

VOLTA À ÁFRICA

(RE)AFRICANIZAÇÃO E IDENTIDADE RELIGIOSA NO CANDOMBLÉ PAULISTA DE ORIGEM BANTU

RENATO UBIRAJARA DOS SANTOS BOTÃO¹

Resumo: O presente artigo é o resultado de uma pesquisa de mestrado sobre a questão da (re)construção (ou resgate) da identidade religiosa dos adeptos do candomblé nação angola-congo. A pesquisa foi realizada em dois terreiros do Estado de São Paulo, cujos pais-de-santo procuram resgatar a identidade afro brasileira-bantu, tentando implantar em seus terreiros rituais de religiões africanas do norte de Angola, o que chamamos mais comumente de (re)africanização. Nossos resultados apontam para: 1) um novo tipo de relacionamento entre o candomblé angola da Bahia e o de São Paulo; 2) o fato de que a questão da (re)africanização é diferente em cada terreiro.

Palavras chave: religião, candomblé, identidade, bantu.

Abstract:: The present article is the result of a master research about the question of the (re)construction (or rescue) of the religious identity of the adepts of Angola-Congo nation "candomblé". The research was carried through in two "places of fetichism" on the State of São Paulo, whose afro guiders try to rescue the brasillian-bantu identity, trying to implant in their "places of fetichism" rituals of African religions of the north of Angola, what we call (re)africanization. Our results shows: 1) a new type of relationship between Angola candomblé from Bahia and from São Paulo; 2) the fact of the question of (re) "africanization" is different in each "place of fetichism".

Key-words: religion, "candomblé", identity, "bantu".

INTRODUÇÃO

Como em outras religiões o candomblé sofreu, e vem sofrendo, transformações e busca se adaptar à modernidade (ou pós-modernidade), e a (re)africanização¹ é um desses pequenos movimentos que ocorrem no interior desta religião. Nina Rodrigues deu início à etnografia do candomblé e privilegiou, em seus estudos, o modelo jêje-nagô (também conhecido como ketu), rito que lhe parecia mais evoluído que o rito bantu. Para Lopes (1988, p. 01):

Essa discriminação dos Bantos atinge o negro de um modo geral. Porque com toda a certeza a maioria dos

africanos trazidos para o Brasil na condição de escravos veio do vasto território abaixo da grande floresta tropical (África Central, Oriental, Austral), que é o habitat dos povos bantófonos.

Por conta desse "privilégio" dispensado à nação ketu, a nação angola-congo (e outras nações) que cultua os jinkisi² ainda é pouco estudada. Devido a toda essa trajetória de ostracismo acadêmico, não é de estranhar que a luta e o processo de (re)africanização das religiões afro-brasileiras tenham sido iniciadas por adeptos da nação ketu.

O termo (re)africanização, em sua acepção atual, no Brasil, foi pensado por cientistas sociais (Brown, 1994; Prandi, 1991; Silva, 1995 e outros), para designar um conjunto de medidas que se caracterizam pela intenção de resgatar os mitos, os rituais e outros elementos que vinham e vêm perdendo o significado no interior do candomblé.

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

² Plural de Nkisi, divindades do panteão mitológico bantu.

Contudo, mesmo com a disseminação dessa religião em todo o país, a “hegemonia nagô” ou “nagocracia”³ persiste. Por isso, concordamos com Braga (1988, p. 85), quando ele diz que “[...] essa reafricanização deveria ser chamada, com mais propriedade, de nigerianização e em menor escala de beninização [...]”. E completa dizendo:

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

Contudo, desde os anos 1990 que alguns sacerdotes do candomblé angola-congo em São Paulo, resolveram iniciar o resgate de ritos e mitos bantu. A questão com o qual nos defrontamos agora – além da escassez frente aos estudos sobre a tradição e as culturas bantu no Brasil – é o de saber como se dá a (re)africanização no interior dessa nação, fato ainda não pensado pelos estudiosos das religiões afro-brasileiras. Como os angoleiros, nome pelo qual são conhecidos, percebem a (re)africanização, em que aonde (Angola?, Congo?, nos livros?, eventos?) eles vão buscar esses conhecimentos, porque a fazem e até que ponto é possível empreendê-la.

