

## FOLHAS “MAL-DITAS” DO TEMPO: POR UMA NOVA LEITURA DO CANDOMBLÉ ANGOLA NA BAHIA

Leandro Alves de Araújo<sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Arivaldo Lima

*Resumo:* Partindo do pressuposto que sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade, intenta-se, aqui, problematizar o local marginal ao qual fora lançado o Candomblé Angola na Bahia ao longo do tempo, tanto pela sociedade de um modo geral, quanto por pesquisadores renomados que se debruçaram sobre esta temática. Objetiva-se refletir sobre a transvaloração em torno do nagôcentrismo (discussão sobre um possível cânone litúrgico candomblecista) e como esta pode ser confrontada em relação ao conceito de “tradição inventada” de Hobsbawn. Neste sentido, procuro mapear os possíveis deslocamentos, reinvenções e cuidados de si evidenciados em discursos ênicos na comunidade narrativa Unzó Kutalamin Nzambi (terreiro de Candomblé Angola situado na cidade de Catu). Destarte, percebe-se que tornar a oralidade um veículo de afirmação e empoderamento é um ato político; e, desta forma, aprofundar as reflexões que emergem dessas narrativas poderá proporcionar formulações de contradiscursos que viabilizem uma reavaliação dos processos de exclusões, propondo assim, talvez, uma crítica da cultura, das práticas religiosas de orientação africana e dos estudos sobre religião no Brasil.

*Palavras-chave:* Crítica cultural. Candomblé Angola. Oralidade. Nagôcentrismo.

### INTRODUÇÃO

A fortuna crítica produzida por grandes estudiosos das mais diversas áreas do conhecimento – história, sociologia, linguística-literária e, sobretudo, a antropologia – principalmente a partir da segunda metade do século passado sobre o candomblé da Bahia é vasta e significativa. Contudo, ao fazermos uma revisão bibliográfica, percebe-se, claramente, uma eleição e/ou predileção sobre o que se convencionou chamar de “candomblé de nação Ketu”, em detrimento aos outros segmentos do candomblé, a exemplo do Efon, Jeje ou mesmo dos primeiros africanos escravizados (Bantos), que chegaram à Bahia e que trouxeram consigo suas práticas e saberes religiosos e que mais tarde seria conhecido como “candomblé de Angola”. Neste contexto, várias inquietações, hipóteses e provocações (a exemplo do título inicial do projeto: “folhas mal-ditas do Tempo”), podem/devem ser levantadas na tentativa de elucidar a eleição, indiretamente canônica, do segmento Ketu frente aos demais, bem como problematizar o local marginal do candomblé de Angola.

Neste sentido, destaca-se na investigação da pesquisa corrente, a atenção aqui voltada para um grupo religioso, o Angola, cuja literatura afim é parca, sobretudo, ao compararmos com o espaço aí ocupado por outros grupos religiosos afro-brasileiros. Ao buscar valorizar as visões de mundo dos sujeitos em questão, a pesquisa configura-se também num espaço de visibilidade e representação

---

<sup>1</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Bolsista FAPESB E-mail: leandrorujo@hotmail.com.

política deste seguimento religioso, bem como fomenta o enriquecimento do debate antropológico e da diversidade etnográfica visada pela comunidade acadêmica.

O projeto tenciona buscar entre praticantes Angola da cidade de Catu, quais são suas “raízes” históricas na Bahia, de que forma suas práticas refletem estas “raízes” e suas “origens africanas”, não mais pautadas em noções externas, tidas como indiscutíveis ou óbvias, mas concebida internamente através de suas memórias suscitadas pelo revolver de suas práticas, discursos ênicos, narrativas e trajetórias de sujeitos emblemáticos do contexto do Candomblé Angola local. Como argumenta Goldman (2003), a história ela mesma não tem nada de evidente ou objetivo. Caso a mantenhemos como um dado fixo e homogêneo:

Tendem[os] a conceber as religiões afro-brasileiras como entes mergulhados numa historicidade que não [necessariamente] lhes pertence, cabendo-lhes tão-somente resistir a esse fluxo temporal externo — mantendo-se então imutáveis ou, [como mais frequentemente são abordadas], degradando-se lentamente até desaparecerem —, ou acomodar-se a ele, passando assim a sofrer transformações que apenas repercutem aquelas, mais fundamentais, da sociedade abrangente (GOLDMAN, 2003, p. 109).

