armazenamento é registro da codificação no sistema mental, que ocorre de forma permanente ou não; e a recuperação é o momento da extração de dados selecionados em meio aos armazenados (Appontodinterrogacao.blogspot).

Um dos principais fatores no estudo da memória é o intervalo de retenção dos dados perceptados, que são os interligados aos diferentes sistemas de memória: memória a curto prazo e memória a longo prazo; e os que são relacionados à recordação: recordação implícita e recordação explícita (Appontodinterrogacao.blogspot).

Segundo Chauí (2000), alguns teóricos conceberam a memória apenas como um fenômeno biológico, mas ela confronta esta hipótese argumentando que, se a memória fosse apenas registro cerebral do passado, não se poderia explicar o fato da seletividade das lembranças. Chauí (2000, p.161) concatena a lembrança “aspectos afetivos, sentimentais e valorativos”. A autora ainda afirma que, se todos

os dados estivessem gravados automaticamente em nossa memória, jamais seria possível o esquecimento de qualquer coisa passada.

Chaui não menospreza o aspecto biológico da memória, apenas não concorda que ele seja o único fator para explicar-se o fenômeno aqui estudado (CHAUI, 2000, p.161):

Isso não significa que não haja um componente biológico, fisiológico ou cerebral na memória, pois os estudos científicos mostram não só as zonas do cérebro responsáveis pela memória, como também os estudos bioquímicos mostram o papel de algumas substâncias químicas na produção e conservação da memória.

Essa pesquisadora, em seus estudos filosóficos, explica também “a memória como consciência da diferença temporal – passado, presente e futuro”:

[...] a memória é uma forma de percepção interna chamada **introspecção**, cujo objeto é interior ao sujeito do conhecimento: as coisas passadas lembradas, o próprio passado do sujeito e o passado relatado ou registrado por outros em narrativas orais e escritas. (CHAUI, 2000, p.159)

Sob perspectiva da Análise do discurso, Orlandi (2005, p.31) comenta que: “a memória [...] tem suas características, quando pensada em relação ao discurso. E nessa perspectiva, ela é tratada como interdiscurso”, ou seja, é o que “fala antes, em outro lugar, independentemente.” (ibidem)

Essa autora ainda discorre sobre a memória discursiva e a explica como sendo o:

[...] saber discursivo que torna possível todo o dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada. (ORLANDI 2005, p.31)

Com base nessa fundamentação teórica, desenvolverei os tópicos que se seguirão e analisarei o discurso religioso dos membros do Nzó Maiala. Para isso, buscarei informações imprescindíveis na história do negro africano no Brasil e a disseminação de sua religiosidade até os dias atuais, fontes que também embasarão meu trabalho.

2.3 HISTÓRIA DO NEGRO NO BRASIL - BAHIA

Sobre a importância do africano na ocupação do território brasileiro explorado pelos portugueses durante a expansão marítima, Albuquerque (2006, p. 42) afirma que:

Através do tráfico africano os portugueses puderam colonizar o território que mais tarde passaria a se chamar Brasil. Sem a participação dos africanos dificilmente os portugueses conseguiriam ocupar as terras descobertas no processo de expansão marítima. No século XVI, não havia população suficiente em Portugal para levar à frente a ocupação da colônia. Foi através da importação maciça de africanos que os lusitanos conseguiram defender o território da cobiça de outras potências coloniais, que também tinham planos para ocupar e explorar as riquezas tropicais aqui encontradas.

Deve-se ao tráfico de escravos a chegada do negro africano ao Brasil, o que se iniciou em meados do século XVI (VIANNA FILHO, 1946). A partir daí, desembarcaram “em cidades litorâneas como Salvador, São Vicente (São Paulo), Rio de Janeiro, Recife” muitos africanos escravizados. Essas cidades foram os primeiros núcleos de povoamento, que foi penetrando gradativamente no interior (ALBUQUERQUE, 2006, p. 42).

Usualmente, identificam-se quatro grandes ciclos de importação de escravos para o Brasil (VIANNA FILHO, 1946, p. 28; MATTOSO, 1979, p.22 *apud* BONVINI 2008, p.26):

- (i) o ciclo de Guiné - no século XVI – que trouxe, principalmente, povos sudaneses, originários da África situada ao norte do equador;
- (ii) o ciclo do Congo e de Angola – no século XVII – que trouxe, ao Brasil, negros da zona banta;
- (iii) o ciclo da Costa de Mina - no século XVIII – que trouxe, de novo, negros sudaneses, tornando-se, a partir da metade do século XVIII, o ciclo da baía do Benim (um ciclo próprio da Bahia);
- (iv) o ciclo da ilegalidade - no século XIX – que trouxe escravos de diversos lugares, mas com predominância de Angola e de Moçambique.

Luiz Vianna Filho (1946) distribuiu do seguinte modo a porcentagem das entradas de escravos negros nos mercados brasileiros: 38% dos negros foram para o Rio de Janeiro; 25% dos escravos foram para a Bahia; Pernambuco recebeu 13% dos negros; em São Paulo, desembarcaram 12% dos africanos; para o Maranhão, foram trazidos 7% dos escravos; e o Pará recebeu 5% dos negros trazidos da África.

Vianna Filho (1946, p.103) estima que, em 1839, “teríamos para todo o Brasil um total de 4.268.320” de negros.

Até a declaração da ilegalidade do tráfico, foram trazidos para a Bahia cerca de um milhão e cem mil negros africanos, informação que se apresenta condensada no quadro seguinte:

Quadro 1 - Negros africanos trazidos para a Bahia até 1830

	Sudaneses	Bantos	Média anual	Total	Observações
Século XVI				20.000	O total do séc. XVI foi calculado na base de 33% do século XVIII, cabendo 30% à imigração sudanesa.
Século XVII	61.545	143.605	2.051	205.150	
Século XVIII	402.800	252.200	6.550	655.000	
Século XIX	75.480	111.450	6.231	186.930	
(até 1830)					
Total durante o tráfico	539.825	507.255		1.067.080	

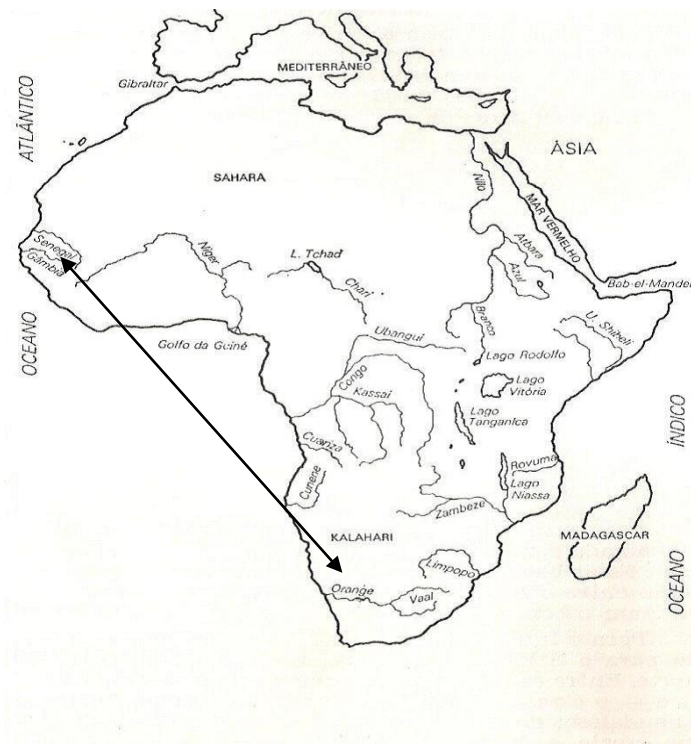
Fonte: Vianna Filho (1946, p. 103).

Vianna Filho (1946) traz uma discussão sobre a classificação dos negros trazidos da África no ciclo de Guiné, já que se começou a classificar por região de onde foram retirados, porém equivocadamente, pois foram chamados de “Guiné” todos os escravos africanos que vieram da região que abrangia do Senegal ao Orange (veja mapa a seguir). Inclusive, o próprio autor mencionou que:

Pouco importava raça ou credo. Negros retintos ou de cor esmaçada, como os Fuiahs, idolatras Mandingos ou já influenciados pelo maometismo, como os Jolofos, todos eram confundidos nessa designação geral: — "escravos da Guiné"... Daí ter Vale Cabral, em nota às *Cartas Avulsas*, percebido a necessidade de explicar: "*Escravidão da Guiné* era a africana, introduzida no Brasil desde 1532".

[...] Se estes eram a maioria, provindos de pontos onde era mais antigo o comércio português de escravos, também muito negro de Angola, do Congo, de Bengüela, entrou na Bahia com escravo da Guiné. (VIANNA FILHO, 1946, p.42 - 43)

Figura 3 - Rota da escravidão no Ciclo da Guiné



Fonte: <http://conexaobaixada.wordpress.com/> 2012

Essa informação contradiz a afirmação de Nina Rodrigues (2010 p.30) de que “a importação dos Negros super equatoriais para a Bahia era muito superior à dos Negros bantus”. O próprio Nina Rodrigues (2010 p. 32) informou que o reino da Guiné se constituía do Senegal ao Orange. Ou seja, constituía-se de uma área muito extensa que não permitia uma estimativa, se quer aproximada, de todas as etnias traficadas ou até mesmo a identificação dessas.

2.3.1. Negros bantos

Entendi que seria importante iniciar esse subitem, que trata especificamente dos bantos, expondo a História contada pelo Governo de Angola sobre seu povo, pois as demais “falas” de estudiosos pesquisados são exteriores à realidade desse território e muito mais “contaminadas” com a visão do dominador europeu:

Território habitado já na Pré-história como atestam vestígios encontrados nas regiões das Lundas, Congo e o deserto do Namibe, apenas milhares de anos mais tarde, em plena proto-história, receberia povos mais organizados. Os primeiros a instalarem-se foram os bochmanes - grandes caçadores, de

estatura pigmóide e claros, de cor acastanhada.

No início do século VI d.C., povos mais evoluídos, de cor negra, inseridos tecnologicamente na Idade dos Metais, empreenderam uma das maiores migrações da História. Eram os Bantu e vieram do norte, provavelmente da região da actual República dos Camarões. Esses povos, ao chegarem a Angola, encontraram os Bochmanes e outros grupos mais primitivos, impondo-lhes facilmente a sua tecnologia nos domínios da metalúrgica, cerâmica e agricultura. A instalação dos Bantu decorreu ao longo de muitos séculos, gerando diversos grupos que viriam a estabilizar-se em etnias que perduram até aos dias de hoje. (PORTAL OFICIAL DO GOVERNO DE ANGOLA, 2011)

Durante minhas pesquisas sobre o território de Angola e sobre os povos bantos, me deparei com uma diversidade de informações, até mesmo antagônicas, sobre esses assuntos, desde Nina Rodrigues (2000, p. 125), que afirmava não haver mais quase nenhum negro banto na Bahia: “Dos negros Bantus só encontrei na Bahia uns três Congos e alguns Angolas. Sei, porém, que moram alguns negros austrais em pequenas roças nas vizinhanças da cidade, em Brotas, no Cabula” - o que, para ele, não permitia estudos aprofundados sobre esses africanos escravizados no Brasil -, à Bonvini (2008), que traz esse grupo linguístico como um subgrupo nigero-congolês da família bantóide. Mais diversos ainda são os limites geográficos desses povos africanos. Por isso, resolvi me enveredar pelos autores que entendi mais consistentes em suas pesquisas.

Edison Carneiro (1937, p.19) criticou a postura de Nina Rodrigues em não dar a devida importância “à contribuição do negro banto” em seus estudos sobre o africano no Brasil. E comenta que, para Nina, na Bahia, só havia negro sudanês. O autor ainda mencionou, causticamente, Manuel Querino, afirmando que “pior do que Nina” só ele, que não sabia se quer das divisões étnicas dos negros africanos.

Feliciano Chimbutane (1991, p. 41) trouxe, em seu artigo *Línguas Bantu ou Línguas Bantas*, na *Revista Tempo*, além de outras coisas, a análise da origem do termo *bantu/banto*:

Passemos então a analisar a origem do termo <bantu>: Esta palavra foi usada pela primeira vez por linguistas europeus (Bleek, 1862-9; Meinhof, 1932 e outros) para designar o conjunto de línguas da mesma família, com características comuns, faladas maioritariamente na África sub-equatorial, a sul de uma linha divisória que vai desde os montes Camarões (África Ocidental) até à foz do rio Tana (África Oriental).

Chimbutane (1991, p. 41) ainda menciona, em seu artigo, o método histórico-comparativo utilizado por Malcom Guthrie, que o ajudou a encontrar uma origem

comum dessas línguas: o protobanto, que, possivelmente, passou a ser falado no território dos Grandes Lagos, onde, “segundo a História, os <bantu/bantos> se dispersaram em direção ao sul do continente”.

Bonvini (2008, p.30) ainda faz uma observação sobre as línguas africanas atingidas pelo tráfico, já que os portugueses demoraram a explorar o interior devido aos “numerosos obstáculos naturais que tornavam difíceis os deslocamentos para o interior tanto por via aquática quanto por via terrestre”. Dessas línguas, ele traz o que chama de subgrupo banto:

b) a área austral, essencialmente do subgrupo *banto* – limitada à costa oeste (atuais repúblicas do Congo, República Democrática do Congo e Angola) e somente mais tarde estendendo-se à costa leste (Moçambique) –, caracterizada por um número muito reduzido de línguas, tipologicamente homogêneas, mas faladas pelo maior número de cativos:

H. 10 *congo* (*quicongo*): *quissolongo*, *quissicongo* (*quissangala*), *quizombo*, *quissundi* (falada pelos bacongos, numa zona correspondente ao antigo reino do Congo) e *quivíli*, *iuoio* (fiote), *quiombe* (faladas em Cabinda e em Loango);

H. 20 *quimbundo* (falada pelos ambundos, na região central de Angola, correspondendo ao antigo reino de Ndongo), *quissama*, *quindongo*;

H. 30 *iaca-holo*: *iaca*, *imbangala*, *chinji*;

K. 10 *chôcue*: *uchôcue*, *ochinganguela*, *chilucazi*, *luena* (*luvale*);

L. 30 *luba*: *chiluba-cassai* (*lulua*);

L. 50 *lunda*: *chilunda*, *urunda*;

P. 30 *macua*: *omacua*;

R. 10 *umbundo* (falado pelos ovimbundos na região de Benguela, em Angola): *umbundo*, *olunianeca*;

R. 20 *cuaniama*, *indonga*: *ochicuaniamama*, *cuambi*;

R. 30 *herero*: *ochiherero*. (BONVINI,2008,p.30-31)

Segundo Luiz Vianna Filho (1946, p.27), após ser mais bem explorado pelos portugueses, o território de Angola teve seus limites fixados entre os cabos Lopo Gonçalves e Negro (Costa de Angola), já que desde o “século XVI esteve compreendido sob a designação geral de Guiné”. Então, se iniciou a maior importação de negros escravizados, nos fins do século XVI. O autor ressalta que a mesma se destacara da Guiné.

De Angola saíram os africanos que povoaram, principalmente, os estados de “Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul”. Esses negros bantos procediam, sobretudo, “de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda, de Mossamedes – África Ocidental- e do Quelimane – na Contra Costa” (CARNEIRO, 1937, p.17).

No quadro a seguir, apresento dados geográficos atuais sobre o território de Angola, coletados no Portal Oficial do Governo de Angola (2011), os quais mostram sua divisão territorial.

Quadro 2 - Províncias de Angola

Província	Extensão	Capital
Bengo	33.016	Caxito
Benguela	39.826	Benguela
Bié	70.314	Kuito
Cabinda	7.270	Cabinda
Kuando-Kubango	199.049	Menongue
Kwanza-Norte	24.110	N'dalatando
Kwanza-Sul	55.600	Sumbe
Cunene	87.342	Ondjiva
Huambo	34.270	Huambo
Huíla	79.022	Lubango
Luanda	2.417	Luanda
Lunda-Norte	103.000	Dundo
Lunda-Sul	77.367	Saurimo
Malanje	97.602	Malanje
Moxico	223.023	Luena
Namibe	57.091	Namibe
Uíge	58.698	Uíge
Zaire	40.130	M'Banza Congo

Fonte: <http://www.governo.gov.ao/opais.aspx> 2011

Segundo informações obtidas nesse Portal (2011), a Língua Oficial de Angola é o Português, mas há muitas outras línguas e dialetos, “sendo as mais faladas: o Kikongo, Kimbundo, Tchokwe, Umbundo, Mbunda, Kwanyama, Nhaneca, Fiote, Nganguela, etc.”.

Prefaciando o livro *Jamberesu: As Cantigas de Angola*, de Mário César Barcellos (1998, p.14), Ismael Diogo da Silva, Cônsul-geral da República Popular de Angola, afirma que há cento e cinquenta milhões de pessoas inseridas na classificação de povos bantos, pois apresentam “características étnicas e culturais comuns e formam um dos grupos humanos mais importantes da África”. Estão localizados desde “a orla sudanesa até o cabo e desde o Atlântico ao Índico”. Ele ainda informa que a classificação “banto” não se refere a “uma unidade racial”, pois,

devido à sua movimentação migratória, resultou-se “uma enorme variedade de cruzamento”. Então, o correto é falar-se em “povos bantos” e não em “raça banto”. Bantos são “comunidades culturais com civilização comum e línguas aparentadas”.

Silva (apud BARCELLOS, 1998, p. 14) exalta a disseminação e a perpetuação da cultura banta e, sobretudo, africana: “Esta cultura foi exaltada e dada a conhecer ao mundo pela ‘negritude’. Outros tentaram também fixar a ‘Personalidade África’ e a africanidade”.

Inserida no contexto cultural banto está a religiosidade, que foi fator muito significativo para manutenção da memória africana dos negros escravizados trazidos para o Brasil.

2.3.1.1 Candomblé Congo- Angola

Tratar da existência de templos religiosos afro-brasileiros é uma evolução em nosso país, já que essas religiões têm um histórico de perseguição civil, política, midiática, cristã, policial, etc. Um trabalho de mapeamento dos terreiros de Salvador, em 2007, feito pelo Centro de Estudos Afro-orientais da UFBA-CEAO, em parceria com outras instituições, comprova essa evolução com a comparação da quantidade de terreiros existentes desde 1890 a 2006, na cidade de Salvador- BA.

Figura 5 - Terreiros fundados até 1890

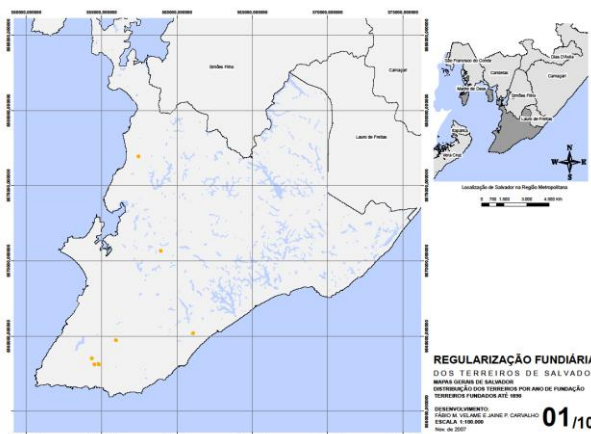
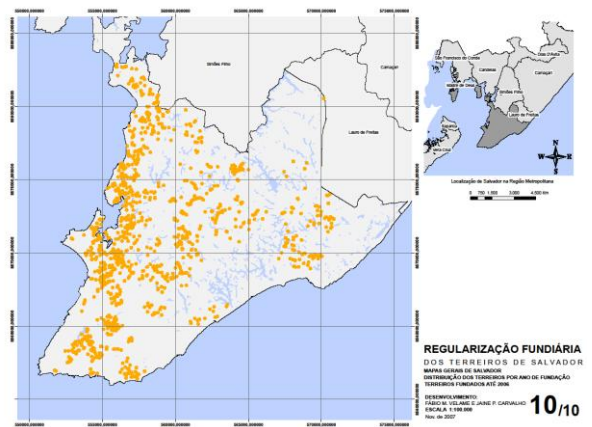


Figura 6 - Terreiros fundados entre 2001-2006



Fonte: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/> Abril, 2007.

