

## “TURILA KOTA NDUNJE JA KOTA JAVULA”<sup>33</sup>: SUJEITOS E SABERES NO NZO NKISE NZAZI<sup>34</sup>

**Autoras:** HASSELMANN, Janaína Gonçalves; MEIRA, Roberta Barros; SCHWARZ, Maria Luiza<sup>35</sup>.

### **Resumo:**

Escrever a história dos saberes e das memórias que envolvem o candomblé angola é condensar o patrimônio, reunindo o natural e o cultural em uma narrativa ímpar que investe, acima de tudo, na transmissão e na recepção de conhecimentos produzidos por uma experiência de séculos. Assim, o trabalho compõe-se principalmente da análise de sentidos, que, por sua vez, são possíveis de acionamento por meio de saberes tradicionais. Uma parte da discussão está centrada no reconhecimento dos saberes como técnicas que envolvem processos de ensino-aprendizagem. Igualmente, busca-se trazer para o centro da discussão a formação de uma identidade. Nesse sentido, considera-se que os saberes são dotados de referências culturais e se situam em uma cosmovisão. Procura-se trazer a lume um pouco dessa pedagogia dos saberes tradicionais, constituintes da identidade religiosa do candomblé angola, detalhando um estudo de caso realizado em uma comunidade de terreiro, o Nzo Nkise Nzazi, situado no município de Araquari (SC). Mediante as narrativas orais dos agentes que mobilizam determinados saberes para a manutenção de seu sistema de crenças, tenta-se apontar uma reflexão a despeito dos diferentes saberes e seus modos de percepção dos mundos físico e espiritual.

**Palavras-chave:** saberes; narrativas; candomblé angola; patrimônio.

### **Abstract:**

Writing the history of the knowledges and memories that surround the candomblé angola is to condense the patrimony, bringing along the natural and the cultural in a unique narrative that invests, above all, in the transmission and reception of knowledge produced by an experience of centuries. Thus, the work is composed mainly of the analysis of meanings, which, on its turn, are

33 O provérbio, em língua quimbundo, comumente falado nos candomblés de modalidade angola, tem como correspondência em língua portuguesa: “Aconselha-te com o velho, o saber do velho é grande”. Disponível em: <<http://linguakimbundu.xpg.uol.com.br/ditpop.html>>. Acesso em: 25 jul. 2017.

34 Em língua quimbundo, diz respeito ao sistema de crenças do candomblé angola. Seu significado próximo ao português seria “Casa da Força Raios” (SILVA, 2017).

35 Janaína Gonçalves Hasselmann Graduada em História pela Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE (2007). É mestranda do curso de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Univille (2016), com bolsa de pesquisa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Faz parte da diretoria da ACCAIA - “Associação de Caridade e Culto Afro Abassa de Inkisse Nzazi” cujo escopo visa a promoção de cursos de formação para professores com ênfase em Africanidades e História Indígena; Maria Luiza Schwarz Licenciada em Geografia pela Universidade da Região de Joinville, possui doutorado em Geografia Humana e Ambiental pela Université de Montréal, Pós-doutorado em Geografia Humana pela mesma universidade. Foi professora adjunta da Universidade Federal de Campina Grande, Campus Cajazeiras (CFP) de julho de 2010 até fevereiro 2014. Atualmente é professora colaboradora do Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade da UNIVILLE, bolsista PNPd-CAPES. Sua pesquisa atual remete ao conhecimento popular e tradicional sobre as hortas e jardins na região de Joinville e sobre os valores para com a biodiversidade na região. Colabora em projetos sobre Indicação Geográfica e Desenvolvimento Territorial. Participa do Grupo de Pesquisa GESTAR: Território, Trabalho e Cidadania (Universidade Federal da Paraíba); Roberta Barros Meira Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense, mestrado e doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Docente do Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Universidade da Região de Joinville - Univille. Tem experiência na área de História do Brasil, com estudos no campo do patrimônio ambiental e políticas agrícolas.