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

Neste artigo procuraremos responder a algumas questões referentes a esse movimento, no que diz respeito à (re)construção da identidade religiosa dos adeptos da nação angola-congo, concentrando nossa discussão nas falas de dois pais-de-santo do Estado de São Paulo: Tata Nkassuté e Tata Katuvanjesi. A escolha dos

terreiros não foi aleatória, pois, os dois sacerdotes e suas casas⁴ se destacam como pioneiros (e servem de modelo) quando o assunto é o resgate dos conhecimentos bantu em São Paulo e, quiçá, no Brasil.

Nossas reflexões finais apontam para o fato de que não existe apenas um tipo de (re)africanização e de que, tem havido uma nova relação entre paulistas e baianos, quando se discute o resgate de mitos e ritos no interior da nação angola-congo. Pois nos parece que os pais-de-santo de São Paulo estariam levando a (re)africanização aos terreiros da Bahia.

(RE)CONSTRUINDO UMA IDENTIDADE

A discussão acerca da busca da identidade religiosa do candomblé nação angola-congo sempre foi um ponto importante e discutido entre seus adeptos. Já em 1981, no I Encontro de Nações de Candomblé, realizado na Bahia, o sr. Esmeraldo Emetério de Santana, integrante de um dos terreiros mais antigos de Salvador, pedia que os pesquisadores “olhassem” com mais atenção para a nação angola-congo. Entretanto, atualmente, parece que essa preocupação tem se intensificado, principalmente em São Paulo.

Acreditamos que esse “despertar” para esta busca tenha ocorrido, em grande medida, por conta da mobilização de pais e mães-de-santo da nação ketu de São Paulo, ao empreender o seu processo de (re)africanização iniciado nas décadas de 1970/1980.

O termo identidade seja qual for a sua definição, sempre nos leva a pensar na noção de “outro”. Neste sentido, pode-se dizer que o estudo da identidade é também o estudo da alteridade, da diferença e também da relação. É perante o outro que a identidade se afirma, é quando nos defrontamos com o diferente que tomamos consciência de quem somos, ou seja, da nossa própria identidade. Em nossa discussão, pensamos que os participantes do candomblé angola-congo necessitam de um “outro” para se firmarem enquanto uma nação com características próprias, o que emergiria daí sua identidade. Neste caso o outro da nação angola-congo é a nação ketu, como ficou claro na fala de tata Nkassuté.

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

³ Emprestamos essa expressão de Prandi (1991, p. 101), que a utiliza para demonstrar a popularidade alcançada pelo candomblé nação ketu – também chamado de nagô – no Brasil, na década de 1970.

⁴ Os terreiros são: Inzo Tumbansi Tua nzambi Ngana kavungu, localizado na cidade de Itapeverica da Serra, grande São Paulo, e comandado por tata Katuvanjesi; e o Abassá Nkassuté Lemba Keamazi, instalado no distrito de Padre Nóbrega, cidade de Marília, região centro-oeste do Estado de São Paulo.

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

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

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

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

Muitos autores pensam os conceitos de etnicidade e etnia, partindo de diferentes bases teóricas⁵. O conceito de etnia foi pensado por Vacher de Lapouge no século XIX, mas o termo etnicidade é relativamente novo. No entanto, devido às suas pretensões universais, concordamos com Hofbauer (1997, p. 180), quando ele diz:

De modo semelhante ao uso feito dos outros dois grandes conceitos históricos – “raça” e “cultura” –, a

antropologia parece incorrer nos mesmos “vícios” em relação à “identidade” [etnia e etnicidade]: quase todos os pesquisadores usam o conceito, mas poucos se preocupam em defini-lo de maneira precisa [...]