As figuras acima demonstram que, mesmo em meio a tanto preconceito, a tanta perseguição e a ideais racistas e etnocêntricos como vimos, principalmente, nos primeiros autores de estudos afro-brasileiros, os negros lutaram para manter o

culto religioso segundo suas ancestralidades. “Animismo fetichista” era a expressão utilizada por Nina Rodrigues para designar a religião dos negros. Em seu resumo da obra *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*, de Nina Rodrigues, Sergio F. Ferretti (2006, p. 2) salienta que “Animismo fetichista é a expressão, hoje preconceituosa, pela qual no século XIX, eram conhecidas as religiões dos chamados povos primitivos, hoje superada, juntamente com outros conceitos como o de totemismo”.

“Os mais velhos trouxeram cantigas, rezas, tudo em Kimbundo e Kikongo (algumas também em Umbundo e outros dialetos)” (BARCELLOS, 1998, p.28) Foi dessa forma que o conhecimento foi mantido dentro dos Candomblés no Brasil, através da oralidade, através da memória dos mais velhos. Silva (ibidem, p.14) afirmou que: “Na África, quando morre um velho, desaparece um manancial de conhecimentos culturais, uma biblioteca”.

Segundo Carneiro (1937, p.21), atribui-se aos bantos uma diversidade de representações religiosas e populares como: “os cucumbys (o auto dos Congos), as festas do Imperador do Divino, o louvor a São Benedito”. O samba, a capoeira de Angola, o batuque, as festas do boi, autos, danças de conjunto. Rodrigues (2000, p.127) ainda traz que o culto à Nossa Senhora do Rosário, muitas vezes, foi atribuído aos angolas. Ele acrescenta sobre o costume de se eleger entre os negros o “Rei do Congo”:

Na Bahia, a irmandade de N. S. do Rosário, na igreja da mesma invocação na Baixa dos Sapateiros, templo edificado em longínqua data colonial, pertenceu igualmente aos Angolas e pelo compromisso ou estatuto primitivo também aqui é possível se tivessem eleito rei e rainha em vez de juiz e juíza da festa (ibidem, p. 40).

Além de todas essas contribuições culturais, existe o Candomblé, religião baseada nas religiões africanas e subdivida em grupos aos quais chamamos de nações, palavra que, nesse contexto, passou a assumir um significado teológico. Vivaldo da Costa Lima (2003, p. 29 *apud* PREVITALLI, 2006, p.3) explica que: “nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual” das casas de Candomblé no Brasil.

Alguns critérios que diferenciam uma nação da outra são: a língua ritualística (quimbundo, lorubá, fon, etc.), o toque dos atabaques (com vareta, com as mãos), as cores que representam os deuses, a dança e o canto para os deuses, a

organização das festas, entre outros aspectos mais íntimos e ideológicos. As principais nações de Candomblé são: Queto, Jeje e Angola ou Congo-Angola.

Do grupo banto, temos o Candomblé da nação Angola ou nação Congo-Angola, que me interessa neste momento, já que o terreiro pesquisado é desta nação.

Barcellos (1998) esclarece a fusão dos costumes dos congolezes e angolanos, aqui no Brasil, o que levou, provavelmente, à classificação do Candomblé desses povos como nação Congo-Angola ou Angola-Congo:

No Brasil, angolanos e congolezes foram misturados e vendidos genericamente como escravos. Para os senhores de engenho e mercadores, eles não passavam de uma só coisa – eram negociados como negros bantos, denominação geral da etnia. Dessa forma, os escravos desses países africanos passaram a conviver em senzalas como filhos da mesma terra, com idioma, rituais e costumes bastante parecidos. Em maior número, os angolanos fizeram predominar seus fundamentos religiosos e mesmo seu dialeto mais conhecido – o quimbundo [...].(BARCELLOS, 1998, p.17)

Falar sobre o Candomblé Angola é um desafio, pois a maior fonte de pesquisa é oral. As fontes escritas se dedicaram às nações que ganharam certo “status” entre os estudiosos brasileiros, desde os primeiros estudos sobre o negro no Brasil, com Nina Rodrigues, a referências internacionais como Pierre Verger e Roger Bastide. Acredito que esses estudos tenham inclinado outros pesquisadores às pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras de origem jeje-nagô, o que as privilegiou no cenário acadêmico e antropológico.

A minimização do Candomblé banto, em relação ao jeje-nagô ou jeje-iorubano, foi incutida por Nina Rodrigues desde seus primeiros estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil, em 1896 :

[...] Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia geje-iorubana, que a equivalência dos *orichás* africanos com os *santos* católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. (RODRIGUES, 2000, p.241)

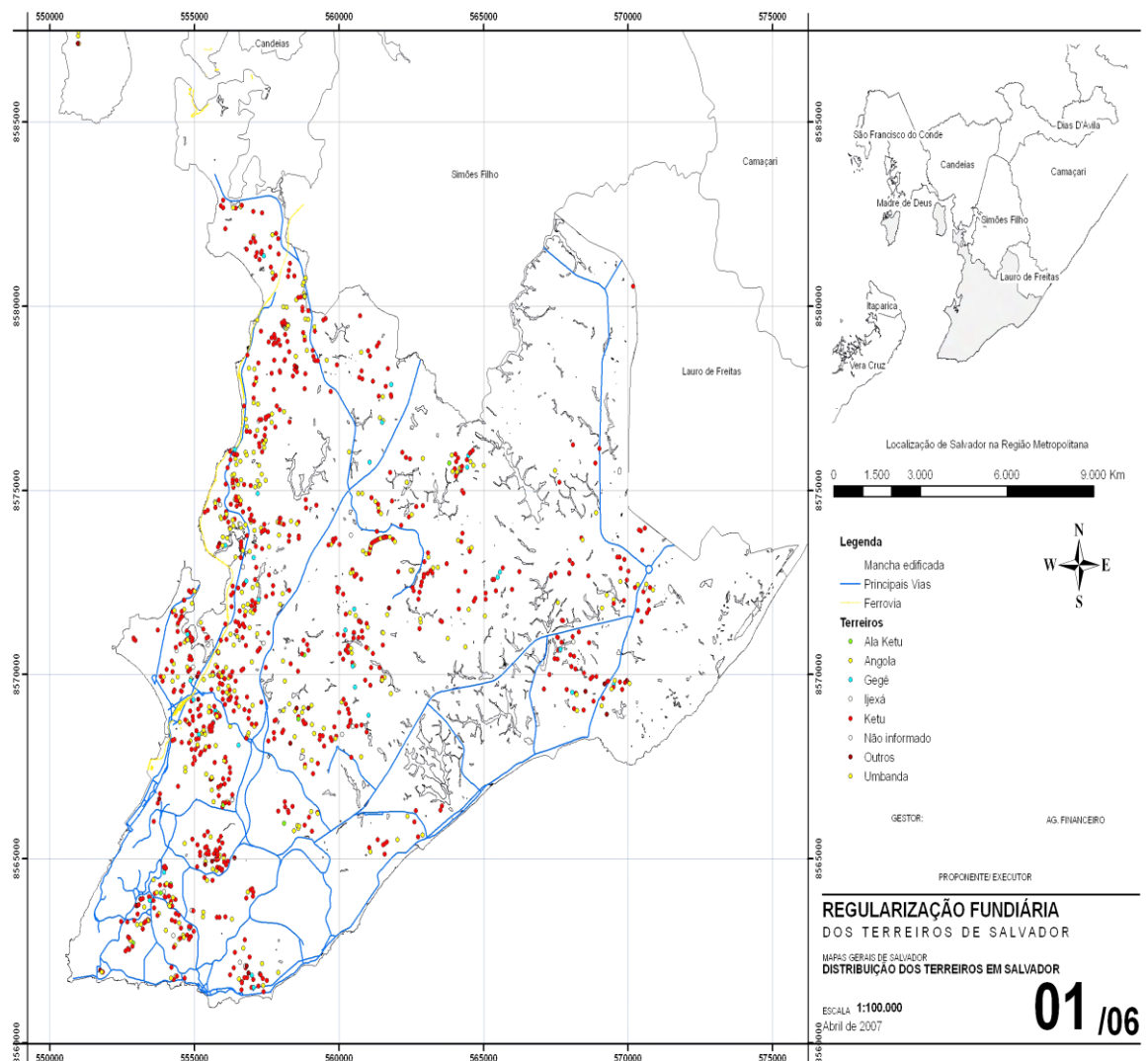
Essa supervalorização das nações jeje-queto em detrimento das demais, principalmente da Angola, tornou-se uma “verdade” entre estudiosos e adeptos das

religiões afro-brasileiras, a ponto de negar-se a existência de um Candomblé de Angola autêntico:

Assim, pois, decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia gege-iorubana. Angolas, Guruncis, Minas, Haussás, etc., que conservam as suas divindades africanas, da mesma sorte que os Negros crioulos, Mulatos e Caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos Nagôs, *terreiros* e *Candomblés* em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos *orichás* iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs. (RODRIGUES, 2000, p.241)

Os estudos do CEAO nos permitiram ter uma base do número considerável de Terreiros de Candomblé Angola em Salvador, até 2006, como mostra a figura a seguir:

Figura 7 - Distribuição dos Terreiros em Salvador por nação



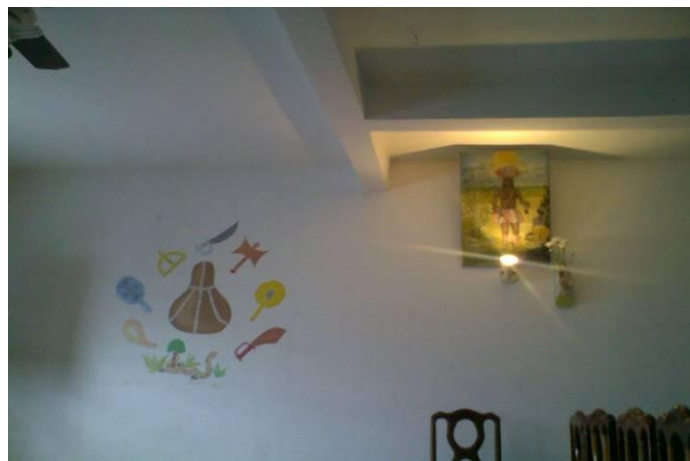
Fonte: <http://www.terreiros.ceao.ufba.br/> Abril, 2007

Na verdade, os negros já chegaram ao Brasil “misturados”, sob todos os aspectos. Lima (1984) ratifica essa afirmação ao informar que os autores pioneiros dos estudos afro-brasileiros ressaltaram que, já na África, havia o “sincretismo religioso” entre as nações Jeje e Queto. E, ainda na África, os negros eram capturados e reunidos em postos estratégicos, como em Angola, para então serem direcionados aos portos e exportados para as colônias portuguesas. Dessa forma, muitas tribos rivais, muitas culturas diferentes conviveram nesse período de transição de sua terra ao Brasil e, aqui, conviveram nas senzalas. Por isso, as religiões de matriz africana têm de autêntico o esforço de manter sua religiosidade africana num contexto de escravidão, perseguição e influência do dominador e dos povos da nova terra.

Carneiro (1937) chamou o Candomblé Congo-Angola de Candomblé de Caboclo, pois partiu dos bantos a iniciativa de agregar à sua religião africana elementos da religião indígena brasileira. O autor (1937, p. 27) afirma que é o “resultado da fusão da *mythologia* dos negros bantus, já contaminada por influências gêge-nagô s e malês, com a *mythologia* dos selvagens da America Portuguesa”. Em seu discurso no *Encontro de Nações do Candomblé*, Lima (1984, p.14-15) falou sobre a preferência dos estudiosos pelos Candomblés jeje-nagôs:

Sempre houve um certo etnocentrismo, uma certa preferência ideológica, pelas casas-nagô e pelas casas-de-jeje. De um modo geral esses autores seguem o ponto de vista de Nina Rodrigues, modificando-o apenas na constatação de outras culturas africanas atuantes na formação dos Candomblés da Bahia. [...] Nina desconhecia Candomblés congos e angolas que certamente havia na Bahia de seu tempo [...].

Figura 8 - Nzó Maiala - ao lado da representação dos *jinkisi* (as ferramentas deles), está a pintura do Caboclo Chefe da Casa, Sr. Leão de Ouro (guia espiritual da primeira Mameto de Nkisi do Terreiro)



Fonte: Acervo particular (2011)

2.3.1.2. O panteão banto

Entre as diversas particularidades do Candomblé Angola, uma das mais marcantes é a língua ritualística: o quimbundo e o quicongo, “as únicas duas línguas do tronco bantu que sobreviveram no Brasil” (BOTÃO, 2007, p.36), as quais são utilizadas nos cantos para as divindades, nas saudações, para nomear objetos e coisas que fazem parte do cotidiano religioso, principalmente relacionados à comida e à cozinha, que é o “coração” do Nzó - a maioria das coisas utilizadas nos rituais é preparada na cozinha, tendo o alimento uma grande representatividade no Candomblé.

O que também caracteriza uma nação de Candomblé é a forma como os atabaques (ngoma) são tocados. No caso da Nação Congo-Angola, são tocados com as mãos. Esses instrumentos também são sagrados, apenas pessoas com “autorização” das divindades podem tocá-los: os zeladores que não entram em transe - Tata Xincarangomo ou Xincarangoma.

Como as demais nações do Candomblé, os bantos são monoteístas: o deus maior é Zambi e temos deuses menores que chamamos de *nkisi* (BOTÃO, 2007, p. 36): “Os adeptos do Candomblé de origem bantu (nação congo e nação angola) denominam seus deuses por Nkisi (no plural, se diz Jinkisi), embora alguns terreiros da nação angola prefiram chamar seus deuses de Ankixi (no plural, Mukixi)”.

José Rodrigues da Costa (1996, p. 28) - *Tata Nitamba Tarangue* - define, em sua obra *Candomblé de Angola – Nação Kassange- nkisi*, como os “ritos ligados aos encantamentos, fundamentos da ordem mineral, vegetal e animal. A conjugação das forças cósmicas e telúricas fazem esses encantamentos”.

Em seu trabalho de pesquisa, Botão (2006, p.74) cita a fala de um *tata* da Nação Angola sobre a diferença entre *nkisi* e *orixá*, que nos ajuda a entender o que é *nkisi*:

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

O *nkisi* é um antepassado divinizado, é um *Nkosi*. O Ogum, do yorubá, uns dizem que é divindade, outros dizem que é antepassado divinizado. Mas então, a gente vai em Zaze. Zaze quer dizer, para nós é o Raio. Zaze, divindade, Raio, ele não teve vida. Xangô, antepassado divinizado, ele tem parente na África hoje vivo ainda, tem o castelo que ele montou. Quando ele se matou, ele se divinizou. Então ele é um antepassado divinizado. Veja que nós temos a divindade, eles têm um antepassado divinizado, a história

jamais poderia ser a mesma. É aí que eu digo que mora a diferença. [Porém, algumas pessoas podem contestar] “Ah, mas Xangô é o trovão.” Então já tem uma diferença, o nosso Zaze quer dizer Raio. [Mas também podem perguntar] “Ah, mas raio não é de Yansã?” Problema dela, nós temos Bamburucema, o “Ronco do Trovão”, olha a diferença. Então, quer dizer, a diferença é gigante. [Mas nós] só conseguimos descobrir isso depois que aprendemos o dialeto.

Citarei os principais *jinkisi* baseando-me na pesquisa de Botão (2007, p. 40-44) e nas minhas vivências numa casa de Angola:

✓ *Pambu Njila* ou *Pambu Nzila/Bombogira* ou *Aluvaiá* (BOTÃO, 2007, p.40) - É o mensageiro entre os homens e as outras divindades. É o protetor das ruas, das encruzilhadas. Muitas vezes, equivocadamente, é comparado ao Diabo, mas, no Candomblé, não se prega ao dualismo bem e mal, trazido pelo cristianismo; Está conectado à sexualidade.

Figura 9 - Pambu Njila



Fonte: <http://redeaxe.com/wp-content/uploads/2011/03/pambu-njila.jpg>

✓ “*Nkosi/ Hosi Nkosi/Hosi*, em alguns lugares também é chamado de *Mukumbi, Ngangula, Xauê*. Deus da Guerra é uma divindade ligada à agricultura e protetora dos ferreiros” (BOTÃO, 2007, p.40). É o senhor do ferro, das estradas de ferro, da luta. É o guerreiro para os bantos.

Figura 10 - Nkosi



Fonte: <http://nzilakongo.blogspot.com.br/search/label/Nkosi>

✓ *"Katende/Mpanzu, divindade ligada aos encantos"* (BOTÃO, 2007, p.40). É o senhor das folhas, o *dono-das-matas*.

Figura 11 - Katende



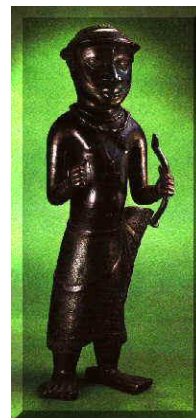
Fonte: <http://nzilakongo.blogspot.com.br/search/label/Katende>

✓ *Mutakalambô* é "o deus da caça" (BOTÃO, 2007, p.41). Na mesma família, temos *Kabila*, que é a divindade protetora dos pastores e caçadores, *Tere-Kompenso/Teleku Mpensu* e *Ngongobila/Gongobira*, protetor dos pescadores e caçadores.

Figura 11 - Mutakalambô



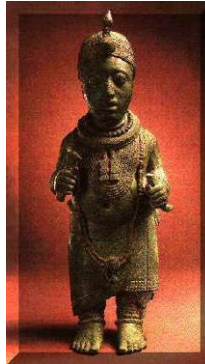
Figura 12 - Gongobira



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Nzazi-Loango ou Kambaranguanji* (BOTÃO, 2007, p.41) - É o deus dos raios e dos trovões, é o senhor da justiça.

Figura 13 - Nzazi-Loango



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Vunji* - “Atua no nascimento das crianças” (BOTÃO, 2007, p.40). Está associado à infância, à alegria. Alguns afirmam ser o *nkisi* mais novo, ou criança.

Figura 14 - Vunji



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Hongolo* (masculino), *Hongolo Meia / Menha* (feminino) - Deuses das águas doces e do arco-íris, são popularmente conhecidos como *Angoro* ou *Angoroméa*, respectivamente (BOTÃO, 2007, p.41)

Figura 15 - Hongolo/Hongolo Meia



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Kavungu, Kingongo, Insumbo/Nsumbo/Nsambo* - “deus protetor das pestes e doenças, e também atua na sorte” (BOTÃO, 2007, p.42) está conectado à vida e à morte. *Ntoto, nkisi* ligado à terra.