possible to trigger through traditional knowledge. Part of the discussion is centered on the recognition of knowledge as techniques that involve teaching-learning processes. The text also seeks to bring to the center of the discussion the formation of an identity. In this sense, it is considered that knowledge is endowed with cultural references and situated within a worldview. It intends to highlight some of this pedagogy of traditional knowledge, constituents of the religious identity of candomblé angola, detailing a case study carried out in a community of the terreiro Nzo Nkise Nzazi, located in the municipality of Araquari, Santa Catarina, Brazil. Finally, through the oral narratives of the agents who mobilize certain knowledge to maintain their belief system, we look for pointing out a reflection in spite of the different knowledges and their modes of perception of the physical and spiritual worlds.

**Keywords:** knowledge; narratives; candomblé angola; patrimony.

## INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, o candomblé<sup>36</sup>, religião de culto aos ancestrais, é demarcado por três nações originárias de distintos grupos africanos, dos quais derivam seus repertórios religiosos. A nação nagô/queto tem sua gênese nos povos iorubás, da Nigéria. A nação jeje é oriunda dos fon do Benin, e a nação congo/angola – popularmente conhecida como angola – provém dos bantos da África Central (PREVITALLI, 2006, p. 3). Desse modo, falamos de vários candomblés de diferentes nações<sup>37</sup> que se espalharam pelo Brasil. Assim, interessa, neste trabalho, avaliar os saberes tradicionais que se exercem na cotidianidade de um candomblé de modalidade angola por meio da participação do elenco de sacerdotes que integram o Nzo Nkise Nzazi, terreiro este circunscrito na cidade de Araquari, Santa Catarina, há 15 anos, sob a autoridade religiosa de Arildo José Silva, cuja designação religiosa responde por Tata Kelaue<sup>38</sup>.

Vale salientar que o caráter dessa escolha se deu pelo maior apagamento da história ligada ao candomblé de modalidade angola no Brasil. Percebemos que no universo mítico-mágico afrorreligioso tatas, inquices, nzazes não são capazes de mobilizar nossas memórias tanto quanto babalorixás, orixás e xangôs nos são acessíveis. Mesmo que não tenhamos a compreensão de seus significados, esses últimos soam-nos mais habituais. Logo, falar de saberes tradicionais de um candomblé de modalidade angola é um exercício que demanda tratar de apagamentos e preconceitos, mesmo em sistemas religiosos configurados mediante o processo de diáspora sofrido pelos africanos e seus descendentes.

---

36 Etimologicamente, a palavra *candomblé* parece ter se originado de um termo da nação bantu, *candombe*, traduzido como “dança, batuque” (BARROS, 2013, p. 30).

37 “O termo nação é sinônimo de raiz, ou seja, pertencer a uma nação é uma maneira de valorizar e transmitir os fundamentos de sua ascendência, revivendo assim, as origens africanas (DANTAS, 1998, p. 30).

38 Tata de Nkise corresponde à autoridade máxima sacerdotal dentro de um terreiro de candomblé angola. Kelaue diz respeito à *digina* (nome de iniciação ritual) recebida pelo senhor Arildo José da Silva de quando de sua iniciação (SILVA, 2017).

Por certo tempo, convencionou-se denominar de candomblé o conjunto de crenças alusivas ao culto de orixás<sup>39</sup>, no qual circunscreve o corpo doutrinário da nação nagô (também referida como quetu ou alaketu). Essa razão, historicamente construída, é eivada de significados que dizem respeito a um suposto ideal de pureza nas religiões de matriz africana, em que se buscavam elementos que declarassem uma relação mais próxima com a África. Dessa maneira, os candomblés de verve queto/nagô seriam detentores dessa proximidade “intocada”.