Deste modo, investigar os processos de transformações nas práticas religiosas concebidas pelos próprios adeptos significa um esforço de enfrentar um empreendimento contrário de domesticação (ou mesmo colonização) do Outro através das representações que deles foram feitas, especialmente no cenário religioso afro-brasileiro, no qual o legado Bantu (Angola-Congo) é sistematicamente subestimado.

O empenho inicial tem sido construído na tentativa de verificar ângulos multifacetados da história do candomblé de Angola na Bahia, discutindo noções de identidade, subalternidade e resistência por meio de uma perspectiva inter/trans disciplinar que permita repensar e problematizar o lugar em que foi lançado este segmento do culto afro-brasileiro pela sociedade de um modo geral, bem como por alguns teóricos e pesquisadores que se debruçaram sobre a temática – o candomblé da Bahia. Destarte, percebe-se que tornar a oralidade um veículo de afirmação e consciência é um ato político; e, neste sentido, viabilizar as pesquisas dessas comunidades narrativas poderá proporcionar uma reavaliação dos processos de exclusões bem como de estereótipos, dialogando com contra discursos intrínsecos nas leituras de textos teóricos (linguístico-literário, antropológicos), propondo assim, talvez, uma crítica da cultura através das fronteiras discursivas em questão.

## REVISÃO DE LITERATURA

O processo de busca de uma reaproximação da África enquanto “fonte original” das práticas religiosas afro-brasileiras por sacerdotes e sacerdotisas do candomblé é denominado por estudiosos e pelos próprios adeptos de (re)africanização.

A principal “raiz” (ou referência às origens religiosas) procurada por candomblecistas em solo africano é a iorubá – grupo étnico que se estende do sul da Nigéria ao extremo leste de Benin (Verger, 1981; Elbein dos Santos, 2002) – o que comprova que o processo de reafricanização religiosa é, se não unânime, mais intenso entre os candomblés (autodenominados de “nação ketu” (cidade iorubá da qual teria provindo, com os escravizados, o modelo de culto seguido no Brasil nos candomblés homônimos). Nos terreiros, o reflexo desta “volta à África” pode ser refletido em vários espaços da liturgia, os exemplos mais notórios são o aprendizado intensivo do idioma iorubá; a presença crescente do oráculo de Ifá, desempenhado por especialistas brasileiros, mas também africanos no Brasil, os babalaôs; a utilização e procura em escala crescente dos corais na confecção dos colares (comumente chamados de fios de conta); tecidos e vestimentas importados da África em gradativa substituição ou opção de substituição do tecido *richelieu*; estatuetas de madeira e utensílios outros, além de uma acessibilidade ao que chamo de corpus literário do axé (comumente conhecido como fundamentos secretos do axé).

Antigos terreiros reconhecidos como “tradicionais” pela comunidade religiosa transformaram-se, fora dela, em verdadeiros representantes da África no Brasil, principalmente aqueles mais antigos da Bahia – a “Roma Negra” –, e de nação ketu, também chamados “nagô” (BASTIDE, 1960; CARNEIRO, 1977). A legitimação “nativa” – isto é, conferida pelos próprios religiosos – transformou-se em categoria analítica em parte considerável das pesquisas relacionadas, corroborando na construção da imagem dos terreiros nagôs como modelos de culto afro-brasileiro mais “puro”, supostamente mais próximo de um “culto original” africano (cf. Dantas, 1987) – tese que recentemente vem sendo contestada (cf. Parés, 2007).

O mesmo não se deu com as demais nações de candomblé, como as de “Jeje” e de “Angola”. Com a centralização das atenções dos mais diversos setores da sociedade voltadas para os terreiros nagôs, ocorreu simultaneamente a marginalização das demais práticas religiosas afro-brasileiras: voduns e inquices, respectivamente as divindades dos candomblés jeje e angola, não figuram com a mesma familiaridade, no imaginário popular brasileiro, quando aí comparados aos célebres orixás nagôs.