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

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

A idéia de auto-atribuição ou da atribuição por outros a uma categoria religiosa (nação bantu, nação ketu) é uma das mais importantes características da moderna teoria da identidade social, ou seja, a definição de si mesmo como pertencente ou não a um grupo. Se agora o sentimento de pertença a um grupo passa pela auto-atribuição, fatores subjetivos devem fazer parte deste contexto. Isso significa que a identidade é uma interação entre o eu e a sociedade – o subjetivo e o objetivo –, do interior da pessoa, de seus valores, idéias, crenças e também de suas ideologias.

A posição ideológica e política dos dois sacerdotes da nação angola-congo – uma vez que a busca por uma identidade pode ser pensada como uma ideologia e um posicionamento político do grupo – fica clara quando se referem à questão do legado cultural bantu no Brasil. Tata Katuvanjesi disse em entrevista que:

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

Embora a citação acima faça referência ao legado lingüístico bantu no Brasil, ela pode servir também como reforço da identidade religiosa, pois como mostraremos mais à frente, a nação angola busca diferenciar-se da nação ketu, também pelo idioma falado no interior dos seus terreiros.

⁵ Ver: Poutignat & Streiff-Fenart, 1998.

Seguindo a mesma linha de argumentação, tata Nkassuté lança mão de possíveis influências étnicas na exaltação da cultura bantu para o Brasil. Segundo este pai-de-santo, até mesmo gestos com a boca, com os olhos, são um legado da cultura bantu.

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

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

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

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

A linguagem [língua] é fundamental importância. Para identificação de um povo, de uma cultura, né? Para identificação até [de um] ancestral. A linguagem [língua] tem essa importância vital para o candomblé, notadamente o candomblé de angola. [Porque] cada objeto, cada coisa tem um nome, e você só passa a conhecer isso através da lingüística (língua), pra você ter essa identificação. (TATA KATUVANJESI)

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

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

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

Pô não é... isso eu não precisava ter feito santo pra aprender. Isso não é tradição dos meus antepassados. Porque eu vou cantar turimba⁶? Então..., mas você fala assim: Ah, fulano vai... "O que é que você vai cantar?" Vou cantar no meu dialeto (na língua da minha nação) bantu, e só vamos conversar lá dentro [do barracão] no meu dialeto bantu. [E aí você me pergunta] "Como é que você vai fazer isso, você sabe?" [E eu te respondo] "Não. Porque eu não sei tudo". Aí tivemos que estudar o dialeto. (TATA NKASSUTÉ)

Ainda sobre a questão das línguas africanas na formação da identidade religiosa do angoleiros tata Katuvanjesi diz:

Sim, sim, eu sempre tive isso, [porque] eram cânticos e rezas que falavam uma outra língua, né? E tudo o que se tem na Bahia você só se reporta à questão orixá, e se você se reportar à questão orixá, você está se reportando à tradição yorubá-nagô. Mas a língua não batia, né? E um povo você identifica ele pela língua. A língua é a identidade de um povo.

Mas será que a construção de uma identidade religiosa estrutura-se apenas na língua? Talvez não. Contudo nossos interlocutores dizem que sua nação é tão tradicional quanto a nação ketu, alegando que eles tem reza própria, cânticos próprios, deuses próprios, etc.

TRADIÇÃO E SINCRETISMO

A tradição é um tema constantemente vinculado à questão das identidades sociais, sobretudo as religiosas. Pois, conforme os sacerdotes entrevistados, a opção pela (re)africanização – na realidade, os dois pais de santo gostam de dizer que buscam o Tradicionalismo bantu – é um dos pilares da nação angola-congo para reaver seus conhecimentos. Para alguns pensadores da identidade e dos estudos culturais, muitas vezes os grupos "inventam" tradições para poderem sobreviver culturalmente.

⁶ Segundo tata Nkassuté a expressão "turimba" é utilizada para identificar quando alguém canta numa mistura de português com alguma língua africana ritual (yorubá ou bantu).

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

Apesar da citação de Barth (1998) referir-se aos grupos étnicos pensamos que ela pode servir também para designar qualquer outro grupo, como os religiosos, por exemplo. Principalmente se está religião – no caso o candomblé – for ligada a um grupo étnico.