Essa característica despertou interesse de acadêmicos e também do conjunto da sociedade. Prandi (2005), por exemplo, reconhece o *status* dos candomblés de origem nação quetu nagô em relação às demais quando se refere a eles como de prestígio, de muitas fontes escritas e de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e do Benin. Para o mencionado autor, além de o culto aos orixás dispor de uma afamada produção etnográfica, ele gozaria de uma publicidade criada em seu entorno, produzindo assim modelos legitimamente puros da religião para aquelas de criação mais recente ou de origem da *memória perdida*<sup>40</sup> (PRANDI, 1991, grifo nosso).

Essa posição de subalternidade imposta ao candomblé angola, que parte da sugestão para se adotar modelos mais “autênticos” perante a “memória perdida”, não é fruto de estudos isolados, como no caso da obra de Reginaldo Prandi<sup>41</sup>. Edson Carneiro, outro renomado autor, alega que “foi a mítica pobríssima dos negros bantos<sup>42</sup> que se fusionando com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, que produziu os chamados candomblés de caboclo<sup>43</sup> na Bahia” (CARNEIRO,

39 “O orixá, seria em princípio, um ancestral divinizado, que em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza [...]. O poder asé do ancestral-orixá teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada” (VERGER, 2002, p. 18).

40 Refere-se a candomblés de caboclo e candomblé de nação angola.

41 Além de Prandi, recorremos aqui a uma breve historiografia sobre o tema, considerando os autores mais influentes no que diz respeito a estudos acerca do culto dos orixás. Em comparação à estrutura nagô de culto e aos negros bantos, Nina Rodrigues (1988, p. 216) assevera: “Decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, etc., que conservam suas divindades africanas [...] em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs”. Arthur Ramos também recorre ao mesmo entendimento a despeito dos negros bantos, no entanto escreveu um capítulo de nome “Sobre as culturas bantu”, em sua obra intitulada *Introdução à antropologia brasileira* (RAMOS, 1961). Edson Carneiro, por sua vez, refere-se aos candomblés angola no livro *Candomblés da Bahia*: “Pode-se dizer que, na Bahia, os negros bantos esqueceram os seus próprios orixás” (CARNEIRO, 1991, p. 134). E, quando escreve sobre a formação dos candomblés de caboclo, diz: “Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia” (CARNEIRO, 1991, p. 62).

42 Os bantos constituíram o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, minorando na década de 90 do século XVII, tendo seu cessamento no século XIX (SWETT, 2007, p. 35). Desse modo, o referendado grupo foi o que mais significativa influência exerceu na cultura brasileira (SILVA, 2005, p. 28).

43 “Reduzir a figura do caboclo ao índio primordial seria falso. De fato, o termo genérico de caboclo agrupa todas as figuras ancestrais que não são de origem negro africana. O caboclo é, ao mesmo tempo, um ancestral genérico, representante da autoctonia, e um ancestral singular, particular para o médium ao qual convive. [...] O caboclo ocupa um lugar especial na comunicação entre vivos, mortos e seres do além” (TALL, 2012, p. 79-93).

1991, p. 62). Essa forma de conceber tanto os candomblés de caboclo<sup>44</sup> quanto os candomblés de modalidade angola, originária dos povos bantos e ameríndios, advém de um pensamento inaugurado por Nina Rodrigues (1988). As duas modalidades de candomblé eram concebidas por ele ora como inferior, ora como arremedo dos nagôs:

Decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, etc., que conservam 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 orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs (RODRIGUES, 1988, p. 216).

Outro intelectual expoente a respeito de religiosidades de matriz africana, Arthur Ramos (1961, p. 361) escreveu, para além de correções sobre o trabalho de Nina Rodrigues, que os candomblés de modalidade angola seriam “sobrevivências religiosas e mágicas de origens bantu existiam deturpadas e transformadas” em oposição à mitologia jeje-iorubaiana, esta considerada estruturada.