O projeto ora proposto busca investigar as formas pelas quais os praticantes do Terreiro de Candomblé Angola em Catu, *Unzó Kutalamin Nzambi*, relacionam-se com suas “raízes”. Há, na

história do terreiro e/ou em suas atuais práticas, algum processo análogo àquele de reafirmação qual empreendido pelos terreiros nagô? Como este grupo pensa e exerce as relações com suas “raízes”? Se, como afirma Hobsbawn (1984), toda tradição é uma invenção:

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBBSAWM, 1984, p. 9).

De que forma este grupo [*Unzó Kutalamin Nzambi*] “inventa” – isto é, (re)cria, transmite e vive – as tradições que os identifica e distingue enquanto terreiro de nação angola?

Teoricamente ancorada na Literatura Comparada, nos estudos sobre Oralidade e na Antropologia, a pesquisa tem como pressuposto a sua construção com os sujeitos etnográficos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004), ou seja, estes são considerados atores sociais que a um só tempo produzem suas práticas e sobre elas refletem criticamente, não estando alheios àquilo que outros agentes – como pesquisadores – constroem em torno delas. Perspectiva que então implica na abertura às efetivas agências dos atores sociais sobre a própria pesquisa a ser com eles desenvolvida: desde as questões éticas postas nas relações intersubjetivas, passando pelos métodos possíveis e permitidos pela comunidade (LANGDON, 1999; MALUF, 1999).

Na abertura ao “pensamento nativo”, por assim dizer, encontra-se a tentativa de conduzir “a reflexão antropológica até ao seu limite” (GOLDMAN, 2009, p. 130). A perspectiva do “Outro” é entendida em pé de igualdade epistemológica com a do pesquisador (Castro, 2002). E a representação etnográfica deve levar em conta o lugar desde qual fala o autor e as implicações não só teóricas, mas inerentemente políticas destas representações.

Ampliando as percepções discursivas pautadas na oralidade, trago à cena Paul Zumthor (2010), que vai dizer que a escrita é fixa e nada se compara à força nômade da voz. O mesmo também vai discutir a diferença entre oralidade e vocalidade, considerando que a oralidade ultrapassa a ação da voz, caracterizando-se como uma expansão do corpo que implica tudo o que é endereçado ao outro, por exemplo: um gesto mudo ou mesmo um olhar. Gesto e olhar também concernem à oralidade e os movimentos do corpo são integrados a esta poética.

Zumthor (2010) discute também a noção de performance como o principal fator constitutivo e determinante de todos os outros elementos formais, cuja compreensão e análise só pode se dar a partir de uma fenomenologia da recepção. Na performance, todo contexto faz parte do texto, além de ser texto.

Ainda sobre as contribuições dos Estudos da Oralidade, dialogo com Frederico Fernandez (2012). O mesmo aborda de forma muito interessante como os trânsitos se constituem e o que eles significam. Discute a noção de trânsito por meio da análise do suporte e de sua variação. O trânsito entre poesia, religião e oralidade contribuem para entender como as pessoas constroem as suas identidades e como estas práticas discursivas fomentam suas culturas.