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

Em nossas idas a campo, percebemos que os sacerdotes da nação angola-congo de São Paulo, embora façam algumas críticas aos terreiros mais antigos de Salvador, ao mesmo tempo fazem referências a essas casas como “tradicionais”. Eles se preocupam em vincular-se a estas casas, como se a filiação aos terreiros da Bahia também tornasse as casas paulistas tradicionais. Para ilustrar nossa argumentação, extraímos um trecho da entrevista concedida por tata Katuvanjesi, em que o sacerdote discute a relação entre a busca da identidade e a manutenção dos conhecimentos:

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

Tata Nkassuté também parece preocupado com a questão da filiação aos terreiros baianos quando diz que conheceu um senhor que tinha sido iniciado no terreiro do Tumba Junçara. “Ele era filho legítimo de Ciriaco, o homem que fundou o Tumba Junçara, e me ensinou as tradições do Tumba Junçara. Foi quando eu tomei a segunda obrigação numa casa de angola”. Em outro

momento o sacerdote cita o nome de algumas sacerdotisas que comandam os terreiros angola-congo mais antigos do Brasil, que obviamente estão na Bahia.

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

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

Mas a relação com a Bahia não se limita apenas a elogios e filiações, pois nos parece que há também uma ruptura quando o assunto é a questão do resgate bantu. Atualmente angoleiros e angoleiras parecem estar divididos entre aqueles que preferem manter a tradição, neste caso “deixar as coisas como estão”, e os adeptos da (re)africanização (ou Tradicionalismo Bantu), mais presentes nos Estados do sudeste.

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

[...] a maioria dos terreiros de angola aqui de São Paulo, eles seguem, eles rezam uma cartilha dos terreiros, das casas matriz de Salvador. Eles chegam até um determinado processo, depois esse processo é interrompido. Esse processo é interrompido porque eles seguem da seguinte forma: “Se o meu avô diz sim, não sou eu que vou dizer não”. Mas precisa ter coragem pra ensinar, porque a obediência, o respeito é uma coisa, a coragem, sem criar nenhuma celeuma, nenhuma animosidade, é outra!

Talvez os pais e mães-de-santo da Bahia não vejam como um problema repassar os ensinamentos como aprenderam, mesmo que estes contenham uma mistura de línguas e rituais de outras nações e até mesmo de outras religiões, “pois foi assim que nos foi passado”, dizem os mais antigos. Neste sentido, manter a tradição também significa não fomentar “purismos” de separação entre as nações, não vendo problema em chamar nkisi de orixá, e em cantar em turimba, como ressaltou tata Nkassuté, entre outras assimilações.

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

A (re)africanização prevê o resgate e o conhecimento da filosofia e da cultura bantu. Neste sentido a definição de tradição pensada por Vansina (1982) parece ser uma das mais completas e a que está mais próxima de nossa discussão, pois autor diz que: “A tradição pode ser definida, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra [...] As tradições requerem um retorno contínuo à fonte”. (VANSINA, p.157, 1982). Apoiados no pensamento de Vansina (1982), ao se pensar o resgate dos conhecimentos dos adeptos da nação angola-congo, não podemos deixar de perguntar qual é a fonte que eles utilizam, se uma de suas ações é (tentar) se afastar da Bahia, considerada por quase todos os estudiosos das religiões afro-brasileiras, como o celeiro do candomblé?

Pelas nossas entrevistas, percebemos que os pais-de-santo mais novos já não acham mais necessário recorrer apenas aos mais velhos dentro da religião, mesmo porque estes, geralmente, têm se posicionado ceticamente em relação ao movimento, principalmente os terreiros baianos⁷. Sobre a resistência dessas casas, tata Nkassuté, que é ligado ao terreiro do Tumba Junçara liderado por mametu Messoegi, diz:

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

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

O posicionamento (político) dos dois pais-de-santo entrevistados parece mostrar uma nova relação entre os terreiros da nação angola-congo da Bahia e os de São Paulo, uma vez que, segundo seus depoimentos, o resgate dos conhecimentos bantu

vem sendo levado à frente por sacerdotes que mantêm terreiros neste estado do sudeste.