O desdobramento dessas visões seria a formação de um hiato que se apresenta entre o “candomblé dos orixás” no tocante a outras expressões religiosas – também tributárias dos povos africanos –, mas que trazem em seu bojo o culto aos inquices<sup>45</sup>, cosmovisão particular dos bantos com sua singular forma de reconfiguração de crenças em conjunto com os conhecimentos ameríndios. Esse encontro entre povos bantos e ameríndios posteriormente veio forjar o universo mito-mágico do candomblé angola, em que se estabeleceu o “demérito” da mistura ante a suposta pureza nagô ou as alterações na tradição (HOFBAUER, 2011).

Dantas (1998) problematiza essa questão da mistura buscando como pavimento a ideologia da pureza, que pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de gueto cultural intocado por elementos estranhos. Esse estado original de pureza diz respeito à crença na existência de um acervo original de bens simbólicos, uma continuidade da tradição da África e da fidelidade ao continente, requisitos para a “marca dos puros”. Essa pureza nos nagôs expressa-se no culto

---

44 Segundo Ramos (1951, p. 138), “há uma modalidade de sincretismo religioso que só agora vem tomando grande incremento, o que prova que a sua aparição é relativamente recente. É o chamado ‘candomblé de caboclo’, na Bahia, ou ‘linha de caboclo’, no Rio de Janeiro”.

45 Uma prova disso é o fato de, no início da cristianização do Congo, os catequistas, buscando uma analogia com a cosmogonia banto, terem nomeado as imagens dos santos de inquices. Estes eram objetos mágicos, retirados da natureza, dotados de poderes místicos, usados pelos africanos em seus rituais (PEREIRA, 2007, p. 174).

exclusivo aos orixás, enquanto o candomblé angola conjuga inquices e caboclos<sup>46</sup>, ou seja, contraiu “elementos estranhos”.

Apesar de os candomblés, de maneira geral, preservarem traços de povos originários, podemos afirmar que essa África mítica é resultante do intercâmbio de sujeitos escravizados de diferentes etnias. À vista disso, concordamos com Hall (2003, p. 31), quando ele afirma: “Sabemos que o termo ‘África’ é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situa-se no tráfico de escravos”.

Acionamos o entendimento de Raul Lody (1995, p. 2) para “nação” quando nos referimos a dimensões simbólicas que permeiam as identidades das religiosidades de matriz africana, aqui dinamizadas e interpretadas em concentrações etnoculturais chamadas nações. Dizemos com isso que a história dos povos africanos, igualmente, se constrói nos candomblés. Embora seja difícil encontrarmos a origem de muitos dos descendentes de africanos, há um local de fala que remete a uma realidade compartilhada gerada pela escravidão africana.

Ora, o Nzo Nkise Nzazi traz em sua configuração uma cosmovisão tributária da interação entre diferentes etnias africanas aglutinadas no grande grupo étnico-linguístico, “os bantos”, e no encontro entre povos (ameríndios). No mais, o estudo possibilita identificar a construção de saberes tradicionais que são na mesma medida produto e processo de uma relação atávica entre natureza e ancestralidade<sup>47</sup>.

Consideramos salutar esclarecer que nosso trabalho com o Nzo Nkise Nzazi teve como base principal para a coleta de dados a metodologia da história oral. Isso se deu por duas razões. A primeira diz respeito ao desinteresse das fontes oficiais pela experiência popular a partir de testemunhos provenientes de suas próprias lideranças (ALBERTI, 2013); a segunda, em função de os terreiros terem se organizado politicamente numa esfera hierárquica, até mesmo de produção, manutenção e transmissão de saberes. Ademais, nossos principais agentes são suas lideranças. Esses sujeitos são aqueles que possuem, por princípios religiosos, a autoridade de saber e de ensinar, pois são eles os responsáveis diretos pela manipulação de ervas, banhos, chás, infusões, cortes de animais, entre outros.

---

46 Suas características de autoctonia, ancestralidade, sabedoria ecológica e de grande teimosia fazem deles um intermediário privilegiado nas relações humanas com as forças do além (TALL, 2012, p. 79).