Figura 16 - Kaviungo



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Kitembo/Tembu* - É o senhor do tempo. “É o Nkisi das transformações que guia o seu povo nômade através da sua bandeira branca” (BOTÃO, 2007, p.42). É representado nos terreiros de Angola por um mastro com uma bandeira branca, a Bandeira de Tempo.

✓

Figura 17 - Kitembo



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ “*Ndanda Lunda ou Dandalunda / Kissimbi* divindade da água potável e que atua no brotar das raízes” (BOTÃO, 2007, p.42), deusa das águas doces.

Figura 18 - Dandalunda



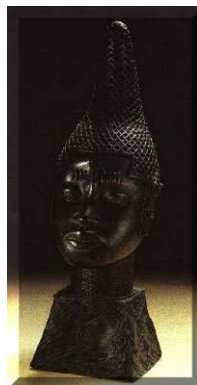
Fonte: <http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010/03/kisimbi-ndanda-lunda.html>

✓ *Matamba* - Não poderia encontrar uma descrição tão intensa desse nkisi quanto esta de Botão (2007):

Divindade guerreira dona da paixão, Matamba é a rainha dos raios, dos ciclones, furacões, tufões, vendavais. Nkisi do fogo, guerreira e poderosa. Mãe dos vumbi (mortos), guia dos espíritos desencarnados, senhora do cemitério.

Bambulu Sena ou Mbulu Sena ou Mvula ou Bamburucema, divindade atuante nas tempestades e chuvas, pode ser considerada uma qualidade do nkisi Matamba. Já Kaiango ou Kaiong'u é uma divindade ligada aos espíritos e à caça, também da mesma família de Matamba. (Botão, 2007, p. 43)

Figura 19 - Matamba



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Kayayá* - É conhecida também como *Kaiala*, *Kaiaia*, *Kaitumbá*, divindade que atua no encontro das águas do rio com o mar. Da mesma família, temos ainda: *Kuk'etu*, deusa das águas salgadas, *Kisanga*, divindade das baías, que auxilia Vunji no nascimento das crianças, e *Samba Kalunga*, deusa do mar, da família de *Kayayá* (BOTÃO, 2007, p.44).

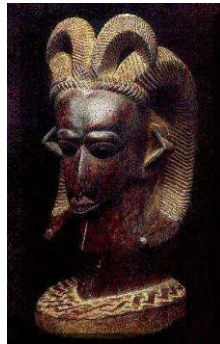
Figura 20 - Kaitumbá



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ “*Nzumba (Zumbaranda)* é a divindade que atua sobre o eclipse e as águas turvas dos pântanos” (BOTÃO, 2007, p.44). Tem ligação com a morte e é considerada o *nkisi* feminino mais velho.

Figura 21 - Zumbaranda



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

✓ *Lembá ou Lembarenguenganga, Lemba Dilê, Nkasuté* é o *nkisi* mais respeitado por todo povo banto (BOTÃO, 2007, p.44), até pelos demais *jinkisi*, pois foi o primeiro *nkisi* a ser criado por *Zambi*.

Figura 22 - Lembarenguenganga



Fonte: http://abassaafricano.blogspot.com.br/2010_03_01_archive.html

Ainda na África, os bantos começaram a ter contato com o cristianismo, pois as missões atuavam onde houvesse colônia de Portugal. Ao chegarem ao Brasil, os negros não tinham liberdade de exercer sua religiosidade. A Igreja foi uma das maiores apoiadoras da escravidão, pois pregava “que negro não tinha alma” e mais: que a escravidão “era uma forma de exorcizar os negros e ganhar suas almas para Deus”. Mas, ao longo do tempo, eles resistiram à imposição religiosa e a “burlaram” com o que chamamos hoje de sincretismo religioso e começaram a associar os santos católicos aos deuses africanos para viver sua espiritualidade. Os bantos (e demais africanos) assimilaram a religião do branco, para que pudessem exercer a sua. Isso se perpetuou e, em muitos terreiros, ainda vemos assentamento de *nkisi/orixá/vodun* com imagem de santos da Igreja Católica. As irmandades negras contribuíram para isso. Protegidos pela Igreja, os negros das irmandades conseguiam articular-se para fazer o seu Candomblé sem desagradar seus senhores e/ou a sociedade, utilizavam-se da cultura do dominador para viver a sua. Esse foi o ponto de partida para a formação de muitas casas de Candomblé no Brasil.

2.3.1.3 Hierarquia no Candomblé Congo-Angola

Como os demais Candomblés, o da nação Congo-Angola valoriza a hierarquia, pois é o pré-requisito principal para o acesso ao conhecimento e aos rituais internos nas Casas. Os cargos podem ser herdados ou dados pela divindade. Mesmo os herdados, como é o caso dos zeladores principais - *Tata* (homem) e *Mameto* (mulher) de *Nkisi* -, devem ser consentidos pelo *Nkisi*.

Após a Mameto e o Tata de *Nkisi*, estão os Kambondos e as Makotas, que são também zeladores de santo e têm diversas funções na casa: os homens tocam atabaques (ngoma), sacrificam animais, entre outras atribuições; e as mulheres vestem os filhos de santo quando estão em transe com *nkisi*, “suspendem entidades”⁴, “chamam entidades”⁵, entre outras atribuições que lhes são pertinentes por não entrarem em transe. São escolhidos pelo *nkisi* para cuidar dele sem “virar no santo”⁶.

⁴ Retirar o médium do transe.

⁵ Colocar o médium em transe com alguma entidade.

⁶ Entrar em transe.

Existem as *Kotas*, que são as mulheres com mais de sete anos de iniciação, e os homens com mais de sete anos são chamados de *Rumbondos*, que é um termo jeje⁷.

Há um imenso desdobramento de cargos dentro do Nzó, que ditam a hierarquia no terreiro de Angola, mas se ramificam basicamente dos mencionados anteriormente, até mesmo porque muitas nomenclaturas deixaram de ser usadas, já que, nas casas menores, os cargos não podem ser tão específicos, pois a quantidade de pessoas é menor e são muitos os critérios para terem esses cargos.

Ainda há o *Tata Ndenge* e a *Mameto Ndenge* (COSTA,1996), que são pai pequeno e mãe pequena de santo, da casa. Ou seja, são pessoas com muitos anos dentro da religião que têm autorização para fazer tudo que o pai ou mãe de santo principal faz, em sua ausência, porém não são responsáveis pela Casa. Têm acesso a todos os ritos, rituais e cerimônias secretas, por causa do tempo “de santo” que possuem. Devem ser respeitados pelos mais novos “no santo”. Ao contrário das *Makotas* e dos *Kambondos*, eles entram em transe.

Quando participa diretamente dos rituais de iniciação de um *muzenza*, a pessoa, que deve ter mais de sete anos de iniciada, torna-se *Tata* ou *Mameto Ndenge* (se for *Makota* ou *Kambondo* não é necessário que se tenha mais de sete anos) do iniciado.

Logo após, temos os *muzenzas*, que são os iniciados com menos de sete anos de “obrigação”, e os *ndumbes*, que são os pré-iniciados (COSTA, 1996).

Notei que a hierarquia é algo de muita relevância na comunidade pesquisada, o que delimita o acesso ao conhecimento entre os diversos membros que a compõem. E delimita mais ainda para os membros da sociedade externa. Por isso, ter algum desses cargos dentro da Casa é sinônimo de notoriedade entre os irmãos do Nzó e dos demais Terreiros de Candomblé.

⁷ Não encontrei um respectivo banto para esse termo.

3 ASPECTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

“Então [...] são pequenas diferenças que faz uma formação de nações diferentes, mas somos uma só religião, cultivamos a mesma coisa, usamos a mesma folha...”

Mameto Tandu de Nkosi

Neste capítulo, desdobra-se a metodologia utilizada durante minha pesquisa de campo e caracteriza-se o ambiente observado, de modo a deixar explícita a forma como esse trabalho foi desenvolvido e expostos os padrões éticos que atenderam aos critérios da pesquisa acadêmica e da doutrina religiosa.

3.1. TIPO DE PESQUISA

O método utilizado nesta pesquisa foi indutivo, pois analisei uma comunidade de Candomblé Angola para entender a manutenção da tradição oral no culto dessa nação. Os dados foram coletados através de documentação indireta: pesquisa bibliográfica e pesquisa documental; e por meio de documentação direta: pesquisa de campo no Nzó Maiala e questionário para entrevista com os membros da comunidade. O questionário foi estruturado com perguntas claras e objetivas, para que pudesse garantir maior uniformidade de entendimento entre os entrevistados.

A partir das entrevistas, analisei o discurso dos adeptos desse culto afro-brasileiro, membros do terreiro Nzó Maiala, contextualizando-o ao material extraído das demais fontes supracitadas.

3.2. CARACTERIZAÇÃO DO AMBIENTE DA PESQUISA

As entrevistas foram realizadas “in loco”, no Nzó Maiala - Terreiro de Santa Luzia, de Salvador-Ba -, casa de culto de matriz africana, de nação Angola, cujo provável início das atividades religiosas, segundo dados de Ata de reunião (da sessão de Caboclo), data de 1959. Foi fundado pela *Mameto de Nkisi* Laura Mercês dos Santos, a qual faleceu em outubro de 2000, sendo o seu cargo passado para a sua neta, o que se deu após consulta no “jogo de búzios” para saber o destino da casa após a morte de sua fundadora e matriarca.

Durante a minha descrição, utilizarei termos próprios da comunidade pesquisada – não sei se são os mesmos em todas - para nomear coisas, lugares e/ou situações e os termos em banto registrados pelos diversos autores consultados.

Os *jinkisi* que regem a Casa são: *Mutakalambô* e *Nkosi*. São os *jinkisi* da mãe de santo que iniciou o culto religioso. As pessoas atribuem a posse do Terreiro aos primeiros *jinkisi* que foram “assentados” lá,- os quais são da pessoa que “abre a casa” -, porque afirmam que o Terreiro foi dado por ele(s).

O Nzó Maiala atualmente possui 41 membros assíduos, fora os visitantes frequentes e “simpatizantes”, que vão se consultar constantemente com a mãe de santo da casa. As consultas “aos búzios” acontecem, normalmente, às terças-feiras, mas podem se estender para outros dias, dependendo da necessidade da pessoa que procura.

Por estar no ambiente urbano, a Casa não dispõe de tanta área de vegetação, há um pequeno terreno que é utilizado para alguns assentamentos de *nkisi* e de caboclo, que não podem ser feitos na área interna, pois precisam estar em contato direto com a terra e com a vegetação. Há a “casa” de *Pambu Njila*, próxima à entrada do Terreiro. Ele é uma espécie de guardião do lugar e das pessoas de lá. Depois, tem a “casa” de *Kingongo*, que também deve ficar na área externa; e próximo a ela, há uma pequena árvore com o assentamento de *Kitembo*.

Os demais *jinkisi* têm um altar interno, que só é acessível a poucas pessoas da casa: o *Bakisi*, ou “quarto do santo”, para a comunidade.

Quando se inicia uma pessoa, ela fica “recolhida” em um cômodo que a comunidade chama de *roncó* ou *runkó*.

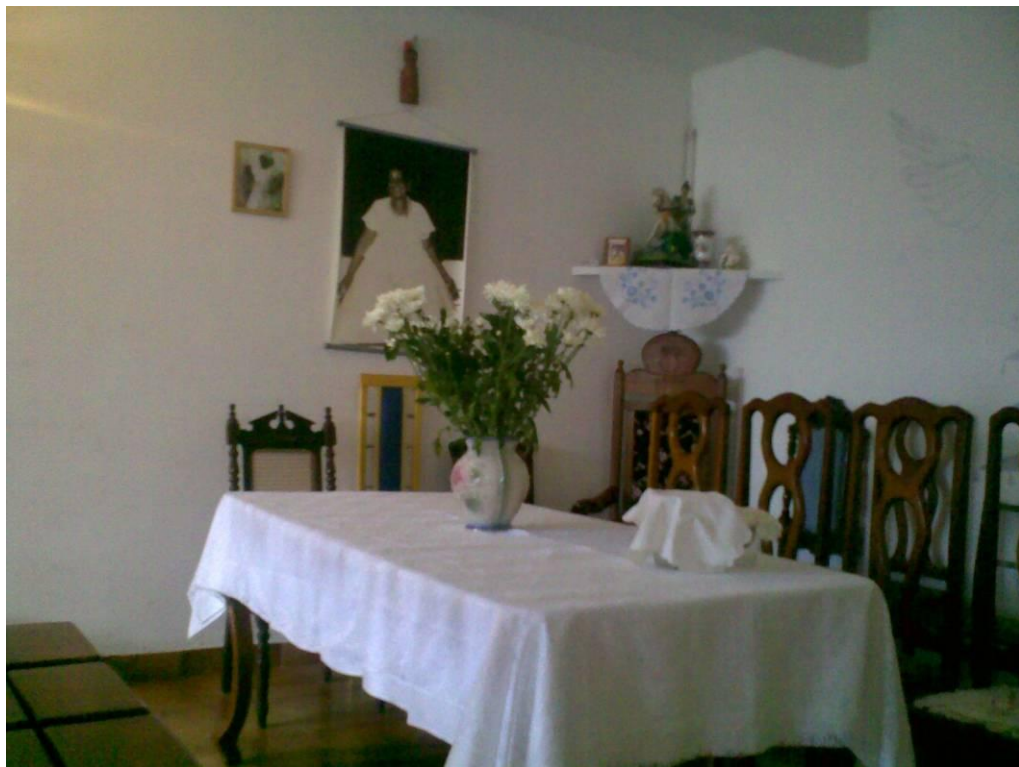
As festas para os *jinkisi*, as sessões espirituais (de caboclo) e outros eventos religiosos são realizados num pequeno “salão”. Algumas pessoas residem na casa, por isso há cômodos independentes no primeiro andar.

Ao passar pela entrada do Nzó Maiala, vê-se uma casa comum, só se sabe que é um terreiro de Candomblé em dias de festas e entrando-se lá.

Infelizmente, a urbanização suprimiu os espaços ideais para os cultos de matriz africana, que têm como base os elementos naturais. Por isso, os *jinkisi/voduns/orixás* estão comprimidos em pequenos “quartos de santo” e longe do que representam e se conectam: a natureza.

As imagens, a seguir, exemplificam o que explanei anteriormente e demonstram, no espaço observado, o momento do culto aos caboclos e o momento do culto aos *jinkisi*.

Figura 23 - Salão do Nzó Maiala/ Mesa de sessão de Caboclo



Fonte: Acervo particular (2011)

Figura 24 - Nzó Maiala: Sessão Especial Solene de Sr Leão de Ouro - Homenagem ao Caboclo Chefe da Casa (sempre dia 11 de Abril)



Fonte: Acervo particular (2011)

Figura 25 - Festa de Matamba (normalmente no último domingo de Agosto)



Fonte: Acervo particular (2012)

Os *jinkisi* são as divindades do povo de santo do Nzó Maiala, mas, em seus assentamentos, vimos muitas imagens de santos católicos - inclusive, o Nzó Maiala está nos documentos de registro e no mapeamento dos Terreiros de Salvador do CEAO como Terreiro Santa Luzia. Mas, nesse caso, São Jorge, São Gerônimo, Santa Bárbara, Santa Luzia, Santo Antônio etc. estão “comendo” azeite, “dançando” ao som dos atabaques e ouvindo línguas africanas – e não latim.

3.3. COLETA DE DADOS

Os dados foram coletados através de observação e diálogos constantes com membros e sacerdotes do Nzó Maiala.

Orlandi (2005, p.16) defende que a Análise do Discurso se preocupa:

[...] com a língua no mundo, com maneiras de significar, com homens falando, considerando a produção de sentidos enquanto parte de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de sociedade.

E sob essa perspectiva, observei, ouvi, vi e conversei no Nzó Maiala, Casa que procurei, a priori, para fins acadêmicos e, hoje, frequento, por me identificar com o culto religioso, há quatro anos. Durante esse período, estive em contato com muitas cerimônias e rituais, que uma não iniciada pode participar; tive muitas conversas com membros mais velhos e com os sacerdotes, que me esclareceram muitas coisas e permitiram “familiarizar-me” com o que me propus a estudar. Observei festas de *Nkisi* – o calendário de festas do Nzó Maiala começa em janeiro, com três domingos dedicados à Lembá, e termina com o “caruru”, em setembro, que é tradicional na casa, desde que se comemorava o aniversário da primeira *Mameto* do Terreiro.

Através de um questionário investigativo sobre temas gerais da nação Angola, coletei dados em entrevista a seis membros do Terreiro. Utilizei temas que não ferissem o princípio do “segredo”, que rege as religiões de matriz africana e que diz respeito às divindades, às cerimônias e aos rituais íntimos e que não são acessados por pessoas externas ou sem nível hierárquico para tal.

As seis pessoas entrevistadas tinham entre 16 e 55 anos de idade, ambas com mais de cinco anos dentro da religião e com nível de escolaridade que vai do

nível médio incompleto à pós-graduação. Os níveis hierárquicos na casa também foram diferentes. Devo ressaltar que o tempo na religião não é necessariamente o tempo de iniciação, pois há pessoas que são *ndumbe* (pré-iniciados) e já frequentam há algum tempo o Terreiro, mas o seu *Nkisi*, o “dono de sua cabeça”, ainda não “pediu” a iniciação de seu “filho(a)”. Ou seja, é necessário que haja a vontade da divindade para quaisquer procedimentos dentro da Casa de Candomblé, até para a iniciação dos adeptos. Chauí (2000, p. 384), em sua obra *Convite à Filosofia*, tratando sobre religião, explanou sobre “as leis divinas”:

Os deuses são poderes misteriosos. São forças personificadas e por isso são vontades. Misteriosos, porque suas decisões são imprevisíveis e, muitas vezes, incompreensíveis para os critérios humanos de avaliação. Vontades, porque o que acontece no mundo manifesta um querer pessoal, supremo e inquestionável. A religião, ao estabelecer o laço entre o humano e o divino, procura um caminho pelo qual a vontade dos deuses seja benéfica e propícia aos seus adoradores.

Meu intuito era coletar informações de pessoas com perspectivas distintas, por terem diferentes convívios sociais e por terem tido acesso à educação formal em níveis diversos. Hall (2005), ao comentar a teoria do sujeito sociológico, expressa algo que justifica minha ideia: “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade.”

Os dados aqui registrados, assim como as imagens, não estão em desacordo com os princípios do culto, que tive o cuidado de respeitar e me limitar ao que eu podia ver, saber, dizer e ouvir e nem estão em desacordo com a ética da pesquisa de campo: os entrevistados têm suas imagem e identidade resguardadas.

Utilizei-me de um questionário-base (veja anexo A) para entrevistar os membros, mas, em alguns momentos, necessitei inserir outras perguntas, pois a resposta não satisfazia meus objetivos. Além disso, precisei que determinados membros falassem mais sobre alguns tópicos específicos. Por isso, alguns entrevistados tiveram mais perguntas do que outros, mas o contexto foi o mesmo.

Quadro 3 - Perfil dos membros entrevistados

Entrevistados	Idade	Sexo	Tempo na religião	Escolaridade	Cargo
Membro I	55 anos	Masculino	55 anos	Pós-graduação	Ogã// Tata Ndenge

Membro II	40 anos	Feminino	5 anos	Nível médio	Não tem - <i>Muzenza</i>
Membro III	37 anos	Feminino	11 anos	Nível médio incompleto	<i>Kota</i>
Membro IV	16 anos	Feminino	14 anos	Nível médio – cursando	Não tem - <i>Muzenza</i>
Membro V	23 anos	Masculino	8 anos	Pós-graduação – cursando	<i>Kambondo</i>
Membro VI	35 anos	Feminino	20 anos	Nível Médio	<i>Mameto de Nkisi</i>

Essas informações individuais serviram-me de suporte em minha análise dos dados fornecidos pelo grupo e observados por mim e ainda me ajudaram a esboçar o perfil ideológico – referente à religiosidade - do grupo entrevistado.