Essa constatação vai de encontro ao que pensa Alejandro Frigério (2005)⁸ sobre a disseminação das religiões de origem africana e suas diásporas. Parece que para o autor a (re)africanização é mais possível em cenários da diáspora religiosa secundária – São Paulo, Rio de Janeiro, por exemplo –, do que da diáspora primária – Salvador e Recife –, pois estas cidades, geralmente, são grandes centros mundiais, onde as possibilidades de contatos são maiores.

Para ilustrar essa idéia extraímos uma fala de tata Katuvanjesi em que o sacerdote diz:

Então chegando aqui [em São Paulo], como você tem melhores condições de dar continuidade a um projeto, a um trabalho, chegando aqui, neste eixo Rio – São Paulo, aí as condições já foram diferente, já foram benéficas, já tive melhores condições de ta buscando essa identidade, para que pudesse contemplar aquilo que eu me preocupava, né? Essa volta (a Angola? Congo? Outra parte da África?) que era uma grande vontade, que era um grande projeto, que eu tinha lá no meu Estado, quando da minha iniciação, após a minha iniciação, ela só chegou a se, a contento nos últimos tempos, ou seja, num tempo bem recente.

Contudo, mesmo fazendo todo esforço para se “afastar” da Bahia e da nação ketu, os adeptos da nação angola-congo não conseguem se desvencilhar e formular sua própria noção de tradição. Neste sentido a questão da tradição não ficaria comprometida? Talvez não, pois, nem tudo o que é considerado tradicional está associado a um passado longínquo, como diz Giddens (2000, p. 48) “Muito do que supomos tradicional, e imerso nas brumas do tempo, é na verdade um produto no máximo dos últimos dois séculos, e com frequência é ainda mais recente”.

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

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

⁷ Em 2006, tivemos oportunidade de conversar com Kátia, do terreiro do Bate Folha, em que a makota fez sérias críticas à (re)africanização, infelizmente Kátia não nos autorizou a gravar a conversa.

⁸ Ver artigo: *Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: a construção de uma religião mundial*. *Religião e Sociedade*, 2005, n.2, v.25, pp.136-160.

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

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

De nossa parte assumiremos o termo fusão para poder pensar na crítica que a nação angola-congo sofre, quando da aproximação entre o candomblé e a umbanda. Entendemos que a umbanda teria sido o resultado da fusão dos elementos do catolicismo, do kardecismo e do candomblé. Pois, na umbanda se cultuam entidades brasileiras – os caboclos, os pretos-velhos, linha de cigano –, divindades africanas – Yemanjá, Ogun –, e reza-se para os santos católicos – São Jorge, São Benedito – sem nenhum problema.

A respeito do culto aos caboclos⁹, os dois sacerdotes entrevistados dizem que os cultuam e fazem festa para estas entidades uma vez por ano. Outro fator relevante a ser destacado, é que a maioria dos pais e mães de santo paulistas passaram pela umbanda.

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

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

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

⁹ O culto ao caboclo tem a ver com a questão de se cultuar a entidade da terra onde se está instalado. Em África, devido aos constantes deslocamentos, as etnias, sobretudo os bantu, se preocupam em cultuar a entidade que toma conta da localidade em que estão, porque acreditam que sem essa permissão nada pode ser feito no local. Para os adeptos do candomblé angola-congo, os caboclos são os antepassados dos indígenas brasileiros, por isso devem ser cultuados.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Creemos que a noção de invenção das tradições seja o termo mais apropriado para analisarmos a questão da (re)africanização empreendida pelos angoleiros e angoleiras, pois os elementos que estão sendo introduzidos nos terreiros pesquisados não existiam há menos de 30 anos no Brasil.