47 “A ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matriz africana. Sem o princípio de senioridade, as organizações sociais das comunidades de terreiro estariam esfaceladas. Sem a ancestralidade não haveria tradição” (OLIVEIRA, 2006, p. 118).

Até então restrita à comunidade afetiva, as memórias de minorias geralmente necessitam de frestas nas relações sociais e de uma atmosfera favorável para se revelarem. Pollak (1989) denominou esse tipo de memória de subterrânea. Por causa de um quadro inoportuno, em que os discursos vigentes são deletérios a determinados grupos, as memórias são compartilhadas somente no interior de grupos sociais, sejam eles a família, associações ou núcleos religiosos. Essas memórias podem se expressar mediante novos horizontes de expectativas. Nesse caso, entendemos que as memórias vinculadas às identidades dos grupos podem trazer à tona conhecimentos e valorativas objetivando a salvaguarda e a preservação de bens culturais. Para preservar, especialmente considerando o caso brasileiro e os mecanismos do Estado<sup>48</sup> em relação à preservação, é preciso conhecer os modos de fazer, de criar, de viver as diferentes técnicas artísticas e tecnológicas dos grupos sociais.

Partindo do princípio de que o Nzo Nkise Nzazi se vincula a uma nação, conforme apontado neste trabalho, os depoimentos dos seus membros acionam memórias que não são exclusivas ao *nzo* nem as suas individualidades. Muito pelo contrário. Seus depoentes, ao falar de suas práticas, aludem à herança ancestral de um *candomblé* que cultua inquices e encantados da natureza<sup>49</sup>, que possui um corpo doutrinário comum a outros *nzos*, por forjar uma grande nação, aglutinadora de vários grupos étnicos.

Esclarecemos ainda um fator preponderante acerca da construção deste trabalho: a ausência de uma pesquisa sistemática a respeito do *candomblé* angola e de seu culto a inquices, tal qual ocorre com o *candomblé* dos orixás (nação queto/nagô), em que a variedade de fontes e análises é consolidada. Esse estreitamento é ainda maior nas produções acadêmicas do Sul do Brasil.

### **“Ô NZAZI MANHANGOLÊ, MANHANGOLÁ!”<sup>50</sup>: O NZO E SEUS SUJEITOS**

O fragmento do subtítulo compõe uma *zuela*<sup>51</sup> para saudação do inquite Nzazi, para o qual o zelador do Nzo Nkise Nzazi, Tata Kelaue, fora iniciado<sup>52</sup>. É o inquite ao qual o sacerdote da casa

48 O Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR), com base no novo conceito constitucional de patrimônio cultural (BRASIL, 2000).

49 Em seus estudos sobre encantados da natureza em região pantaneira, Leite (2003) afirma: “Os seres encantados fazem parte da vida, dos medos, dos episódios, da memória, das paisagens e da cultura da região. O termo básico e recorrente que define toda a percepção e elaboração que se movimenta no interior do imaginário da população pantaneira na relação com os mitos e os espaços é o termo: encantado. Não há reinos no sentido tradicional do termo, ou no sentido em que se aplique talvez a boa parte dos contos de fada: reis, rainhas, princesas, príncipes encantados. Há mundos submersos, sobrenaturais que se misturam com o mundo natural, social e cultural. Ainda que os seres e os espaços sejam encantados, o reino é o da natureza e o da cultura”.

50 Fragmento da cantiga devotada a Nzazi, o inquite regente do Nzo Nkise Nzazi (ADOLFO, 2010, p. 100).

51 Espécie de cantiga votiva.

52 Processo de renascimento com seu inquite. É a primeira obrigação confirmada com o inquite.

foi preparado que denomina o terreiro de candomblé. A adoção de nomes relativos às deidades patronais que respondem pela vida espiritual de adeptos as suas casas é muito recorrente nas religiosidades de matriz africana (BARROS, 2016, p. 43).