4 ANÁLISE DOS DADOS COLETADOS

“Porque quem é novo no Candomblé não vai ouvir muita coisa, não fala muito, não ouve muito. Então, você ouve o que lhe cabe, pela sua idade que você tem no santo, você ouve o que lhe cabe [...]”

Kota Canuzi de Matamba

Este capítulo traz uma sucinta análise do discurso religioso dos membros do Nzó Maiala, na busca do entendimento da manutenção da oralidade numa comunidade candomblecista, inserida numa sociedade que valoriza a escrita.

Através das seções a seguir, tentei englobar os temas principais abordados nas entrevistas, os quais foram pertinentes ao meu trabalho.

4.1. O NOME NO CANDOMBLÉ BANTO – A QUE FAMÍLIA O MEMBRO PERTENCE

Ao serem perguntados sobre o nome que utilizavam internamente na comunidade religiosa quase todos responderam que utilizavam a *dijina*, apenas o Membro II explicou o que era, porque usavam e como usavam, mas não mencionou o termo. Nas respostas dadas pelos entrevistados, *dijina*, se tornou: “nome novo, batismo sagrado” (Membro I), “nome do filho dela – da entidade” (Membro II), “segundo nome” (Membro IV), “uma ressignificação” (Membro V). A *dijina* foi metaforizada de forma a perceber-se, no membro I, a ideologia cristã de batismo para renovação espiritual, talvez para “eivar” o Candomblé a uma das religiões consideradas de grande importância no mundo.

No Portal da Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires e América do Sul – ECCLESIA, a Diakonia Apostólica explica alguns princípios da Igreja e trata do nome para o cristianismo: “A importância do nome humano foi também assumida pelo cristianismo que a pôs de realce e a elevou, ao libertá-la das asfixiantes amarras espaço-tempo do mundo presente, situando-a na dimensão ultraterrena”.

Ou seja, o membro pode não se ter desvinculado da obrigatoriedade de seguir o cristianismo para “disfarçar” o culto candomblecista. O próprio Nina Rodrigues (1935, p. 321) relata o “sincretismo” entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo:

[...] da mesma sorte que os Negros creoulos, Mulatos e Caboclos fetichistas possuem todos, à moda dos Nagôs, terreiros e *Candomblés* em que suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orichas yorubanos e dos santos catholicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs.

A justificativa para a resposta do Membro I pode estar no fato de que teve contato com o Candomblé desde que nasceu (há 55 anos), pois sua mãe era mãe-de-santo e viveu a perseguição explícita às religiões de matriz africana. Conforme sua fala, “A religião não pode ser praticada livremente porque nos anos 50, anos 60 era punido”.

Também na fala desse mesmo membro, como na dos demais informantes, nota-se a valorização da ancestralidade africana como forma de (re)construção e (re)afirmação de uma identidade afro-brasileira: “novo nome”, “segundo nome”, “ressignificação”. São termos que expressam recomeço e transformação através da quebra de antigos conceitos e concepções com o aparecimento de uma nova visão de mundo. O nome está diretamente ligado à identidade pessoal e, em nossa sociedade, também à identidade social. A *dijina* seria, então, a concretude dessa “ressignificação”.

Ainda sobre a *dijina*, o Membro II a trouxe como o nome dado pelas divindades “aos seus filhos”, ou seja, pessoas comuns se filiam a seres divinos, que não são tidos como criadores dos seres humanos – na mitologia banta, o deus supremo criador é Zambi, que não tem contato direto com os seres humanos como os *jinkisi* o tem. Isso me intrigou, porque costumamos nos denominar filhos de Deus, por nos entendermos como suas criaturas, mas de onde saiu essa filiação do “povo de santo” ao “santo” se não são suas criaturas?

Chai (2000, p.379) explica o sagrado como:

[...] uma experiência da presença de uma potência ou de uma força sobrenatural que habita algum ser – planta, animal, humano, coisas, ventos, água, fogo. Essa potência é tanto um poder que pertence própria e definitivamente a um determinado ser, quanto algo que ele pode possuir e perder, não ter e adquirir. O sagrado é a experiência simbólica da diferença entre os seres, da superioridade de alguns sobre outros, do poderio de alguns sobre outros, superioridade e poder sentidos como espantosos, misteriosos, desejados e temidos.

E poder é a palavra que melhor explica essa filiação: o poder de designar-se “filho(a) de santo”, de o sujeito apoderar-se de um “título” que justifica permanecer num contexto antagônico aos conceitos tradicionais de sagrado, religião, conceitos europeus que foram trazidos ao Brasil, a partir do século XVI e que conquistaram hegemonia.

O pertencimento à determinada “família de santo”, e até ser “filho” de determinado “santo”, sugere determinado “status” não só para a comunidade religiosa, mas também para pessoas que interagem com esta de alguma forma: pesquisadores, pessoas que procuram os “serviços” dos terreiros etc. Por sinal, presenciei nas festas a empolgação das pessoas com determinados santos e, no dia

a dia, um certo “tratamento especial” às pessoas de determinadas *jinkisi*, como Lembá. Parece que a pessoa acaba se confundido com a divindade e/ou vice-versa. Essa organização familiar foi trazida pelo negro africano, era constitutiva de identidades e ditava o “grau social” do indivíduo, como assinala Albuquerque:

Quando, no século XV, os europeus desembarcaram na África eles se deram conta de que estavam diante de modos de vida bem distintos dos seus. Entre os africanos a organização social e econômica girava em torno de vínculos de parentesco em famílias extensas, da coabitação de vários povos num mesmo território, da exploração tributária de um povo por outro. A vinculação por parentesco a um grupo era uma das mais recorrentes formas de se definir a identidade de alguém. Isto quer dizer que o lugar social das pessoas era dado pelo seu grau de parentesco em relação ao patriarca ou à matriarca da linhagem familiar. Nessas sociedades a coesão dependia, em grande parte, da preservação da memória dos antepassados, da reverência e privilégios reservados aos mais velhos e da partilha da mesma fé religiosa. (ALBUQUERQUE, 2006, p.13)

O nome dado pelo *nkisi* ao seu “filho (a)” é de uso dentro da comunidade religiosa, mas notei que, em alguns momentos, as pessoas utilizam esses nomes fora dessa comunidade, mesmo em contextos considerados adversos a essa religiosidade. Eu ouvi, pela primeira vez, uma *dijina* durante o telefonema de uma pessoa que estava próxima a mim e que não estava entre pessoas da religião, mas que cumprimentou quem atendeu ao telefonema por um nome, que, no primeiro momento, achei estranho; depois, achei diferente e, então, achei curioso. Com o passar do tempo e com a convivência no Nzó Maiala, entendi que o estranhamento e a curiosidade causados pelo pronunciamento da *dijina* às pessoas externas seriam uma espécie de exclusão do povo de santo aos demais membros da sociedade; na verdade, seria uma espécie de retorno à exclusão sofrida por muito tempo e, de certa forma, até hoje, pelos adeptos das religiões de matriz africana.

4.2. A (NÃO) EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE

Um dos aspectos mais polêmicos no contexto das religiões de matriz africana é a intolerância religiosa sofrida de diversos setores e de diversos membros da sociedade. Desde os estudos de Nina Rodrigues, considerado o precursor na Bahia dos estudos afro-brasileiros, relata-se a perseguição sofrida pelos candomblecistas, umbandistas etc.

Durante minha observação no Nzó Maiala, perguntei a diversos membros se assumiam sua religiosidade e a maioria ficava na defensiva argumentando que “ninguém precisa saber de minha vida”, “eu respeito a religião dos outros, por isso não exponho a minha”, “as pessoas não entendem, por isso não conto”, “quando me perguntam eu digo que sou espírita”, entre outras respostas que expõem uma postura de resignação diante do desrespeito sofrido pelos cultos afro-brasileiros.

Ao serem questionados sobre a sua liberdade religiosa, os membros entrevistados foram quase unânimes em responder que não a tinham, apenas a *Mameto de Nkisi* repondeu que tinha. Observe a fala do Membro III, há onze anos na religião, sobre a sua liberdade religiosa:

A maioria das vezes. Apesar que tem lugar que você chega que você não pode expor muito, que tem pessoas preconceituosas, aí fica um pouco difícil. Como você tem que respeitar: que religião cada um tem a sua...então tem lugares que você pode e tem lugares que você...eu prefiro não expressar.

Ouvi, por diversas vezes, o *Tata Ndenge* da Casa dizer aos filhos que se queixaram de perseguição religiosa: “não respondam à provocação, entregue a Zambi, você sabe o que você é e o que você tem. Isso ninguém tira de você”. Então, percebi que é um tipo de “resistência pacífica”: seja superior a isso, tenha consciência de seu eu e despreze o que nada lhe acrescenta, porque sua paz espiritual não pode ser abalada. Já vi pessoas entrarem em transe após serem acometidas de ira ou quaisquer outros sentimentos intensos, principalmente se tiverem pouco tempo de iniciadas, período em que a presença do “pai” ou “mãe” de cabeça é muito forte e constante e o *muzenza* está mais sensível a essa presença. Acredita-se que o *nkisi* toma a frente da situação para proteger ou defender seu(sua) filho(a), por isso, algumas vezes, os “filhos de santo” são orientados a não responderem a provocações e desrespeitos religiosos.

Ainda na fala do Membro III, especificamente no trecho em que ele diz: “então tem lugares que você pode e tem lugares que você... eu prefiro não expressar”, destaquei três aspectos que julguei importantes: o verbo poder, a mudança de “você indeterminado” para a primeira pessoa e a pausa antes dessa mudança de pessoa. Essa relação de poder presente no discurso religioso de um adepto do Candomblé pode estar afirmando a colocação de Bordieu (2007) de que, tanto para Marx como para Weber, a religião cumpre uma função de conservadora da ordem social,

contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a legitimação do poder dos dominantes e para a “domesticação” dos dominados.

Por ser uma religião criada pelos negros africanos, aqui no Brasil, é, até hoje considerada religião de negro. Se essa consideração estiver relacionada à origem é aceitável, porque não se pode ser mais associada à cor que vemos no “Barracão”, pois percebemos certo “branqueamento” no Candomblé atualmente.

Essa postura de não se expor religiosamente é uma atitude defensiva às tantas imposições sociais: raça superior, religião oficial, comportamento padrão, estética padrão. Entre um emaranhado de valores e de juízos de valores, estão os Candomblecistas do Nzó Maiala. Lwdimila Pacheco (2009), em seu trabalho de pesquisa sobre a pertença religiosa para afirmação da negritude, discorreu sobre o Candomblé no Brasil:

A história do Brasil e do povo brasileiro está ancorada pelo estigma da escravidão e pela perseguição, mesmo após a abolição da escravatura, das manifestações de origem afro-brasileira, principalmente a religião. Levando em consideração as perseguições sofridas, direta e indiretamente, pelo Candomblé – primeira religião afro-brasileira institucionalizada, de onde se originaram a maioria das manifestações folclóricas mais populares – e a sua função de representatividade da população negra, caracterizamo-lo como religião de resistência não só por ter sido criado no contexto da escravidão e da proibição de junções comunitárias de cativos para qualquer finalidade religiosa, mas por ter sobrevivido ao sincretismo e ao tempo, possuindo ainda a força de retratar a história brasileira com sua herança africana. (PACHECO, 2009, p.1)

O Membro III tornou sua fala impessoal, e até mesmo geral, ao dizer que há lugares em que se pode expressar a religiosidade (utilizando o pronome você), mas não foi impessoal, ao afirmar que há lugares que não se pode expressar a religião de matriz africana. Nesse momento de sua fala, ele deu uma pausa, olhou-me e disse: “eu prefiro não expressar”, denotando que era uma postura particular, pois, conforme mencionei anteriormente, os mais velhos da casa pregam uma atitude pacífica de “falsa indiferença” à intolerância religiosa. O seu silêncio pode ser entendido como uma reflexão sobre a luta atual contra a intolerância religiosa, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras. O interdiscurso foi da não aceitação à intolerância por diversos adeptos dos cultos africanos. Mas, talvez, o precário acesso à informação formal tenha-o mantido num “lugar” cômodo para a ordem imposta. O interdiscurso da inferioridade da raça negra e de seu legado cultural está incutido, ainda, em muitos negros candomblecistas, os quais reproduzem essa estatização do poder vigente sem questionamento.

Esse sentimento de inferioridade e essa “inferiorização” começaram com o início da colonização na África. Segundo Américo Kwononoca, em seu artigo *As religiões em Angola* (2008 p.1),

A introdução da doutrina cristã no que é o actual espaço que se chama Angola, teve início com a «evangelização sistemática a partir de 1490, quando os missionários católicos chegaram às "novas terras" e baptizaram sucessivamente o governador do Soyo, em Abril de 1491 e Nzinga Nkhuvu, rei do Congo, em Maio desse mesmo ano». 1 A implantação da Igreja Católica nas áreas do Congo do Ndongo e Matamba estendeu-se ao extremo leste, nordeste e sudeste até ao século XX. A igreja cristã terá iniciado a sua actividade em Angola na década de 1850, com maior incidência na parte norte e centro.

Ou seja, os negros de Angola começaram a ser catequizados ainda na África e convertidos à religião do dominador, que considerava o culto religioso fetichismo tribal. Muitos dos povos escravizados já eram trazidos ao Brasil falando a língua do dominador e rezando para seus “santos”.

O próprio Membro III, após ser perguntado sobre o que achava dessa limitação em expor sua religiosidade, revelou certa indignação e insatisfação:

Eu acho que no século XXI não deveria existir mais isso. Pois já está assim um mundo muito avançado, tudo muito liberado e as pessoas ainda têm o pensamento tacanho de achar que o Candomblé é feitiço, que só faz coisa pro mal. Eu acho que é coisa ultrapassadíssima.

Também é perceptível, na fala do Membro III, a questão da inferiorização das religiões trazidas pelos negros africanos e reinventadas no Brasil, no trecho a seguir: “tudo muito liberado”. Qual é o sentido de “liberado” nesse contexto? “Liberado”, falado de dentro de um Terreiro de Candomblé, tem o sentido de permitido, o lugar de fala é local de resistência negra para manutenção da sua ancestralidade através de culto religioso, que, mesmo após abolição da escravatura, continuou sendo desrespeitado a ponto de ter que se pedir autorização a órgãos específicos para que houvesse manifestação de fé através do toque dos atabaques nos templos, nas festas dedicadas às divindades.

É essa liberação, que, por muito tempo, os candomblecistas aguardavam para expressar sua religiosidade, que está implícita no discurso do Membro III. Mesmo quem não passou por esses momentos tão explícitos de intolerância religiosa acaba “vivenciando” isso através da memória dos mais velhos, conforme relato do Membro I (*Tata Ndenge da Casa e Ogã num terreiro de Queto*):

Não. A religião não pode ser praticada livremente porque nos anos 50, anos 60 era punido. Não tinha liberdade. Não tinha mais aquela perseguição grande, mas você tinha que dar satisfação ao departamento de diversões públicas do país. Era, tinha que dar para praticar o ato religioso; necessitava disso.

Esse Tata me disse que guardava algumas autorizações para “bater o Candomblé”, mas, como recentemente o Terreiro entrou em reforma, não consegui em tempo hábil o material para expor em minha pesquisa. De qualquer forma, relatos como esse me parece de um tempo tão distante, porém, quando eles são contados e comparados com a atualidade, percebo que poucas coisas mudaram. Comparei as notícias abaixo, de um jornal virtual de Pernambuco, publicada em 21 de Janeiro de 2013, com notícias de jornais baianos de 1896 e 1902:

Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa é celebrado no Rio com eventos na Cinelândia

Agência Brasil

Publicação: 21/01/2013 14:20 Atualização: 21/01/2013 16:00

Representantes de várias religiões reúnem-se durante todo o dia de hoje (21), Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, na Cinelândia, centro do Rio, para defender a convivência entre as diferentes religiões e cobrar políticas públicas das autoridades competentes.

(...)

A fundadora da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), que organizou o evento, Fátima Dama, pediu o apoio da Justiça e da mídia para que alguns programas de comunicação e entidades públicas parem de agredir algumas religiões como a umbanda, da qual ela faz parte. “Sofremos muito preconceito. Somos achincalhados em programas de televisão. Somos impedidos de dar apoio espiritual em alguns lugares, como presídios e hospitais”, lamentou Fátima.

(...)

O Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa foi instituído em 2007 pela Lei Federal 11.635, em homenagem a Gildásia dos Santos e Santos, a Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, de Salvador. A religiosa do Candomblé enfartou após ver seu rosto estampado na primeira página da Folha Universal, jornal evangélico, com a manchete Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes.

Fonte: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/brasil/2013/01/21/interna_brasil,419026/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-e-celebrado-no-rio-com-eventos-na-cinelandia.shtml

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, de 6 de outubro de 1896:

Candomblé. — O Sr. Dr. secretário da polícia e segurança pública, por ofício que dirigiu ao Dr. 1º comissário Falcão, recomendou-lhe que faça cessar um Candomblé, que há dias está funcionando no lugar denominado Gantois, e contra o qual tem havido queixas.

Fonte: RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil, Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais 2010, p. 265

CORREIO DA TARDE, de 18 de novembro de 1902:

Fetichismo. – Deveras depoente do grau do nosso adiantamento intelectual é a condescendência criminosa, para a prática constante e diária de Candomblés, no seio desta capital e em suas circunvizinhanças, onde se multiplicam esses antros de fanatismo e perdição. Nas imediações do Dique, distrito de Brotas, funcionam muitos terreiros, dia e noite, com o atrevimento que concede a garantia ou o descuido dos policiais. De ordinário, tais centros atraem pessoas de reprovável comportamento, o que origina conflitos e toda a sorte de fatos atentatórios da moral. Não fosse o Candomblé da Cabocla ao Porto dos saveiros, e não se teria dado a morte da infeliz praça do 5º de infantaria, segundo noticiamos. Fica assim notificado nosso protesto.

Fonte: RODRIGUES, Nina. Os Africanos no Brasil, Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais 2010, p. 265

Sermos resguardados por uma Constituição Federal (BRASIL, 1988), que nos assegura a liberdade religiosa, representa um avanço na nossa legislação nacional, pois todas as pessoas devem ser tratadas igualmente pela lei:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias [...].(BRASIL, 1988)

Esse tipo de postura legal tornou-se um alicerce para as comunidades religiosas de matriz africana, para que pudessem entender que fazem parte da nação e da sociedade brasileira e, mesmo que não sejam aceitas, devem ser respeitadas, pois o desrespeito a quaisquer religiões tornou-se inconstitucional.

A fala da *Mameto de Nkisi* (Membro VI) denota essa evolução legal para os cultos de matriz africana:

Sempre pude praticar livremente. Já peguei numa época mais avançada aonde não existia mais os policiais para poder tirar uma carta de licença, aonde já não tinha tanta restrição. Hoje o Candomblé já de uma forma mais avançada onde somos cadastrados. Já temos uma grande participação junto às prefeituras, junto a órgãos públicos. Pois, então, já tá de uma forma bem melhor.