NOVOS SÍMBOLOS CULTURAIS BANTU NO CANDOMBLÉ

Os símbolos culturais de origem bantu, característicos das etnias do norte/nordeste de Angola, como o culto aos nkisi e a utilização do método de adivinhação chamado ngombu, veem sendo implantado nos terreiros de tata Nkassuté e tata Katuvanjesi desde o começo da década de 1990. Mas parece que nem todos participantes estão em sintonia com esta prática.

Como exemplo, citamos a polêmica questão do método de adivinhação, que nas religiões afro-brasileiras é representado pelo jogo de búzios, mas que tata Nkassuté vem tentando substituir pelo ngombu. Eduardo Santos (1969, p. 430) dissertando a respeito do adivinho (nganga) e do ngombu diz:

De um modo geral, no Noroeste de Angola, o adivinho, no desempenho da sua função, utiliza o chamado *ngombu*, uma pequena quinda com objetos,

dos mais variados e excêntricos que a mente africana é fértil de engendrar: o *bom* adivinho, lá em África, não faz questão nem da qualidade nem do número das peças divinatórias. (grifos do autor)

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

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

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

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

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

Diante dessa afirmativa, perguntamos a tata Nkassuté como ele fez para resgatar o ngombu, e o sacerdote disse que copiou as peças deste método de adivinhação das fotografias dos livros que encomenda da Europa. Em visita ao seu terreiro tata Nkassuté nos mostrou as peças que compõe o ngombu, mas não tivemos oportunidade de fotografá-lo. O sacerdote explica o ngombu da seguinte maneira:

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

peças, eu consegui reproduzir algumas. Então, quer dizer, essa é a nossa adivinhação.

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

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

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

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

Ainda segundo o líder do Inzo Tumbansi, existem muitas divindades bantu que não têm comparação com os orixás. Assim como tata Nkassuté, tata Katuvanjesi disse que estas entidades são cultuadas, mas as pessoas não são possuídas por elas.

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

Em conversa informal com tata Katuvanjesi, perguntamos a ele como estas divindades vêm para o Brasil para serem cultuadas em seu terreiro, e o sacerdote disse que tem um amigo dele, kimbanda (sacerdote na língua kimbundu) na região do Kuanza Sul, em Angola, chamado Mokumoloji, que traz a representação – nkisi, orixá e vodun, segundo o povo-de-santo não tem imagem – e faz o assentamento dos jinkisi, somente então estas divindades estão prontas para serem cultuadas em solo brasileiro.

Além do resgate da língua ritual, de novos deuses e de um método de adivinhação, pudemos observar outras modificações nos terreiros pesquisados como a indumentária. No terreiro de tata Katuvanjesi as mulheres mantiveram as roupas tradicionais: blusa e saia rendada engomada, chamadas de "roupas baianas". Os homens do terreiro substituíram as roupas de renda por ternos de cor clara sem gravata. Tata Katuvanjesi nos disse que esta indumentária é obrigatória apenas para os kambundu (ogás), porque eles são os "relações públicas" do terreiro. No terreiro de tata Nkassuté, nas festas de caboclo, todas as pessoas utilizavam as chamadas "roupas baianas", porque, segundo o sacerdote, "[...] estamos cultuando antepassados brasileiros". Já nas festas de nkisi usam-se roupas "africanas".

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

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

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

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

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

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

Sobre as impressões dos filhos-de-santo, frente à (re)africanização, apresentamos a fala de dois

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todas essas informações – tão novas para nós –, o que mais nos chamou a atenção é que parece estar se delineando um novo tipo de relação entre a Bahia e São Paulo. Se antes os pais-de-santo paulistas (de todas as nações) tinham que ir à Bahia se iniciar, agora parece que, com a retomada da identidade religiosa bantu – iniciada, segundo os próprios entrevistados, em São Paulo –, nossos dois interlocutores estão indo à Bahia para levar as tradições às casas matrizes da nação angola, como expressado nas afirmações de tata Nkassuté e, em alguns momentos, por tata Katuvanjesi.

Neste sentido, essa “volta” à Bahia, para levar as tradições perdidas e resgatadas através dos livros, passa antes pela África, mais precisamente por Angola, e imprime-se como a principal característica e diferença da (re)africanização do candomblé nação angola-congo em São Paulo – quiçá no Brasil.