O Nzo Nkise Nzazi apresenta-se como um terreiro de candomblé de modalidade angola e conta com 15 anos de atuação na comunidade de Araquari. No seu corpo hierárquico, encontra-se o Tata Kelaue, zelador e liderança do *nzo*. Para auxiliá-lo na administração dos afazeres espirituais e funcionais, exercem suas respectivas funções *tatas cambonos*<sup>53</sup>, *makotas*<sup>54</sup>, *muzenzas iniciados*<sup>55</sup> e *muzenzas iniciantes*<sup>56</sup>. No processo de colhimento de entrevistas e conversas mais informais, o *nzo* computava 15 integrantes. Destes, seis compõem o quadro de autoridades sacerdotais.

Em nosso diálogo acerca da história do *nzo*, Tata Kelaue pontua:

Eu tenho uma raiz. Nós somos *massanganga* de Kariolé e nosso axé raiz, mas nosso axé é *axê* Beiru. Isso lá na Bahia, que é Miguel Arcanjo. Rufino do Beiru. Os mais conhecidos. Então, eu venho dessa raiz. De *massanganga* de Kariolé, que antigamente se chamava muxicongo, mas se perdeu muitos fundamentos. Desse muxicongo saíram várias vertentes. Nós nos transformamos pelo primeiro da raiz, do axé Beiru, que é o bairro propriamente dito de Salvador. Que era do nego Beiru. Era um bairro todo. O primeiro foi nego Beiru, que era dono e iniciou Miguel Arcanjo, que iniciou Rufino, que iniciou Meirinho da Oxum, que é a minha raiz. São meus ancestrais dentro dessa raiz, de onde venho. Como eu costumo dizer: Nós temos nome e sobrenome. Então nós temos o primeiro da raiz até chegar meu pai, até chegar a mim (SILVA, 2017).

Pela narrativa de Tata Kelaue, podemos observar que a história do *nzo* está intimamente ligada à trajetória de outras pessoas eminentes. É uma relação com o passado que auferem legitimidade à história de sua casa e a sua própria. Segundo Prandi (2005, p. 32), 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. Notamos aqui a relação de continuidade, de evocação dos mais velhos, considerados sujeitos notáveis, e os encargos ancestrais a eles imbuídos. Aliás, a tônica dominante em todas as narrativas alude ao passado, não marcadamente cronológico, ao que foi “deixado”, até “chegar” a Tata Kelaue. Sendo assim, seguimos nossas entrevistas reconhecendo e respeitando que as noções de história, tempo, autoridade e saber são diferentes para os grupos tributários da cosmovisão africana.

---

53 *Status* de pai no candomblé, porém eles não recebem inquices nem entidades.

54 São as mães no candomblé. Não recebem inquices nem entidades.

55 Com feitura, obrigação.

56 Sem feitura, obrigação.

## NA MINHA ALDEIA TEM CABOCLO GUERREIRO, TEM SEU REI DAS ERVAS NO ANDARAÍ!<sup>57</sup>: OS SABERES

A nossa Bíblia taí, a natureza. E tem que saber ler. Eu tenho que saber o que ela está mostrando pra mim. Ali tem fundamento, tem o que aconteceu desde o começo do mundo. O que fala quando vai se dar uma tempestade, quando que vai acabar a água. Não precisa alguém escrever. Se eu tirar isso aqui, então vai fazer mais calor. O vento vai derrubar minha telha, porque aquilo não está me defendendo, eu tirei. Então tudo é você saber ler. Não precisamos ter uma Bíblia. Candomblé angola precisa ter conhecimento (SILVA, 2017).

Quando falamos em tradição nos sistemas religiosos de matriz africana, referimo-nos a saberes herdados e transmitidos pela oralidade. A narrativa de Tata Kelaue a respeito de como se organizam os saberes em um candomblé angola é corolário a esse argumento. Essa tradição não se refere à herança da estrutura físico-espacial das instituições nativas africanas, mas a valores e princípios organizados mediante uma diáspora (OLIVEIRA, 2006, p. 85). Verifica-se em sua narrativa, *a priori* sobre saberes, a demarcação da diferença, aspecto característico do princípio da identidade, que se constrói em relação à alteridade. É diante da diferença do outro que a minha diferença aparece (OLIVEIRA, 2006, p. 85). “A nossa Bíblia taí. [...] Não precisamos ter uma Bíblia” (SILVA, 2017).