Esse membro trata sobre a liberdade de praticar o Candomblé sem pedir liberação policial e demonstra que há um avanço nas conquistas religiosas no Brasil e na Bahia. De fato, as religiões de matriz africana estão mais bem organizadas e fundamentadas. Na Bahia, temos a Federação Baiana do Culto Afro-brasileiro (FENACAB), fundada em 1946, por Justiniano Emiliano de Souza, mas só começou a desenvolver suas atividades plenamente em 1974: “houve uma recessão por conta de perseguições policiais, retomando à ativa apenas em 1974”.

Hoje, a FENACAB é uma entidade de utilidade pública Municipal e estadual, registrada no conselho nacional de assistência social. Ela congrega as casas de culto a nível nacional e baianas de acarajé regidas pela constituição estadual de 1989, art. 275, que oficializa a Bahia como primeiro estado a conhecer o Candomblé como religião. (PORTAL FENACAB BRASIL)

A FENACAB é responsável pela certificação de Terreiros e Centros por meio do Alvará de funcionamento religioso. Essa instituição é responsável pela legalização das casas de cultos afro-brasileiros, retirando-as “da clandestinidade e guardando todos os registros da vida religiosa, tanto do titular quanto de seus filhos religiosos” (PORTAL FENACAB BRASIL). Esses registros são importantes ao menos para fins histórico-documentais.

Voltando à fala da *Mameto*, qual interdiscurso presente no discurso de que agora tem liberdade religiosa porque não precisa de autorização policial para isso? Retomo a memória dos velhos comentada no segundo capítulo: essa é a nossa fonte de conhecimento dentro do Nzó Maiala e dentro da maioria, se não de todos, dos templos de cultos afro-brasileiros. A avó do Membro VI foi a *Mameto* original da Casa, ela vivenciou essas perseguições e passou aos seus filhos e netos (biológicos e espirituais) todas essas “memórias”. O Membro VI sempre ouviu dos seus mais velhos e dos mais velhos de outras casas que as coisas agora estão melhores, porque, no momento atual, se pode “bater” o Candomblé, mesmo diante da perseguição religiosa imprimida pelos pentecostais e neo-pentecostais. Para Bourdieu (1999, p. 44):

[...] a aparição de uma ideologia religiosa tem por efeitos relegar os antigos mitos ao estado de magia ou feitiçaria. Como observa Weber, é a supressão

de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico, em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem no curso do tempo à oposição entre religião e a magia.

Essa retomada constante de um passado que se torna vivo a todo instante, quando se pensa a respeito da situação das religiões de matriz africana num contexto de escravidão ou pós-escravidão, fez com que se perdesse a noção de tempo real e de contexto atual, por muitos adeptos dessas religiões, criando, de certa forma, um conformismo pela minimização da violência e do desrespeito dirigidos a eles, pois, se agora está melhor que antes, não se deve reclamar, deve-se aceitar.

Porém, analisando-se o contexto da fala do Membro VI, que é *Mameto* de *Nkisi*, uma sacerdotisa de uma religião que tem a prática de prestar “serviços” religiosos a pessoas comuns da sociedade e, para isso, cobram-se valores diversos, depende do “serviço” que foi feito, preciso explicar o porquê da cobrança pelos serviços nos Terreiros de Candomblé. Conforme já foi falado, *Pambu Njila* ou *Bombogira* (*Exu*, *Legba*, depende da Nação) é o mensageiro entre os seres humanos e as divindades elevadas, por isso “ele” tem a política de troca e os “trabalhos, as consultas, as limpezas” feitos no Barracão são “trazidos e levados” por essa divindade. É claro que há casos em que se faz a caridade, mas, na maioria das vezes, tem que se pagar pelo serviço para a manutenção da casa e a sobrevivência dos sacerdotes que se dedicam exclusivamente a essa função. Sendo assim, o Membro VI não trabalha fora do Terreiro, devido à grande quantidade de atribuições no Nzó Maiala, que vão de janeiro a setembro e, ainda em novembro, há as sessões para os mortos, que acontecem todas as segundas-feiras do mês. Essa sacerdotisa convive, na maior parte do tempo, em contato com a sua comunidade religiosa e ainda tem que cumprir algumas formalidades em outras comunidades de Candomblé – existe uma troca de favores entre os sacerdotes do Candomblé, porque, como estão no degrau mais alto da hierarquia, suas obrigações espirituais não podem ser feitas por membros que não estejam no mesmo nível hierárquico - entre outras obrigações sociais.

O contato mínimo com o “mundo exterior” talvez tenha contribuído para o sentimento de liberdade religiosa da *Mameto*. Segundo o marxismo,

A consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais. Os signos são o alimento da consciência individual, a matéria de seu desenvolvimento, e ela reflete sua lógica e suas leis. A lógica da consciência é a lógica da comunicação ideológica, da interação semiótica de um grupo social. (BAKHTIN, 2006, p.34).

As relações sociais da *Mameto* estão praticamente restritas à sua comunidade religiosa, por isso sua consciência de liberdade religiosa está baseada em sua interação com seu grupo religioso, ou pode ser justificada por “certo” isolamento social em que se encontra. A falta de contato com a sociedade externa não permite a esse membro o contato com a ideologia de outros grupos, avessos ao Candomblé. Mas, esse foi um posicionamento atípico no Nzó Maiala.

Em quase todos os discursos, a não-expressividade religiosa se deveu à postura “do outro”, pois a não aceitação histórica do legado negro-africano no Brasil ainda está intrínseca no nosso comportamento e no nosso discurso, às vezes, com os negros, candomblecistas, umbandistas etc., resignando-se e, às vezes, com os demais membros da sociedade, discriminando nossas práticas religiosas.

4.3. A LINGUAGEM ORAL E A SOBREVIVÊNCIA DE RESQUÍCIOS DE LÍNGUAS AFRO-BANTAS

Para introduzir as questões que serão abordadas nesta seção, apresento, a seguir, a citação de Prandi:

Esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração, por meio da oralidade, é ele que dá o sentido geral da vida para todos e fornece a identidade grupal e os valores e normas essenciais para a ação naquela sociedade, confundindo-se plenamente com a religião.

[...] A religião é a ritualização dessa memória, desse tempo cíclico, ou seja, a representação no presente, [...] desse passado que garante a identidade do grupo – quem somos, de onde viemos, para onde vamos? (PRANDI, 2001,p.49)

Uma das maiores características das religiões de matriz africana é a manutenção da tradição oral em todas as formas de comunicação dentro das Casas. O

Nzó Maiala não foge à regra. Ao serem questionados sobre a forma de transmissão do conhecimento, todos responderam que através da oralidade.

O Membro I é o que tem mais tempo no Candomblé e sua resposta foi a seguinte:

“Verbal”. O conhecimento é passado de boca a boca, o conhecimento é passado assim. Ele na verdade é dito, repetitivo sem mudar uma vírgula do texto. Ele é repetido na integridade. Toda vez que repete, repete da mesma forma sem suprimir nenhuma palavra.

Esse membro utilizou-se de metáforas e explicações para o termo oral ou oralidade: “boca a boca; dito; repetido”. Por ser um dos membros mais velhos “no santo” e por ser filho biológico da *Mameto* que fundou o Terreiro, ele é uma espécie de mestre da *Mameto* atual (sobrinha dele) e participa diretamente de todos os rituais mais importantes da Casa. Após o falecimento de sua mãe, em 2000, esse adepto me disse que pretendiam encerrar as atividades religiosas e continuariam apenas fazendo obrigações internas para os “santos” que já estavam assentados lá. Mas, ao consultar os búzios, ele descobriu que haveria uma sucessora de sua mãe e que a Casa deveria continuar aberta. Ele foi o responsável pela preparação de sua sobrinha para o cargo sacerdotal e, até hoje, passa conhecimentos para ela e os demais membros da comunidade. É comum rodas de conversas ao seu redor, curiosamente na cozinha. Nesse contexto, é perceptível, em suas palavras, a ênfase na transmissão de um conhecimento que ele recebeu de seus mais velhos e hoje transmite aos mais novos através da fala e da repetição.

Márcio D’Oliveira Campos, em um diálogo com Paulo Freire, comentou sua observação numa comunidade tribal (indígena), a qual se insere perfeitamente no contexto desta análise:

A inexistência de escrita não impediu que esses grupos humanos - para consignarem sua leitura do mundo, para exprimirem seu contato íntimo com seu meio e com o universo - criassem outros instrumentos de transcrição e transmissão do saber, como os adornos, os ritos, os mitos e uma prática intensa da oralidade. O estreito intercâmbio com o meio ambiente suscita uma primeira leitura, original, que precede - e aliás, permite - a criação de signos e símbolos. A "releitura do mundo" associa-se, portanto a um conjunto significante, anterior ao simbolismo do próprio alfabeto. (CAMPOS; FREIRE, 1991, p. 2)

O Candomblé é uma religião com extensa quantidade de rituais, repletos de ritos, que preenchem o cotidiano de uma comunidade religiosa. São desde os rituais

básicos diários aos semanais, mensais e anuais. São repetitivos porque um terreiro sempre está iniciando pessoas, dando de “comer” aos santos e às “cabeças” dos filhos, reverenciando as divindades e atendendo à comunidade externa. No Nzó Maiala, todos os dias, há alguém para reverenciar seu *Nkisi*: as pessoas vão, pelo menos, na primeira e na última semana do mês – no dia consagrado a seu santo - saudar sua divindade com reverência na porta do *Bakisi*. São inúmeros ritos que não haveria como mencionar todos.

Chai (2000, p. 382) define os ritos como uma cerimônia em que determinados gestos, palavras, objetos, pessoas e emoções “adquirem o poder misterioso de presentificar o laço entre os humanos e a divindade”. A estudiosa ainda explica que um ritual só será eficaz se o rito for repetido minuciosamente e com perfeição, assim como foi realizado na primeira vez, porque foi, nesse momento, que “os deuses orientaram gestos e palavras dos humanos”. Concluindo a sua explanação sobre ritos, Chai (2000, p. 382) os resume como a “rememoração perene do que aconteceu numa primeira vez e que volta a acontecer, graças ao ritual” que aproxima o passado e o presente.

Acredito que, durante toda a sua vida convivendo com ritos de sua religião, o Membro I assimilou a repetição como forma de “fidelidade” aos deuses africanos. Inclusive, em sua fala, há o termo “integridade” ligado à palavra “repetido”.

O que me chamou a atenção na fala do Membro I foi a utilização da palavra “verbal” em substituição à palavra “oral”. A “palavra” é o símbolo de poder em muitas religiões, por exemplo, no cristianismo a Bíblia Sagrada traz a criação do mundo através da palavra de Deus, o qual foi denominado, no livro de Jó, “o Verbo”. O Verbo é a voz, é o poder, é a palavra. Por se tratar de uma religião baseada na oralidade, quem tem mais tempo de santo, mesmo que tenha menor idade cronológica, tem o respeito dos demais, pois é detentor do “segredo” do sagrado. Previtalli (2006, p. 57) descreve muito bem essa questão no seu trabalho *Candomblé: Agora é Angola*:

Os mais velhos, embora possam permanecer em pé, devem curvar-se reverenciando o inquite ou o que tem mais tempo de iniciado, pois se acredita que senioridade, devido à tradição oral, significa sabedoria e, conseqüentemente, poder.

Percebemos a legitimidade da afirmação de Previtalli (2006) na fala do Membro II, com apenas 5 anos no Candomblé,: “O conhecimento é passado através dos bate-papos com o pai de santo, o zelador de santo, a mãe de santo, as pessoas mais velhas, mais antigas”.

Para se ter acesso aos rituais no Nzó Maiala, e acredito que na maioria das casas de Candomblé, devem-se observar diversos fatores, principalmente o tempo de iniciação na religião: se for *ndumbe*, participa de rituais mais superficiais, como rezas, preparação da casa para as festas, dança na roda para os santos (com vestimentas mais simples e sempre brancas) etc.; se iniciado com menos de um ano, tem acesso a mais conhecimento; após três anos, já são outros conhecimentos, e após os sete anos, acredita-se que a pessoa está preparada para os rituais mais profundos e íntimos.

Ao ser questionado se todos recebem o conhecimento igualmente, o Membro V (*Kambondo da Casa*) diz:

Oh, igualmente, sim. Mas presume uma hierarquia que deve ser respeitada e que é, na verdade, é utilizada como ferramenta para se chegar a esse aprendizado, né?! A gente também não pode dar determinado tipo de ensinamento, sem que fosse, sem que seja passado estágios para esse aprendizado; a gente não pode pular os passos. É como se tentasse levar alguém que tá na segunda série e colocasse ele pra que se fizesse uma faculdade ou uma pós-graduação, a depender desse ensinamento. Então, é uma coisa que deve ser respeitada, esse estágio, até mesmo para que não sejam mal interpretados esses ensinamentos, pra que não sejam... é...é...mal entendidos e postos em prática de uma forma errônea, vindo a ser deturpada a condição daquele ensinamento.

Ouvi, na fala do Membro V, “a voz” do Membro I, ou seja, “ a palavra é o fenômeno ideológico por excelência”. Então, a ideologia de acesso ao conhecimento pela senioridade – passada pelo *Tata* - está intrínseca no discurso do Membro V, como se fosse sua. Segundo Bakhtin (2006, p. 35), para o marxismo, “Existe uma parte muito importante da comunicação ideológica que não pode ser vinculada a uma esfera ideológica particular: trata-se da *comunicação na vida cotidiana*. Esse tipo de comunicação é extraordinariamente rica e importante.” O mesmo autor destaca que "cedo ou tarde, o que foi ouvido e compreendido de modo ativo encontrará um eco no discurso ou no comportamento subsequente do ouvinte" (BAKHTIN, 1997, 290-291 *apud* RESENDE; RAMALHO, 2006, p. 18).

E é no cotidiano que se aprende no Nzó Maiala, afirma a *Mameto* (Membro VI), após ser perguntada como as coisas são ensinadas dentro da comunidade: “Se

ensina dentro do próprio terreiro [...] Praticando no dia a dia e colocando eles (os filhos) para praticarem da forma correta”.

Além de tempo dentro da Casa, ainda existe o critério da designação divina: nem todos os membros estão designados para o conhecimento mais profundo, até os que já têm muito tempo na religião. Esse acesso ao conhecimento é determinado pelos sacerdotes.

Se, para os membros do Terreiro, é necessária toda essa preparação e tempo para se ter acesso a determinados conhecimentos, isso quer dizer que a comunidade externa não tem acesso a eles tão facilmente. Daí a pergunta, que será respondida pelos próprios membros do Nzó Maiala: como temos tantos antropólogos, etnólogos, historiadores etc. escrevendo acerca do Candomblé?

Acredito que não seria justo não colocar ao menos um trecho de cada resposta à seguinte questão: Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos? Por quê?

Membro I: *Não, os livros ajudam, os escritos também ajudam, claro que ajuda!... Mas você não pode transcrever a essência para o livro. Essência no livro não se consegue passar. Passar essência, passar momento isso ninguém não vai conseguir passar...O livro ajuda, e muito, os escritos ajudam, melhora bastante. Você tem...hoje vocês têm...temos ngorosis, temos cânticos, temos muita coisa assim que ajuda e muito. Agora essência, essência de uma obrigação, essência de uma feitura, essência de um sentimento, de um dom não se passa por livro. As pessoas já nascem com essa designação e determinação.*

Membro II: *Eles não fala claramente do que se trata, eles escondem muitas coisas, porque, até porque têm pessoas que têm curiosidade de saber, mas que não têm condições de entender aquilo, o que tá escrito. E tem coisas que não podem ser revelada através de um livro, até porque são coisas que diz respeito aos próprios orixás e são segredos.*

Membro III: *Eu, eu particularmente acho que não. Eu não leio essas coisas, porque a maioria das coisas que eles escrevem são coisas que eles escutaram, não foi coisas que eles passaram para saber se é verdade ou não. [...] que a maioria das coisas que tem nos livros quando você vai ver tão todas erradas.*

Membro IV: *Concordo. Porque eu acho que é o estilo de deixar a cultura do Candomblé marcada para outras gerações.*

Membro V: *[...] é a essência e uma essência que não é passada apenas na observância; é uma essência que é só quem pratica; é uma essência só de quem tá dentro. É uma essência de quem se pertence àquilo ali, né?! Então, fica algo muitas vezes escrito de uma forma rasa, de uma forma não apropriada, de uma forma, né?!, talvez, alguém do que realmente é, do que na verdade é.[...]*

Membro VI: *Não, porque o livro... normalmente são teses de alguém que também idealiza, de alguém que conhece através de pesquisa e o nosso conhecimento é o dia a dia perante ao orixá e perante a uma hierarquia. Então, não aconselho por livros não [...]*

Com exceção do Membro IV, *muzenza*, 16 anos de idade, conluente do nível médio, os membros do Nzó Maiala entrevistados não concordaram que o conhecimento seja passado por meio de livros ou quaisquer outras formas escritas. Na verdade, o próprio Membro IV não deixou claro, porque, em sua fala, está presente a necessidade do registro escrito do Candomblé como forma de perpetuar a cultura afro-brasileira, ou seja, o registro para fins históricos.

Preciso dizer que essa foi a questão que mais me interessou, primeiramente, por curiosidade pessoal, depois, porque é uma questão que abarca profundamente minha hipótese de manutenção da oralidade no Nzó Maiala como símbolo de resistência.

Os conhecimentos religiosos mais íntimos e/ou profundos foram trazidos pelos candomblecistas do Nzó Maiala como: “essência”, “designação”, “determinação” (Membro I); “coisas que diz respeito aos próprios orixás”, “segredos” (Membro II); “essência” (Membro V); “dia a dia perante ao orixá e perante a uma hierarquia” (Membro VI). Lembro que ouvi, em algum filme, a frase: “O ar não se pega, mas se sente”. Isso me veio à tona quando ouvi os entrevistados discorrendo sobre a transmissão do conhecimento através da oralidade e do contato direto e constante com o Candomblé, porque, ao mesmo tempo em que me pareceram discursos inocentes, me soaram como provocação à ordem estabelecida.

“A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (BAKHTIN, 2006, p.96), conceito que me fez refletir sobre as diversas metáforas utilizadas por esse grupo: Qual é o sentido delas? O que está implícito nessas palavras? Para o dicionário Michaelis Online (1998-2007), essência é:

sf (lat essentia) **1** Natureza íntima das coisas; aquilo que faz que uma coisa seja o que é, ou que lhe dá a aparência dominante; aquilo que constitui a natureza de um objeto. **2** Existência no que ela tem de mais constitucional. **3** Significação especial. **4** Ideia principal. **5** Distintivo. [...] **9** *Filos* A natureza primeira das coisas que se opõe ao que nelas seja accidental. *E. eterna:* Deus. *E. humana:* a humanidade. *E. prima:* a origem, a causa principal.

Dentro de uma sociedade que valoriza a escrita em detrimento da fala, os membros do Nzó Maiala, de diversos níveis de escolaridade, não aceitam a

transmissão do conhecimento dentro da comunidade por meio escrito, por acreditarem que, na escrita, não se passa a essência da religião.

Voltando ao contexto da escravidão, tivemos milhares de pessoas sendo retiradas de sua “terra”, de sua família e submetidas à violência – no seu mais profundo significado – tendo negados os requisitos básicos para se sentir humano. Para Weber (PACHECO, 2009, p.1), a religião providencia algum “sentido à existência do sofrimento e algum meio para superá-lo ou transcendê-lo”. Ou seja, no Brasil, a religião seria uma forma de retorno à África, mas, como estava no íntimo dos africanos escravizados, os seus senhores não podiam tirar-lhes. Podiam até intervir na parte material, como os assentamentos das divindades, mas a “Natureza íntima das coisas; aquilo que faz que uma coisa seja o que é, ou que lhe dá a aparência dominante; aquilo que constitui a natureza de um objeto” estava intrínseco nessas pessoas a ponto de disseminar essa ideologia até os dias de hoje aos adeptos das religiões de matriz africana.