Por não ter um órgão que centralize as decisões, como o Vaticano para o catolicismo, o candomblé permite que cada mãe/pai-de-santo seja o soba (rei) em seu terreiro e realize a sua própria (re)africanização. Por isso, podemos falar de (re)africanizações, pois, na medida em que cada sacerdote faz o seu próprio caminho e escolhe quais elementos serão mantidos e quais serão substituídos e quais serão resgatados em seu terreiro, surge um outro processo de busca dos ensinamentos, da busca pela identidade religiosa. Daí que, em última instância, podemos falar também de uma identidade religiosa afro-bantu particular, mas nunca esquecendo que esta identidade, em dado momento, se articulará com outras identidades que formarão uma identidade religiosa afro-bantu coletiva.

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

Este resgate passou pela decisão de dessincretizar seus ensinamentos, em relação à nação ketu, considerada pela maioria dos estudiosos – antropólogos e historiadores principalmente – a mais próxima da África. A essa decisão seguiram-se outras como: fazer encontros específicos para se discutir as diretrizes da nação; reaprender (seja através dos livros, seja através dos mais velhos, ou do contato com sacerdotes africanos) os rituais, os mitos e a(s) língua(s) bantu; “enfrentar” a resistência – que ainda persiste – por parte dos mais antigos; implantar assentamentos de “novas” divindades bantu, até então desconhecidas do público brasileiro, entre outras ações.

Além de demarcarem uma “fronteira” de esclarecimento entre as nações de candomblé, mostrando que cada uma tem suas características próprias, os sacerdotes entrevistados também renunciaram ao sincretismo com a igreja católica. Contudo, ao assumirem a dessincretização para recuperar a identidade perdida, os adeptos da nação angola-congo realizam outros sincretismos com as religiões africanas de Angola, tanto ao nível dos rituais, quanto ao nível da crença. Logo, se não é possível chegar a uma “pureza nagô”, também não é possível buscar uma “pureza bantu”.

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

Mas as semelhanças acabam aí. Pois, enquanto a nação ketu (re)africanizada quer se adaptar ao novo milênio e ao mercado de bens religiosos, a nação angola busca se reinventar, se (re)estruturar, para manter vivo o culto aos antepassados e conseguir legitimidade. Mas para isso seus líderes estão começando a atravessar o Atlântico, buscando um diálogo inter-religioso com sacerdotes africanos, agora não mais da região

yorubá, mas da África bantófona. De nossa parte só nos resta segui-los e verificar que religião (ou religiões) é esta, e que ritos e mitos são estes.

Desta forma tentamos mostrar como a questão da (re)africanização está inserida na discussão acerca das identidades religiosas e, no caso dos adeptos da nação angola-congo do Estado de São Paulo, como estas pessoas estão procedendo para (re)construir ou resgatar sua identidade.

REFERÊNCIAS

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

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BORHEIM, G. O Conceito de Tradição. In: **Tradição-Contradição**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

BROWN, Diana. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press, 1994.

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

CANEVACCI, M. *Sincretismos*. São Paulo: Studio Nobel, 1996.

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

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

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

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

HOBSBAWN, E; RANGER, T. *A invenção das tradições*. 2 ed. São Paulo, Paz e Terra, 1987.

HOFBAUER, A. De raça a identidade. *Cadernos de Campo*, 1997, v. 5/6, pp. 173-188.

LEPINE, C. Mudanças no candomblé de São Paulo. *Religião & Sociedade*, 2005, n.2, v. 25, pp. 121-135.

LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

MELO, A. V. de. *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2004.

OLIVEIRA, R. C. de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

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

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

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

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

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

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

SILVA, V.G. da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. KIZERBO, J. (org) História Geral da África. vol. I. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

ⁱ Graduado em Filosofia e mestre em Ciências Sociais pela Unesp/Marília; membro do Nupe - Núcleo Negro da Unesp para Pesquisa e Extensão.