Embasam a pesquisa etnografias sobre os candomblés como as de Bastide (1983), Carneiro (1977), Landes (2002) e Verger (1997), entre outras já consideradas clássicas nos estudos das religiosidades afro-brasileiras, trazendo descrições e comparações entre distintas modalidades de candomblé. Textos como os de Serra (1995), Dantas (1987), entre outros, elaboram discussões acerca dos discursos de pureza e tradição africana presentes tanto entre os religiosos quanto no meio acadêmico. Discussões mais recentes sobre as abordagens históricas dos candomblés nas pesquisas fazem-se necessárias para pensar e complexificar as abordagens da pesquisa, são exemplo as de Goldman (1984, 2003, 2009, 2012), Opipari (2011), Cardoso (2007, 2009, 2011).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir de meados do século passado, a religião afro-brasileira ganhou visibilidade e efervescência nas artes (sobretudo na música), na academia e na mídia em geral. A década de 70, por exemplo, representou, no Brasil, a sedimentação de uma consciência reflexiva sobre o negro na sociedade brasileira. Nasce neste período um discurso político e cultural que se fez engajado e consciente. A independência dos países africanos talvez tenha corroborado, em alguma medida, servindo de motivação ainda maior para os empreendimentos do coletivo negro que irá repercutir na criação dos Cadernos Negros (1978), pelo grupo Quilombhoje, por exemplo. Os anos 70 marcaram, ainda, a consolidação de associações de cunho estético-político - a exemplo do Teatro Experimental do negro (embora já fundado em 1944) e o MNU (fundado em 1978). Os agentes da cultura afro-brasileira buscaram ir além dos modelos de cultura dominante, de uma sociedade que foi norteadada pela ideologia do branqueamento. Os sujeitos desse período expressaram, por meio da literatura, da música, do teatro e outras artes a afirmação cultural dos grupos afro-brasileiros. Doravante, não podemos esquecer a importância que as casas de candomblé tiveram (em maior ou menor grau) enquanto espaço de resistência, como também o quanto influenciou esses artistas ativistas e intelectuais negros, dentre outros aspectos, por ser a mesma a maior fonte representativa da memória e oralidade da herança africana no Brasil. O espaço litúrgico do candomblé, neste sentido, é o pedaço vivo da África do outro lado do atlântico.

Destarte, percebe-se que uma nova leitura que discuta criticamente as tensões existenciais entre o centro e à margem, os lugares e os não-lugares legitimados, bem como os dispositivos de poder e interesses subjacentes entre os etnógrafos e suas etnografias construídas em torno da cultura religiosa afro-brasileira é de significativa importância para elaboração de uma crítica cultural que amplie as discussões e os olhares em torno dessa problemática.

## REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985/[1960].
- BASTIDE, Roger. A macumba paulista. In: *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Editora.Perspectiva, 1983 [1946], pp. 193-247.
- BORDINI, Maria da Glória e AGUIAR, Vera Teixeira de. *Literatura: a formação do leitor: alternativas metodológicas*. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. Pesquisa em versus pesquisa com seres humanos. In: Ceres Víctora, Raul George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Org.), *Antropologia e ética*. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. O espírito da performance. Ilha: *Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p.197-213, 2009.
- CARDOSO, Vânia Zikán. *Narrar o mundo: estórias do “povo-de-rua” e a narração do imprevisível*. In Mana, ano 12, nº 2, 2007, pp. 317-345.
- CARDOSO, Vânia Zikán. *Afetos da descrença*. Antropologia em Primeira Mão, 2009a, Vol. 114: 1-17.
- CARDOSO, Vânia Zikán. Assombrações do Feminino. Estórias de pombagiras e o poder do feminino. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL Ivan Aparecido (Org.). *Espiritismo e Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Unesp, 2011. Pp. 179-202.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 [1912]. 5 ed.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita*. A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano* 1.artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1996.
- DANTAS, Beatriz Góis. “Pureza e poder no mundo dos candomblés”. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Desvendando Identidades*. São Paulo: EHW Editores, 1987.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- GILROY, Paul. Jóias trazidas da servidão: música negra e a política da autenticidade. In: *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 157-222.
- GOLDMAN, Marcio. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 2003, 46 (2), p. 445-476.
- GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. Ponto Urbe. *Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, v. 3, p. 1-11, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. Análise Social, XLIII. 2009.

- HOBBSAWM, Eric. "Introdução" In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 9-23.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947/1967].
- LANGDON, Esther Jean. *A fixação da narrativa: Do mito para a poética de literatura oral*. Horizontes Antropológicos, 1999, n. 12, pp. 13-36.
- MALUF, Sônia. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. *Horizontes Antropológicos*, nº 12. 1999. Pp. 69-82.
- OPIARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2011.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: história e ritual da Nação Jeje na Bahia*. São Paulo: Editora Unicamp, 2007.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Pallas, 2007, p. 94.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgó e a Morte. Pàde, Àșèșè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. 11 ed.
- SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Pretópolis: Vozes Editora, 1995.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1981.p. 295
- VERGER, Pierre Fatumbi; CARYBÉ. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997. 4 ed.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Mana 8 (1), 2002, p. 123.