Outras definições utilizadas pelo grupo entrevistado – ainda sobre o conhecimento transmitido através da oralidade - foram: “coisas que diz respeito aos próprios orixás, segredos” (Membro II); “dia a dia perante ao orixá e perante a uma hierarquia” (Membro VI).

O Membro II divinizou o conhecimento para justificar a sua restrição de difusão, o tratando como “segredos” que são contados pelos “escolhidos” pelas divindades e pelos sacerdotes. Esse patamar sagrado em que está o conhecimento, que só pode ser difundido entre os pertencentes à religião, me inspira duas palavras de ordem: identidade e poder. Após séculos de escravidão, o negro africano conseguiu disseminar parte de sua cultura no Brasil e, mesmo “embaixo” de tantas chibatadas, não esqueceu sua herança africana. A oralidade é marca da identidade afro-brasileira e essa identificação com seu contexto histórico-cultural abala as relações de poder vigentes.

A própria *Mameto* (Membro VI) coloca que o conhecimento é o “dia a dia”. Ou seja, para ter acesso a tudo isso, tem que pertencer à religiosidade. Encontrei esse senso de pertencimento na fala do Membro V, estudante de pós-graduação, que defende a oralidade na sua comunidade religiosa: “É uma essência de quem se pertence àquilo ali, né?!” O contexto de seu discurso é antagônico: a comunidade acadêmica privilegia a escrita e ele convive em uma comunidade religiosa ágrafa. A

sua pertença religiosa fez com que superasse a ideologia de nossa sociedade de que as fontes de conhecimentos são escritas.

Em seu trabalho de pesquisa *Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica*, Silva (2004, p. 2) afirmou que, para Hall, a projeção que fazemos de “nós mesmos” nas identidades culturais, enquanto internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para atrelar nossa subjetividade aos lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. A constituição de uma identidade étnica nas comunidades afro-brasileiras se deve, acima de tudo, à tradição oral, responsável pela difusão dos “segredos seculares preservados pela memória coletiva” (SILVA, 2004, p. 3).

Dos seis membros entrevistados, cinco foram explicitamente contrários à ideia de utilização da escrita na comunidade religiosa. O Membro III “coisificou” os escritos sobre Candomblé: “Eu não leio essas coisas, porque a maioria das coisas que eles escrevem são coisas que eles escutaram, não foi coisas que eles passaram para saber se é verdade ou não”. Como a legitimidade do conhecimento está restrita à comunidade religiosa, a oralidade permitiu que o povo de santo detivesse o poder de “falar o que lhes fosse conveniente”. O Membro III ainda salienta: “Que a maioria das coisas que tem nos livros quando você vai ver tão todas erradas”. As fontes do conhecimento oral são os mais velhos e se os livros estão errados é porque os detentores da sabedoria resistiram à divulgação de sua história, de sua memória na forma escrita.

Segundo Botão, Lépine (2007, no prelo, *apud* BOTÃO, 2007, p.76), preocupa-se com a relação entre oralidade e escrita no Candomblé, pois, para a autora, a escrita faz com que desenvolvamos “[...] novos hábitos e quadros mentais que inevitavelmente acabam modificando sua interpretação da teologia do Candomblé”.

Conforme os membros do Nzó Maiala, ainda são utilizadas línguas africanas em seu cotidiano, sendo quimbundo e quicongo as principais:

Membro I: *Continua. Os cânticos, as rezas são basicamente em Língua africana. Sendo que no terreiro de Angola o que aconteceu muito foi... foi obrigado a aporuguesar algumas palavras para que as pessoas pudessem saber do que estava se tratando na íntegra. Daí foi necessário aporuguesar. É tanto que existem muitas cantigas com o idioma misturado: português e africano.*

Membro VI: *Sim. Muitas vezes [...] uma “alubasa” que é uma cebola, um “iódó” que é um sal e muitas outras palavras que são utilizadas no dia a dia pra que não perca também essa tradição do banto que somos nós da religião “angoleira”.*

Todos os membros citaram que utilizam termos africanos para nomear coisas, principalmente relacionadas à comida. Como já falei anteriormente, a comida tem uma grande representatividade no Candomblé, até as divindades “comem”. Quando estão relacionadas a rituais sagrados, algumas coisas têm que ser ditas em língua africana para reverenciar os ancestrais.

Figura 26 - Caruru de Cosme e Damião em Biritinga – BA



Fonte: Acervo particular (2012)

A fala do Membro I está carregada de ideologia de resistência, pois um dos fatores que o dominador impõe aos seus dominados é a língua. Ao virem para o Brasil, os negros africanos tiveram que falar a língua do dominador, mas estavam todos misturados e suas línguas de origem não facilitavam a comunicação, por isso utilizaram a língua imposta, o português, para manter viva suas memórias e trocarem entre si as experiências e conhecimentos religiosos. Dessa forma, não encontraremos uma nação de Candomblé “pura”, visto que esse sincretismo começou na África e veio para o Brasil.

O Membro VI reforça a manutenção da cultura afro-banta por meio da utilização do resquício de língua africana utilizada no cotidiano religioso. A *Mameto* ainda fala que “a tradição banto somos nós, angoleiros”. Esse membro utilizou a primeira

pessoa do plural para especificar que reconhecem sua história e suas origens e que a existência dessa cultura se deve, também, à divulgação dessa comunidade. Ao utilizar o verbo ser, atribui à Nação Angola a identidade banta. Pacheco discorreu sobre a questão da pertença à religiosidade afro-brasileira como símbolo de resistência negra e salientou que:

A formação de uma comunidade religiosa afro-brasileira foi um dos fatos que demonstram essa (re) construção cultural à partir do referencial africano com o intuito de resistência ao sistema escravista opressor, mas principalmente, como forma de suportar o infortúnio da condição de escravo, sendo a religião uma alternativa para suportar o cativeiro. (PACHECO,)

4.4 AS PECULIARIDADES DO CANDOMBLÉ BANTO

Ao chegarem ao Brasil, os bantos encontram os indígenas e assimilaram o culto aos caboclos, que são considerados espíritos da terra (Brasil), por isso “merecem respeito e reverência”. Já na África, tiveram contato com o cristianismo e, também aqui no Brasil, assimilaram o Espiritismo. Alguns dizem que o Candomblé Banto foi o “inspirador” da Umbanda.

Figura 27 - Mesa arrumada em reverência aos Caboclos (espíritos indígenas) -
Acima, imagem de São Jorge representando Mutakalambô.



Fonte: Acervo particular (2011)

Figura 27 - Mesa externa arrumada em reverência aos Caboclos



Fonte: Acervo particular (2011)

A Mameto de Nkisi (Membro VI) é enfática ao falar da assimilação da cultura indígena pelos bantos:

Olha só, nós angoleiros somos tradicionais na parte do Caboclo como também na parte da cura, aonde a nação Queto ela não cultiva a linha do Caboclo, né?! E também não cultiva a parte da cura, isso aí já é uma parte indígena que nós colhemos e trabalhamos em cima disso [...] Então, isso é parte do Angola, isso foi feito no Angola, isso é criado no Angola. Não quer dizer que outras nações não possam fazer, mas elas não podem fazer isso tão explícito porque isso faz parte do Angola [...] já é uma coisa da raiz, já é uma coisa da nação, que pertence à nação.

Ela menciona que é “uma coisa da raiz”, atribuindo essa assimilação à origem do Candomblé Banto no Brasil, a qual foi discriminada por permitir a inclusão de outras culturas na religião de matriz africana. Devo dizer que as coisas não se misturam no Barracão. Os caboclos são cultuados separadamente dos *jinkisi*, assim como as sessões de “mesa branca” são alheias aos *jinkisi*. Os espíritos de luz, os caboclos, os pretos velhos, as pretas velhas, os avós africanos são entidades que são tratadas alheias ao culto dos *jinkisi*; ao contrário dos santos católicos, que diretamente ligados ao culto das divindades africanas, estando presentes em rezas, cânticos e representações dos *jinkisi*, como se fossem os mesmos. Exemplificarei com um “ponto” de Kaitumbá:

“*Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora Piedade*
Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora!
Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora do Rosário
Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora!
Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora Conceição
Mameto Kaitumbá, Nossa Senhora!
 Ô que dia é hoje?
 Dia de Nossa Senhora!”

Talvez para reverenciar *Kaitumbá*, a mãe maior dentro do Candomblé Banto, os escravos utilizaram as “Nossas Senhoras”, que representam a Mãe de Jesus, o filho de Deus. O nome *Kaitumbá* destaca-se no ponto, é a inspiração para quem o criou, mas a resposta da pergunta (no ponto): Ô que dia é hoje? Não era o dia de *Mameto Kaitumbá*, mas de Nossa Senhora. Se analisarmos esse ponto sob o contexto da escravidão, ou pós-escravidão, ambos de perseguição religiosa contra os candomblecistas, umbandistas etc., pode estar implícito no significado de “Nossa Senhora” a *Mameto Kaitumbá*. “Disfarçada” de Nossa Senhora, *Mameto Kaitumbá* pode ser reverenciada. Há, ainda, a análise do nome Nossa Senhora: precedido de um pronome possessivo, o termo senhora pode significar nesse contexto: Mulher com autoridade sobre certas pessoas ou coisas; soberana, dominadora; dona de qualquer coisa, ou que tem domínio sobre essa coisa; proprietária, possuidora. (MICHAELIS ONLINE). Então, a soberana dos bantos seria *Mameto Kaitumbá* e, no dia dedicado a ela, reverenciaram-se as outras soberanas, por serem mães.

Uma das particularidades da Nação Angola, se não a maior, é a Língua utilizada nos rituais, nos cânticos, na nomeação de objetos e coisas do dia a dia. Bonvini (2008,p.51) tratou dessa língua e de sua utilização, inclusive abordou sobre outras línguas cultuais africanas:

Os candomblés, segundo suas subdivisões internas (nagô-queto, jeje, angola...), empregam diversas línguas: iorubá (majoritária), eve-fon (jeje), quimbundo-quicongo (angola) [...], que são consideradas como marcas identitárias e utilizadas da mesma maneira que os rituais, para distinguir as diferentes sortes de culto. No plano lingüístico, trata-se mais de formas pidginizadas, em razão da proveniência de seu fundo lexical e da ausência do funcionamento gramatical característico da língua epônima de referência. O acesso a elas é, na verdade, difícil pelo fato de serem reservadas, no mais das vezes, aos iniciados. Elas servem de suporte ao ritual: cânticos,

saudações, nomes-mensagens de iniciados. Destinam-se também à comunicação no interior da comunidade cultural.

Conforme o Membro III, o uso das línguas africanas no Nzó Maiala se dá: “Geralmente, como no Angola usamos o banto, né?! [...] a comida mesmo, quando a gente vai almoçar [...] falamos: vamos kuidiar, o arroz é aribakã, o feijão é makutendê. [...] É assim que a gente costuma a conversar diariamente”. Sua fala confirma o que venho dizendo sobre a questão da comida para o Candomblé, tanto que todos os membros citaram a comida como elemento que mais nomeiam com termos em quimbundo ou quicongo.

A língua nesse contexto religioso reafirma a identidade dessa comunidade que, através dela, sabe “quem são e de onde vieram”. Tanto a tradição oral quanto o uso mínimo – na maioria das vezes, lexical – de línguas africanas fortalecem essa identidade étnica e cultural do povo de santo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, fiz uma breve análise do discurso de adeptos do Candomblé, membros do Nzó Maiala (Terreiro de Santa Luzia), com idades, escolaridade e tempo dentro da religião diversos, com o intuito de identificar ideologias envolvidas na manutenção da tradição oral nessa comunidade religiosa, que comprovassem minha hipótese de resistência cultural afro-brasileira numa sociedade que valoriza a escrita.

Percebi que a idade cronológica não foi um fator tão relevante na influência ideológica do grupo, o qual me pareceu, de certa forma, homogêneo, na maioria das questões aplicadas. No entanto, o lugar de fala foi algo consideravelmente

importante no discurso desses membros: espaço ideológico que resguarda a memória dos negros africanos escravizados e retirados de seu “berço” e que, mesmo depois de “libertados”, ainda sofreram muitas perseguições, principalmente em relação à sua religiosidade. Segundo Botão,

A idéia de pensar a identidade social como uma ideologia nos permite entender melhor não só as identidades étnicas, mas toda e qualquer identidade social (religiosa, política, cultural). A noção de identidade nos remete à idéia de que ela é uma construção, e como tal, se faz em função de objetivos, expectativas, anseios, que são partilhados pelo grupo. (BOTÃO, 2007, p.85)

E ainda atualmente, os membros do Nzó Maiala – e os demais membros das religiões de matriz africana - têm que lutar para manter seus ritos e rituais e reverenciar sua ancestralidade, o que foi percebido no discurso dos membros da Casa.

Resende e Ramalho (2006, p.16) assinalaram, em consonância com a tradição marxista (já citada anteriormente), que “cada nova classe que toma o lugar daquela que dominava antes dela é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis e universalmente válidos”. Durante a fala de alguns membros (Membro III e Membro IV), está presente o interdiscurso criticado na teoria marxista, o que está refletido no comportamento de alguns adeptos do Nzó Maiala. Pareceu-me que, para essas pessoas, a liberdade religiosa era direito de alguns. A religião de matriz africana não pode ser assumida para não constranger as pessoas que seguem os padrões religiosos de nossa sociedade e o Candomblé não está incluído nesses padrões.

É claro que o nível de escolaridade é fator importante na formação ideológica do indivíduo, tanto que percebemos diferenças explícitas entre os Membros III – com nível médio incompleto - e Membro V – pós-graduando –, que assumem o preconceito sofrido pelos adeptos do Candomblé, mas ambos discursam de forma diferente, pois, no discurso do Membro V, existe a consciência de que a ideologia também é utilizada para manter as relações de poder e a ordem estabelecida. Isso se deve à cobrança da comunidade acadêmica sobre a análise crítica da sociedade em que seus membros estão inseridos.

Mas o ideal de sagrado, de tradição, de respeito à ancestralidade e à hierarquia foi unânime. As diferenças trazidas pelos contextos sociais de cada membro foram reduzidas quando trazidas ao contexto religioso.

O interdiscurso do respeito aos mais velhos – no santo - está na fala de todos os membros, pois, por se tratar de uma religião de tradição oral, quem tem mais tempo em contato com os diversos conhecimentos transmitidos pela oralidade é quem pode retransmiti-los, por isso merecem respeito.

Para os candomblecistas os *jinkis/orixás/voduns* regem partes do corpo humano e órgãos do mesmo. Para cada órgão e/ou parte corporal, há uma divindade conectada. Por exemplo, acredita-se que *Kaitumbá* ou *Kayayá* ou *Yemanjá* (Nação Queto) é a “dona” da cabeça; *Kisimbi*, *Oxum* (Nação Queto) é a “dona” do útero, etc. Por isso, o detentor do conhecimento em torno do “santo” conhece todas as particularidades dele. A divindade está ligada a tal ponto ao seu “filho carnal” que, se acontecer algo “errado” durante qualquer ritual ou cerimônia para ela, as consequências podem ser apresentadas no corpo físico do “filho carnal”. Esse é o sentimento do povo de santo para com suas divindades: o de filiação (veja, a seguir, a figura que mostra os “filhos de santo” reverenciando seus *jinkis*).

Figura 28 - NzóMaiala / Festa de Lembá



Fonte: Acervo particular (2013)

Observei, nos não ditos do discurso dos membros, o contexto da escravidão negro-africana, que marca, até hoje, a cultura negra em nosso país, desde a música à religião. E se remontarmos a história, depois de escravizado, o negro foi “marginalizado”. A memória da escravidão continuou para os escravocratas, para os escravagistas e para os escravizados, memória que se tenta manipular até os dias atuais: ao omitir episódios de nossa história, ao omitir, num país miscigenado, a participação negra, ao omitir nossa cultura e ao reprimir esse legado.

Esse contexto de escravidão está implícito na resistência religiosa imprimida dentro do NzóMaiala – e nas demais Casas de matriz africana- com a não aceitação de valores sociais impostos pelo poder vigente. Até hoje, os bantos clamam a Gangazumba, o grande chefe do Quilombo dos Palmares, antecessor de Zumbi. “O movimento da História-Cultura é realizado pela luta das classes sociais para vencer formas de exploração econômica, opressão social, dominação política” (CHAUI, 2000, p. 373). A própria existência das religiões de matriz africana já é símbolo de resistência cultural. De acordo com Chauí (CHAUI, 2000, p. 378):

Finalmente, uma comunidade cria a **mesma** Cultura para todos os seus membros, mas numa sociedade isso não é possível, e as diferentes classes sociais produzem culturas diferentes e mesmo antagônicas. Por esse motivo é que as sociedades conhecem um fenômeno inexistente nas comunidades: a **ideologia**. Esta é resultado da imposição da cultura dos

dominantes à sociedade inteira, como se todas as classes e todos os grupos sociais pudessem e devessem ter a mesma Cultura, embora vivendo em condições sociais diferentes.

Em meio a essa tentativa de camuflar as diferenças sociais internas, estão as religiões afro-brasileiras, que destoam da ordem estabelecida pela classe dominante.

A paráfrase é uma constante no discurso dos membros do Nzó Maiala. Constata-se nesses discursos “o retorno aos mesmos espaços do dizer”, na fala desses membros sempre havia “algo que se mantinha”, como a ideologia que envolve a hierarquia no Candomblé.

Ao tratar da tradição oral, o grupo identificou a oralidade como legítima da religião de matriz africana e a escrita como transgressão dos princípios sagrados e “estéril de essência espiritual”. Contrariando alguns pensamentos e ideias sobre a manutenção da oralidade no Candomblé Banto se dever à falta de fontes escritas, Bonvini (2008, p. 53), pertinentemente, traz que:

[...] o *quimbundo*, na realidade, já veicular em Angola antes de ser trazido para o Brasil, exerce, entretanto, neste último, o papel integral de língua por, ao menos, duas razões: sua utilização na escrita num contexto religioso, já na própria Angola, sob a forma de catecismo, em 1642 (“*Gentio de Angola...*”), depois sua gramatização no Brasil por Pedro Dias (1697).

Então, o Quimbundo foi gramatizado no Brasil, ainda no século XVII, e utilizado pela Igreja, na África, para conversão dos negros ao cristianismo, mas não ouvimos sequer falar desses registros no Nzó Maiala. Na verdade, não me pareceu que agradasse a possibilidade de uma língua cultual escrita. No entanto, o que temos hoje de língua africana nesse Terreiro se resume a algumas rezas, aos cânticos aos *jinkisi*, a alguns itens lexicais relacionados ao culto e ao nome dado aos membros após sua iniciação. Por isso, o português tem que ser utilizado como língua de referência na comunidade, em sua modalidade oral. Para explicar essa utilização, Bonvini (2008, p.32) afirma que, com o trânsito de escravos africanos em “postos de espera” (o que os obrigaria a utilizar um crioulo africano de base portuguesa), antes de chegarem ao Brasil e aqui, por muito tempo, “a única opção linguística deixada aos escravos” foi uma “alternância de códigos”, pois se viam obrigados a optar “seja pelo emprego do português, seja pelo de uma língua africana [...] já empregada por aqueles que os precederam”. Ou seja, para que pudessem

disseminar e manter o seu culto os bantos utilizavam-se da língua do dominador para comunicação com os negros escravizados de outras etnias.

Os negros africanos experimentaram no Brasil uma desfragmentação cultural e institucional, que foi revertida com a formação de uma comunidade religiosa afro-brasileira, o que demonstrou essa (re)construção cultural a partir do referencial africano, com o intuito de resistência ao sistema escravista opressor, mas, principalmente, como meio de suportar a condição de escravo, sendo a religião uma maneira de suportar o cativeiro (PACHECO, 2009, p.01). E diretamente interligada a essa comunidade está a tradição oral, mantida pelos negros africanos como memória da África e como forma de manutenção de sua religiosidade sem a influência do dominador nos conhecimentos originais de sua religião: os segredos. Esses segredos são passados apenas aos membros da comunidade e ao longo de um tempo de preparação individual desses adeptos para assimilação gradativa desses conhecimentos.

O acesso aos segredos do Candomblé é algo que requer tempo e paciência, são pré-requisitos dentro do Nzó Maiala. O *Tata Ndenge* sempre me diz que, se ele despejar todo o conhecimento de uma vez só, o neófito não terá como assimilá-lo, por isso o adepto deve estar desnudo da sociedade externa (correria, falta de tempo, pressa) para se vestir da sua religiosidade.

A língua oral é responsável pela legitimidade da religião de matriz africana, mantenedora da história africana no Brasil. Como apenas os membros são autorizados a ouvir os “segredos”, a linguagem oral traz a ideia de pertencimento à comunidade religiosa e proporciona a identificação do sujeito a um grupo. Contrariando a oposição língua e fala de Saussure e ratificando a minha afirmação, Bakhtin () defende que:

Na realidade, o ato de fala, ou, mais exatamente, seu produto, a enunciação, não pode de forma alguma ser considerado como individual no sentido estrito do termo; não pode ser explicado a partir das condições psicofisiológicas do sujeito falante. *A enunciação é de natureza social.*

Esse senso de identidade coletiva foi mantido com a tradição oral, pois a memória discursiva permitiu aos negros reconhecerem sua história e luta através dos tempos e reafirmarem sua identidade negro-africana dentro do contexto afro-brasileiro. A própria *Mameto de Nkisi* afirma que: “essa tradição do banto que somos

nós da religião “angoleira”. Então, ela, como sacerdotisa do Nzó Maiala, é uma das disseminadoras da ideologia da identidade cultural negro-africana dentro da comunidade. Essa identificação com os antepassados, com a origem histórica deles, perdura desde a época da escravidão, em que, embora os negros tivessem que assumir uma identidade para a sociedade externa, tentavam, nas senzalas, o resgate de sua identidade africana, mesmo quando etnicamente diversificados.

Após todo o exposto, devo concluir que a manutenção da Língua Oral no Nzó Maiala é uma forma de resistência cultural. Para finalizar este trabalho, que, para mim, foi ousado, desafiador e prazeroso, devo expressar a minha atitude sobre o tema em questão. Apesar de não me considerar uma *ndumbe*, sou uma ativista pelo respeito à liberdade religiosa e sou difusora da cultura afro-brasileira, por acreditar que as pessoas devam conhecer para superar o senso comum, principalmente no que concerne aos conceitos ou preconceitos sobre as religiões de matriz africana. Espero que este trabalho possa servir como ponto de partida para projetos futuros mais aprofundados a respeito da cultura afro-brasileira.

Figura 29 - NzóMaiala - Festa de Lembá (mesa decorada na área externa ao salão de festas)



Fonte: Acervo particular (2013)

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BARCELLOS, Mário Cesar. **Jamberesu: as cantigas de Angola**. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.
- BONVINI, Emílio. **Línguas africanas e português falado no Brasil**. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (Org.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008. 208 p.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nagocracia: a (re) africanização do Candomblé nação angola-congo em São Paulo**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.
- BRANDÃO, Helena Hatsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/anotada/10209782/art-5-inc-vi-da-constituicao-federal-de-88>>. Acesso em: 23 jan.2013.
- CAMINHOS (I)LIMITADOS – LIMITES HUMANOS. Disponível em <<http://appontodinterrogacao.blogspot.com.br/p/limites-intelectuais.html>>. Acesso em 12 de Dezembro de 2012.
- CARNEIRO, Edison. **Negros Bantus: notas de ethnographia religiosa e de folklore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS – CEAQ. **Encontro de nações de candomblé** / promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais, Salvador, 1º. a 5 de Junho de 1891. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- COSTA, José Rodrigues da. **Candomblé de Angola: nação kassange; história, etnia, inkises, dialeto litúrgico dos kassanges**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas,

1996.

COUTO, Hildo Honório do. **Anticrioulo: Manifestação linguística de resistência cultural**. Brasília: Thesaurus, 2002.

DIAKONIA APOSTÓLICA. **A fé cristã ortodoxa; O batismo**. Disponível em: <http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe_crista_ortodoxa/o_batismo.html>. Acesso em: 22 jan.2013.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Coordenação da tradução, revisão técnica e prefácio. Izabel Magalhães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001..

FEDERAÇÃO NACIONAL DE CULTO AFRO BRASILEIRO. **Históri**: Federação Nacional de Culto Afro brasileiro. Disponível em: <<http://fenacabrazil.com.br/historia/>>. Acesso em: 21 jan.2013.

FILHO, Luiz Vianna. **O negro na Bahia**. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1946.

FREIRE, Paulo; CAMPOS, Márcio D'Oliveira. **Paulo Freire conversa com Márcio D'Oliveira Campos: Leitura da palavra...leitura do mundo**. Traduzido por Clóvis Alberto Mendes de Moraes, 1991. Disponível em: <<http://www.sulear.com.br/texto06.pdf>>. Acesso em: 11 out.2012.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós- Modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

KUONONOKA, Américo. **As religiões em Angola**. Disponível em: <http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2008/01/as-religies-em.html>. Acesso em: 22 jan. 2013.

MICHAELIS DICIONÁRIO ONLINE. Editor: Walter Weiszflog. Coordenação editorial: Rosana Trevisan © 1998-2007. Editora Melhoramentos Ltda. ISBN: 85-06-02759-4. Site produzido por REC Mídia Digital. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?typePag=sobre&languageText=portugues-portugues>>. Acesso em: 23 jan. 2013.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. 6. ed. São Paulo: Pontes, 2005.

PACHECO, Lwdmila. **Discussão acerca da influência da pertença religiosa na afirmação da negritude**. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe. 2009.

PEREIRA, Ferdinand Cavalcante. O que é empoderamento (Empowerment). **Sapiência**: Informativo Científico da FAPEPI. 2006.. Disponível em: <<http://www.fapepi.pi.gov.br/novafapepi/sapiencia8/artigos1.php>>. Acesso em: 06 out.2012.

PORTAL OFICIAL DO GOVERNO DE ANGOLA. **Angola: a história.** 2011. Disponível em: <<http://www.governo.gov.ao/Historia.aspx>>. Acesso em: 15 jan.2013.

PRANDI, Reginaldo. **O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras.** **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.16, n. 47, p. 43-58, out.2001.

PREVITALLI, Ivete. **Candomblé: Agora é Angola.** 2006. 154f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2006.

RAMOS, Arhtur. **Introdução à Antropologia Brasileira: as culturas negras.** Volume III. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1961.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do discurso crítica.** São Paulo: Contexto, 2006.

RODRIGUES, Nina Raymundo. **Os Africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

SANTOS, Jocélio Teles dos (Coord. geral). **Mapeamento dos Terreiros de Salvador**, 2007. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br/>>. Acesso em: 16 jan.2013.

SILVA, Acildo Leite da. **Memória, tradição oral e a afirmação da identidade étnica.** 27ª Reunião Anual da ANPED. Caxambu, 2004. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/0760.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2012.

SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré (Orgs.). **Literatura afro-brasileira.** Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANEXO A - QUESTIONÁRIO-BASE PARA A ENTREVISTA

- 1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?
- 2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade? Se não, por quê?
- 3) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa? Por quê?
- 4) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?
- 5) Todas as pessoas têm acesso ao conhecimento doutrinário e ritualístico igualmente? Se não, por quê?
- 6) Vocês ainda utilizam “línguas africanas” em suas rotinas religiosas? Quando e como utilizam?
- 7) Quem ensinou essas “línguas” para você?
- 8) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos? Por quê?
- 9) Qual(is) é/são a(s) diferença(s) de sua nação (Angola) para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

ANEXO B - RESPOSTAS DADAS PELOS INFORMANTES AO QUESTIONÁRIO

Membro I – sexo masculino, 55 anos, pós-graduado, cargo sacerdotal Ogã (iniciado num terreiro de nação Queto)

1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?

R: Desde quando eu nasci. Desde 1957. Foi oferecido um presente tanto para Oxum como para Yemanjá, pela tarde.

2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade? Se não, por quê?

R: Não. A religião não pode ser praticada livremente porque nos anos 50, anos 60 era punido. Não tinha liberdade. Não tinha mais aquela perseguição grande, mas você tinha que dar satisfação ao departamento de diversões públicas do país. Era, tinha que dar para praticar o ato religioso; necessitava disso.

3) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa? Por quê?

R: Pela Dijina. Dentro do Angola, no Terreiro de Angola, cada pessoa quando faz obrigação tem uma...um novo nome que se refere ao Orixá. De seu Orixá você leva um nome novo, após fazer obrigação. É um tipo de batismo sagrado para você pertencer àquela parte religiosa. Eu vou até fazer uma comparação com a religião católica que o padre muda de nome, eles também mudam de nome. É para esquecer um pouco do passado; esquecer quem foi a pessoa para lembrar quem é a pessoa. Na verdade, você deixa de ser o passado e coloca o presente em cima daquilo ali. Você deixa de ser é...vamos dizer assim: João para ser um nome em Angola.

4) As pessoas externas à religião têm acesso a essa diijina?

R: Não, não tem acesso a essa diijina. Só quem passa pelo ritual.

5) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?

R: "Verbal". O conhecimento é passado de boca a boca, o conhecimento é passado assim. Ele na verdade é dito, repetitivo sem mudar uma vírgula do texto. Ele é repetido na integridade. Toda vez que repete, repete da mesma forma, sem suprimir nenhuma palavra.

6) Todas as pessoas têm acesso ao conhecimento doutrinário e ritualístico igualmente? Se não, por quê?

R: Vai com as graduações, o aprendizado. E cada pessoa tem uma finalidade, nem todo mundo na seita religiosa tem a mesma...como é que diz...o mesmo serviço, por assim dizendo. A palavra certa não seria serviço, a mesma designação, porque têm pessoas que vão ser mametos, tatetos, rumbondos, kotas, kambondos. Então, cada um tem uma designação pra religiosidade.

7) Vocês ainda utilizam "línguas africanas" em suas rotinas religiosas? Quando e como utilizam?

R: Continua. Os cânticos, as rezas são basicamente em língua africana, sendo que no terreiro de Angola o que aconteceu muito foi ...foi obrigado a aporuguesar algumas palavras para que as pessoas pudessem saber do que estava se tratando na íntegra. Daí foi necessário aporuguesar. É tanto que existem muitas cantigas com o idioma misturado: português e africano.

8) E só nesses momentos que utilizam essa língua?

R: Não, não. Nas cantigas, nos rituais, nos nomes das comidas, nos nomes dos adereços, nos nomes dos utensílios.

9) Quem ensinou essa “língua” para você?

R: Ninguém ensina, vai passando, chamando e ensinando. Inclusive, eu acredito que anda meio assim... porque está vendo, a mistura é muito grande com o português e a língua. O português se infiltrou muito, a língua não é tão pura mais, ela é misturada.

10) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos? Por quê?

R: Não. Os livros ajudam, os escritos também ajudam, claro que ajuda!... Mas você não pode transcrever a essência para o livro. Essência no livro não se consegue passar. Passar essência, passar momento, isso ninguém não vai conseguir passar... O livro ajuda, e muito, os escritos ajudam, melhora bastante. Você tem... hoje vocês têm... temos ngorosis, temos cânticos, temos muita coisa assim que ajuda e muito. Agora essência, essência de uma obrigação, essência de uma feitura, essência de um sentimento, de um dom não se passa por livro. As pessoas já nascem com essa designação e determinação.

11) Qual(is) é(são) a(s) diferença(s) de sua nação (Angola) para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

R: Não existe diferença, diferença ao pé da palavra. O que ocorre são rituais diferentes. Os sacrifícios são os mesmos, os cânticos são mesmos, quer dizer, difere no dialeto, mas o sentido da coisa é o mesmo. Em todas as nações se faz obrigações. Você tem, vamos dizer, Nzaze no Angola, Xangô no Queto, no Jeje você tem Sobô. Quer dizer... e o ritual é parecido. Então, Dandalunda, Oxum, comem “omulucu”, quer seja na nação Angola, quer seja na nação Queto. Então, eu acredito, diferença há sim na parte de dança, na parte de cântico... Mas Oxóssi come milho em qualquer nação, Oxalá come inhame em qualquer nação. Então, você não tem que dizer assim: ah, é de uma nação, isso não existe. Existe os orixás que vêm com afinidade, que vêm com nome em Angola, que vêm com nome em Queto, vêm com nome em Ijexá, vêm com nome em Jeje e outras, e muitas outras

que não tiveram nem...que não tivemos nem acesso. Mas não é aquela coisa: é assim tem que ser... Existiu coisa que ficou até universalizado, como todo mundo sabe quem é Oxum, Ogum, Oxóssi, odé. Quer dizer, então, têm palavras que ficaram universalizadas dentro do Candomblé.... então, a separação ela há porque foi de terras dentro da própria África: terra de Oxum, terra de Oxóssi, terra de Iansã, terra de Ogum. ...ao chegar aqui, muitos africanos se misturou, claro! Então, pra deixar a religião mais junta, porque era muita repressão, houve essa necessidade de se associarem, houve a necessidade. Tanto é que o pessoal de Angola chega primeiro sofre mais repressão que o povo de Queto quando chega. O povo de Queto consegue se impor melhor que o povo de Angola... Então, o povo de Angola foi obrigado a aporuguesar suas canções, já o povo de Queto que chegou no final a escravidão não teve tanta necessidade assim.

Membro II - sexo feminino, 40 anos, nível médio, muzenza

1) Há quanto anos você está no Candomblé?

R: Há 5 anos

2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade?

R: Não. O preconceito... é... a dificuldade de aceitação, o entendimento e a má informação sobre o Candomblé. Não em relação à comunidade em si, mas as próprias pessoas de fora.

3) Qual é o nome utilizado entre vocês na comunidade religiosa?

R: Geralmente, a gente utiliza um nome que é trazido pelo nosso guia ou do guia do local. E aí cada um se cumprimenta de acordo com o nome que é trazido pelo mentor, né?! É uma identificação com o próprio orixá. Que é que acontece... dentro do Candomblé, dentro da comunidade do Candomblé de Angola cada entidade, ela traz um nome e junto com esse nome que é trazido por ela, ela traz também o nome

do filho dela. Um nome que pode ser utilizado pelos filhos para se comunicarem uns com os outros e que diz respeito... é uma proximidade com o seu orixá.

4) Como o conhecimento é passado dentro do Candomblé de Angola?

R: O conhecimento é passado através dos bate-papos com o pai de santos, o zelador de santo, a mãe de santo, as pessoas mais velhas, mais antigas. Geralmente através de bate-papos... é... quando a gente procura tirar dúvidas. Então, eles vão esclarecendo na medida do possível e do entendimento de cada um.

5) Todas as pessoas têm acesso ao conhecimento doutrinário e ritualístico igualmente?

R: Não. Não porque cada está assim, digamos, num patamar. Então, têm pessoas que são mais abertas e que têm condições de adquirir um conhecimento. Então, o pai de santos, a mãe de santo, ele vai oferecendo esse conhecimento de acordo com...é...a disponibilidade daquele filho de santo, da condição de entender e também do tempo que a pessoa tem dentro da comunidade praticando. E se ela também é interessada em saber, porque, muitas vezes, a pessoa entre e sai e não procura aprender nada, deixa tudo pela conta deles.

6) Vocês ainda utilizam línguas africanas em suas rotinas religiosas?

R: Sim, utiliza sim, é...é...em relação a determinadas situações, digamos assim: em relação às comidas...é...aos instrumentos. É...tudo dentro da comunidade tem um nome próprio e que não é da origem do português, é da origem da nação africana.

7) E quem ensinou essa língua para você?

R: Essa língua é passada pelos próprios pais de santo e mães de santo, aos poucos. Até porque para gente que é filho, para associar uma coisa à outra leva tempo. Por exemplo, uma faca dentro do, do, da comunidade religiosa ela é chamada de pokó. E aí uma bebida: otin. Então, assim, é um... é com o tempo que a gente, na verdade, vai aprendendo. Não é da noite pro dia. É como se você

estivesse aprendendo um Inglês, um Espanhol, um Francês. Não é a sua língua de origem, né?!

- 8) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através dos livros ou outros meios escritos?

R: Pode, mas através dos livros e outros meios escritos podem vir deturpados, não vim um conhecimento muito real e verdadeiro. Eu acho que o conhecimento vem mais, realmente, da prática deles e dos ensinamentos. É... pode ser melhor passado através de conversas, de bate-papos e de exemplos de vivência, eu acho que através da vivência, porque os livros. Eles não fala claramente do que se trata, eles escondem muitas coisas, porque até porque têm pessoas que têm curiosidade de saber, mas que não têm condições de entender aquilo, o que tá escrito. E tem coisas que não podem ser revelada através de um livro, até porque são coisas que diz respeito aos próprios orixás e são segredos. Porque, na verdade, o que é que acontece, cada orixá ele tem a sua particularidade e ele traz a sua essência [...]»⁸

- 9) Qual é a diferença da sua nação Angola para as outras nações – mais conhecidas - de Candomblé?

R: Assim, quanto à diferença, eu não sei dizer muito porque não eu conheço as outras nações. Mas, o que eu ouço falarem é sobre as músicas, é sobre a maneira de se dirigir aos irmãos, de reverenciar os orixás, né?! Acredito que até na maneira até de se fazer a comida, deve ter alguma coisa diferente. A linguagem, né?! Eu acredito que seja através disso, mas eu não posso dizer, porque realmente eu não conheço outra nação. Eu não convivo na nação de Queto, de jeje, eu não convivo. E, assim, não tenho nem curiosidade de conhecer, porque pra você conhecer, você precisa se envolver e isso pode acarretar um desequilíbrio, né?! Um de desequilíbrio espiritual. Então, eu prefiro nem...posso sim tentar um conhecimento através dos livros e através de conversas através com próprio Pai de Santo. Quando ele tem conhecimento de outras nações, ele tem como passar as diferenças das nações de

⁸ As reticências entre colchetes indicam que foram suprimidos trechos cujos conteúdos não dizem respeito ao tema investigado.

jeje e de Queto para a nação de Angola. Mas, assim, diferença eu não sei dizer. Acredito que seja isso aí.

Membro III - sexo feminino, 37 anos, nível médio incompleto, Kota

1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?

R: Há 11 anos.

2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade?

R: A maioria das vezes. Apesar que tem lugar que você chega que você não pode expor muito, que tem pessoas preconceituosas, aí fica um pouco difícil. Como você tem que respeitar: que religião cada um tem a sua... Então, tem lugares que você pode e tem lugares que você...eu prefiro não expressar.

3) Por quê?

R: Para não criar grandes constrangimentos.

4) E o que você acha dessa limitação para você expor sua religiosidade?

R: Eu acho que no século XXI não deveria existir mais isso, pois já está assim um mundo muito avançado, tudo muito liberado e as pessoas ainda têm o pensamento tacanho de achar que o Candomblé é feitiço, que só faz coisa pro mal. Eu acho que é coisa ultrapassadíssima.

5) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa?

R: No Candomblé, principalmente no Angola, nós temos uma dijina que vem desde quando você faz o santo e você passa a ser chamado e reconhecido por essa dijina.

6) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?

R: Puxa! O conhecimento ele é passado através de rezas, de cânticos, de oferendas, de orações. Eles são passados assim, principalmente a educação do axé. Ele é passado assim.

7) Qual a forma que você adquire esse conhecimento?

R: Geralmente... porque quem é novo no Candomblé não lê muito, ele escuta muito o que os antigos dizem. Então, geralmente a gente aprende assim: ouvindo uma história de uma pessoa mais velha...e tudo no seu devido lugar, porque quem é novo ele não vai ouvir muita coisa, porque quem é novo no Candomblé não vai ouvir muita coisa, não fala muito, não ouve muito. Então, você ouve o que lhe cabe, pela sua idade que você tem no santo, você ouve o que lhe cabe. Entendeu? Então, você não pode dizer que é novo no Candomblé e tem grandes conhecimentos. Você vai aprendendo a passar do tempo.

8) Vocês ainda utilizam línguas africanas em suas rotinas religiosas?

R: Usamos sim. Geralmente, como no Angola usamos o banto, né?! Aí, falamos, assim como a comida mesmo, quando a gente vai almoçar, a gente não fala mais almoçar, falamos vamos kudiar, o arroz é aribakã, o feijão é makutendê. Entendeu?! É assim que a gente costuma a conversar diariamente.

9) E quem ensinou essa língua para você?

R: Quem ensinou essa língua para mim? Foi as pessoas que me iniciaram no Candomblé, como meu Pai de Santo, minha Mãe de Santo e a Mãe de Santo da Casa. Então, são eles que passam esses conhecimento para os filhos.

10) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros ou outros meios escritos?

R: Eu, eu particularmente acho que não. Eu não leio essas coisas, porque a maioria das coisas que eles escrevem são coisas que eles escutaram, não foi coisas que eles passaram para saber se é verdade ou não. Então, é muita coisa dita por um aqui, por um ali, eles pegam e escrevem. Que a maioria das coisas que tem nos livros quando você vai ver tão todas erradas. A realidade não é aquela. Então, eu não leio. Se eu disser a você que eu já li algum livro, eu vou tá mentindo. Eu prefiro não ler.

11) E qual a diferença de sua nação para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

R: Tem muita diferença. Tem diferença no cultuar dos orixás, a diferença no fazer das comidas, tem diferença na linguagem. Têm muitas diferenças, muitas. As outras nações, mesmo, não têm dijina. Angola tem dijina, entendeu?! No Queto, é yaô quando você se inicia, no Angola, é muzenza. Então, têm muitas diferenças.

Membro IV - sexo feminino, 16 anos, concluinte do nível médio, , muzenza (6 anos de iniciada)

1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?

R: 14 anos.

2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade? Se não, por quê?

R: Não. Porque todos os colégios... a maioria dos colégios que eu estudava... eles usavam a religião católica. Tipo colégio de freira e tal. Aí eu nunca disse nada, nem usei minha religião pra nada.

3) Por quê?

R: Por causa disso, por causa do preconceito, como as pessoas iam reagir quando eu contasse.

4) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa? Por quê?

R: A gente chama ou de irmão ou pela dijina, que é como se fosse um segundo nome dentro da Casa.

5) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?

R: Diálogos, reuniões entre nós e com todas as pessoas da Casa.

6) Todas as pessoas têm acesso ao conhecimento doutrinário e ritualístico igualmente? Se não, por quê?

R: Não. Depende do seu é... Vamos supor, se você for uma abiã, você pode saber algumas coisas, tem o seu limite. Aí quando você fizer obrigação, você já pode um pouco mais. Quando você for completando seus anos de obrigação, você já pode saber um pouco mais de quando você já podia quando era abiã ou yaô.

7) Vocês ainda utilizam “Línguas Africanas” em suas rotinas religiosas? Quando e como utilizam?

R: Sim. Em algumas rezas, palavras, tipo: comidas.

8) Quem ensinou essa “língua” para você?

R: Eu aprendi ouvindo. Porque como eu sou desde pequena... tudo o que eu ouvia, eu guardava pra poder aprender e depois perguntava o significado. Daí, eu sei algumas palavras.

9) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos?

R: Sim.

10) Você concorda?

R: Concordo.

11) Por quê?

R: Porque eu acho que é o estilo de deixar a cultura do Candomblé marcada para outras gerações.

12) Qual(is) a(s) diferença(s) de sua nação (Angola) para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

R: Eu não sei dizer, porque não costumo frequentar outras nações. Eu só sei a minha, assim.

Membro V - sexo masculino, 23 anos, pós-graduando, Kambondo

1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?

R: Bom...é... esse senso de pertencimento você fala em relação à feitura, a tempo de frequentar ou a tempo que eu comecei a estudar a respeito?

2) Em que você se sentiu inserido na religião?

R: Desde os 14 anos, através da minha avó. Oito anos.

3) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade? Se não, por quê?

R: Oh, em se tratando de Brasil, de Bahia, de Salvador, que a gente presume que é o lugar aberto, um... um lugar que a gente pode expor livremente, teoricamente sim. Mas, na prática, não acontece isso. A gente ainda tem inúmeras resistências à prática deliberada de qualquer que seja o assunto que não seja condizente com os

interesses da maioria, que não é... é...não faz parte de um senso tratado como comum... Eu sofro resistências inúmeras: no trabalho, na escola, sofri em casa, a respeito da prática e o exercício da minha religião.

4) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa? Por quê?

R: Em algumas nações de Candomblé, existe um nome que é dado, que é uma ressignificação a partir do momento que você faz obrigação e que você é iniciado você recebe uma dijina, que é um novo batizado, porque, pra religião, é um renascimento, é uma... é um entendimento de que você tem uma nova vida, a partir daquele momento. Então, você é apresentado àquela comunidade com um novo nome. E em outras que não há a caracterização de um novo nome é chamado geralmente pelo cargo que aquela pessoa exerce, seja Elémòsó... ogã, ekedi...é...lyamoro...é... lyabassé, alguma coisa, algum cargo... é...algum posicionamento político a pessoa tenha dentro da casa, é abiã, qualquer que seja.

5) As pessoas externas têm acesso a esse nome?

R: Você tá se referindo à dijina? A dijina é um nome, a priori, para ser tratado em uso exclusivamente dentro da comunidade religiosa. Pelo menos, entende-se que você deva ser chamado, deva ser tratado pela dijina apenas, estritamente, apenas dentro da sua religião. Mas como forma de ativismo, como forma de... de..de postura de combate à intolerância, acabou-se utilizando dijinas pra ser tratadas na forma...na vida social, comum, normal, né?! E muitas pessoas preferem ser chamadas pela dijina quando estão no meio que comum, que não é o meio do Candomblé. [...]

6) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?

R: Bom, não só na nossa comunidade, mas basicamente na religião de matriz africana, não há muitos escritos. Então, a base da comunicação, do aprendizado é dado pela oralidade. É um aprendizado não formal, porque não há uma metodologia de ensino, não há uma metodologia.. é... traduzida ou escrita em livros, né?! Então, a maioria dos escritos que tem são observações e análises de antropólogos que

estudaram determinadas... determinados grupos étnicos, determinadas comunidades de Candomblé, e que, talvez, puderam...é...sinalizar para alguns códigos, estritamente daquela comunidade, alguns signos e entender um pouco mais do aprendizado. Mas, a base do ensinamento é estritamente oral.

7) Todas as pessoas têm acesso ao conhecimento doutrinário e ritualístico igualmente? Se não, por quê?

R: Oh, igualmente, sim. Mas presume uma hierarquia que deve ser respeitada e que é, na verdade, é utilizada como ferramenta para se chegar a esse aprendizado, né?! A gente também não pode dar determinado tipo de ensinamento, sem que fosse, sem que seja passado estágios para esse aprendizado; a gente não pode pular os passos. É como se tentasse levar alguém que tá na segunda série e colocasse ele pra que se fizesse uma faculdade ou uma pós-graduação, a depender desse ensinamento. Então, é uma coisa que deve ser respeitado, esse estágio, até mesmo para que não sejam mal interpretados esses ensinamentos, pra que não sejam... é...é...mal entendidos e postos em prática de uma forma errônea, vindo a ser deturpada a condição daquele ensinamento.

8) Vocês ainda utilizam “línguas africanas” em suas rotinas religiosas? Quando e como utilizam?

R: Assim como foi dito numa pergunta anterior a respeito da forma como é dado o aprendizado, é... e na minha opinião, em particular, a maior perda que teve foi justamente em manter a tradicionalidade dos ritos por conta desse ensinamento ser todo pautado na oralidade. Por não ter um escrito, por não ter a forma, talvez, ideal de ser dito ou de ser clamado, de ser invocado a determinada entidade, eu acho que a coisa meio que se perdeu, mas embora tenham essa perda por causa desse grande “telefone sem fio”, ainda assim permanece a essência, ainda assim permanece o entendimento mínimo pra que os rituais aconteçam sempre de forma coesa, sempre de forma harmoniosa, sempre de forma pertinente. Que ainda assim... que ainda assim as coisas aconteçam de... se mantenham nos dias de hoje, nesse tempo que a gente tem hoje. Mais ainda sim a gente utiliza termos que são estritamente oriundos dessa ancestralidade e são utilizados sim nos dias de hoje,

talvez com menos frequência, talvez em momentos específicos, mas ainda é utilizado; a respeito de rezas, de cantigas, de dar o nome às coisas, né?! que não no senso comum, né?! ainda é utilizado sim.

9) Quem ensinou essa “língua” para você?

R: Bom, esse aprendizado ele é meio que... que passado por “osmose”: você...a partir do momento que você começa a participar disso, a partir do momento que você começa a se inteirar, você tem um aprendizado que é um aprendizado fluído e você vai tomando entendimento. Quer dizer, dissociando a relação que você tem das coisas, enquanto participante de uma comunidade não religiosa pra uma religiosa, pra você se... desconstruir algumas coisas que você tem e passar a construir outras segundo os valores e as premissas dessa...dessa religião. Então, a gente tem é... essa postura de... de.. me repita aí a parte!

10) Quem ensinou essa língua para você?

R: Hum, então, a gente tem essa postura de aprender no dia a dia. De acordo... a gente vai participando dos momentos religiosos: das orações, dos ngorosis (rezas), das comidas e vai entendendo o nome das comidas. E esse é um aprendizado que vai sendo fluído, que você ai aprendendo no dia a dia.

11) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos? Por quê?

R: É... a partir do momento em que o Candomblé passou a ser objeto de estudo da antropologia, muito se foi versado a respeito à religião, muito se foi contado a respeito dos preceitos, dos ritos, da mística que envolve Candomblé, porém da ótica do pesquisador, porém do ponto de vista do curioso, do ponto de vista... é... do ser estranho observando um grupo. Que é a função do antropólogo é não se misturar à comunidade observada, é não ter passionalidade na sua observação e, com isso, ele perde também um grande entendimento, um grande “feeling”, que é a essência e uma essência que não é passada apenas na observância; é uma essência que é só quem pratica; é uma essência só de quem tá dentro. É uma essência de quem se

pertence àquilo ali, né?! Então, fica algo muitas vezes escrito de uma forma rasa, de uma forma não apropriada, de uma forma, né?!, talvez, alguém do que realmente é, do que na verdade é. Então, eu particularmente acredito nisso. Não que esse trabalho tenha que ser descartado, não que essa forma de catalogar os entendimentos a respeito da religião seja ruim, mas como não é feita, ou não é priorizadas por pessoas que são realmente da religião, fica sempre com o olhar e o discurso do outro, não do nosso. Então, eu acredito que a grande forma de aprender a respeito do Candomblé é participando dele, é vivendo ele, é sentindo ele. E eu acredito que essa é a forma convencional do Candomblé.

12) Qual(is) a(s) diferença(s) de sua nação (Angola) para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

R: Bom, a... uma das grandes diferenças entre a nação de Angola e as demais nações, primeiro é a origem de onde essa ancestralidade veio: as outras nações vieram do Benin, da Nigéria... é...e a nossa ela vem basicamente de Angola e Congo. São os negros bantos que vieram nessa diáspora. E então, a grande diferença começa a partir daí: o local de origem. E a gente tem, entre outras características, a diferença na língua, diferença nos cânticos, diferença no toque, diferença da forma como toca; a maioria das outras nações utilizam varetas de araçazeiro conhecidas como agdavis (...) e na nossa nação a gente utiliza apenas as mãos; é... algumas nomenclaturas, claro, porque o idioma é diferente, são próprias nossas. Casos como a dijina, que são estritamente restritas ao pessoal do Angola. Nós temos como características, às vezes, as cores que os orixás levam; determinada forma de preceito. Temos diferentes algumas questões... assim... a respeito dada com a nação de Caboclo. Então, no Angola há uma permissividade maior pra que um médium tenha um caboclo, tenha um guia, né?! na linha de caboclo. Têm algumas características que diferem a nossa religião, a nossa nação das outras. Basicamente isso. É o que posso dizer a você, por cima.

Membro VI - sexo feminino, 35 anos, nível médio completo, Mameto de Nkisi

1) Há quanto tempo pertence ao Candomblé?

R: Eu completo 21 anos, ano que vem.

2) Você sempre pode praticar livremente sua religiosidade? Se não, por quê?

R: Sempre.

3) Sempre pode praticar livremente?

R: Sempre pude praticar livremente. Já peguei numa época mais avançada aonde não existia mais os policiais para poder tirar uma carta de licença, aonde já não tinha tanta restrição. Hoje o Candomblé já de uma forma mais avançada onde somos cadastrados. Já temos uma grande participação junto às prefeituras, junto a órgãos públicos. Pois, então, já tá de uma forma bem melhor.

4) E você pode expor livremente essa sua religião?

R: Posso. Eu posso expor a religião em si... por se tratar de uma religião de matriz africana e onde gente vive num país que abrange não só a parte dos orixás como a parte do sincretismo religioso. ...aonde hoje todo mundo tem, eu digo assim, o pé no Axé, por mais que diga assim: eu não vou lá, mas já fez parte, faz promessa a algum santo. Então, tá sempre colocando isso no conteúdo pessoal, o dia a dia.

5) Como vocês se chamam no dia a dia dentro da comunidade religiosa? Por quê?

R: Como irmãos, como Mameto, como um Tata, como uma Kota. Mas, nós nos tratamos normalmente como irmãos.

6) Qual é o nome que vocês utilizam para se tratar dentro do Candomblé?

R: Acontece que algumas pessoas têm dijina, como nós “angoleiros”, né?! [...]

7) Como o conhecimento é passado dentro da nação de vocês?

R: O conhecimento vai de acordo ao desenvolvimento da criação: quando a pessoa começa desde um “obi” a uma feitura até se formar num Tata, numa Kota, numa Mãe de Santo, num Pai de Santo, num Pai Pequeno. Então, o que é que acontece: vão sendo passadas coisas que só cabem a eles no dia a dia, aonde eles não podem passar esses preceitos pra outras pessoas; é uma coisa que fica dentro da religião. Até ele criar aquela formação e poder passar também essa hierarquia pra um próximo filho, que vê que tem o merecimento, não só da parte pessoal como da parte do orixá, porque quem tem que dar esse merecimento é o orixá. Não somos nós por simpatia. Então, é passado esses ensinamentos pra que vá adiante, pra que não se acabe a matriz, a religião. Então, nós vamos passando os ensinamentos.

8) E esse ensinamento como é passado? De que forma ele é passado?

R: São passados de acordo ao nível de obrigações, né?! Vem obrigação de um de dois de três até chegar o de sete. Chegar a sete ele tem uma formação, aonde ele já vai aprender várias coisas. De 14, ele vai tendo uma, 21, ele vai tendo outra, até ter uma formação completa, estar apto para o orixá, para se tornar um Tata, uma Mameto. E poder seguir a religião de forma como foi ensinada não de uma forma que ele queira criar aquela condição para fazer aquilo, mas sim com a permissão do orixá [...].

9) E como é que se ensinam essas coisas?

R: Se ensina dentro do próprio terreiro [...], praticando no dia a dia e colocando eles (os filhos) para praticarem da forma correta.

10) Vocês ainda utilizam “línguas africanas” em suas rotinas religiosas? Quando e como utilizam?

R: Sim. Muitas vezes [...] uma “alubasa” que é uma cebola, um “iódó” que é um sal e muitas outras palavras que são utilizadas no dia a dia pra que não perca também essa tradição do banto que somos nós da religião “angoleira”.

11) Quem ensinou essa “língua” para você?

R: Essa língua ela é passada automaticamente de pai pra filho, avós de santo. Ela vem em uma hierarquia muito grande, né?! Temos até a língua iorubá que é mais atualizada, o banto é mais antiga, porque o angoleiro ele se fecha muito, né?! Pra passar aquela criação, ele realmente tem que ter aquela confiança, tem que ter aquele filho que seja merecedor do que... do que...é do que passamos ao dia a dia. Esse conhecimento é passado por hierarquias.

12) Você acha que o conhecimento pode ser passado pelos sacerdotes através de livros e outros meios escritos? Por quê?

R: Não, porque o livro... normalmente são teses de alguém que também idealiza, de alguém que conhece através de pesquisa e o nosso conhecimento é o dia a dia perante ao orixá e perante a uma hierarquia. Então, não aconselho por livros não [...].

13) Qual(is) a(s) diferença(s) de sua nação (Angola) para outras nações (mais conhecidas) de Candomblé?

R: Olha só, nós angoleiros somos tradicionais na parte do Caboclo como também na parte da cura, aonde a nação Queto ela não cultiva a linha do Caboclo, né?! E também não cultiva a parte da cura. Isso aí já é uma parte indígena que nós colhemos e trabalhamos em cima disso [...] Então, isso é parte do Angola, isso foi feito no Angola, isso é criado no Angola. Não quer dizer que outras nações não possam fazer, mas elas não podem fazer isso tão explícito porque isso faz parte do Angola ... já é uma coisa da raiz, já é uma coisa da nação, que pertence à nação.

14) Tem outras diferenças que você possa citar?

R: [...] Essa é a diferença mais precisa, porque o pessoal diz assim “eu sou Queto”, e quer fazer aquele Candomblé na parte Caboclo, que é uma linha que não faz. Seria a mesma coisa de eu pegar e bater para “Ewá” ou então bater pra “Logun”, desde quando é um orixá que não é cultivado na minha nação.

15) E a língua que é usada é a mesma em todos os Candomblés?

R: Não, eles utilizam a língua iorubá e nós utilizamos a língua banto, aonde nós temos Mameto, né?!, onde nós temos Kota, aonde eles têm Ekedj, que é um diferencial grande. Eles não se tratam também como Tata, se tratam Babalorixá, Yalorixá. Então,... é...são pequenas diferenças que faz uma formação de nações diferentes, mas somos uma só religião, cultivamos a mesma coisa, usamos a mesma folha, porém nações diferentes, porém nkisis, voduns são os mesmos.