Então, quando pensamos na perspectiva de herança, devemos considerar a produção dessa cultura na história de um povo, cujo tratamento dispensado a sua crença constantemente se desvalorizou em função de seus testemunhos, passados de geração em geração, se pautarem na oralidade. Todo saber no candomblé é transmitido pela oralidade; não existem cursos, preleções ou ensinamentos que não se expressem por intermédio da palavra. Embora o senso comum acredite que a oralidade esteja relacionada à ausência de escrita, é salutar compreender que a oralidade faz parte de uma cosmovisão<sup>58</sup>. Segundo Hampaté Bâ (1980, p. 181),

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos a tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo ao longo dos séculos. Essa herança ainda não

---

57 Fragmento de *zuela* relativa aos saberes mágicos de caboclos, entidades que se apresentam em avatares de índios e boiadeiros detentores de saberes sobretudo medicinais.

58 Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude perante a ele. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização (CREMA, 2015, p. 17).

se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários de quem se pode dizer são a memória viva da África.

No Brasil, com a reconfiguração dos sistemas de crença dos povos africanos, a oralidade ainda mantém seu *status* dentro dos terreiros. Embora pululem no mercado literário desde dicionários de língua quimbundo e iorubá a obras que ensinem a desenvolver trabalhos de abertura de caminhos e rituais de limpeza, conhecidos por ebós<sup>59</sup>, os saberes são sempre vivenciados no conjunto e obedecem ao tempo de cada um, que geralmente é o tempo das iniciações e suas obrigações na religião.

Ainda sobre a narrativa de Tata Kelaue sobre os saberes e a demarcação da diferença, podemos perceber a trajetória que perfaz a memória em seu constante movimento de vaivém. Elementos do presente são sempre incorporados ao passado. Nesse caso, o local de origem da memória parte de um mal-estar que acontece no presente<sup>60</sup>. Isto é, ao falar da organização dos saberes no espaço do *nzo*, Tata Kelaue aciona um sinal distintivo de sua religião: “A nossa Bíblia taí, a natureza” (SILVA, 2017).

O saber no candomblé angola, conforme relata Tata Kelaue, também é “lido”, mediante ensinamentos que outros – os ancestrais – deixaram. Outro elemento constituinte dos saberes no candomblé angola é o das relações entre todos os seres vivos, num processo sistêmico e holístico da vida.

Compreendemos também por meio dessa narrativa e de todas as outras que compuseram nosso trabalho que os saberes não se resumem à instrumentalização de técnicas. É salutar reconhecer que esses saberes são edificados por componentes históricos, geográficos, medicinais, culturais, mas, sobretudo, espirituais e mágicos<sup>61</sup>. Para Tata Kelaue (2017),

Muitos vêm só pra tomar um banho. Só pra pegar uma energia. Vou pra tal lugar, queria pegar uma energia. Tem coisas que você ensina. Coisas simples

---

59 “O sentido de fazer ebó tem uma grande amplitude, porque ele faz parte de rituais que permitem o fortalecimento da vida espiritual, como também faz parte dos rituais que ajudam [a] afastar forças negativas, que trazem instabilidade” (BARROS, 2016, p. 95).

60 O episódio mais recente de reificação das religiões de matriz africana deu-se em resposta a uma ação do Ministério Público Federal que solicitava a retirada de vídeos no canal YouTube por entender que seus conteúdos feriam as práticas religiosas de matriz africana. À época (março de 2014), o juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17.ª Vara Federal do Rio de Janeiro, afirmou em sentença que “ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”. Mais informações disponíveis em: <<https://allisoncosta.jusbrasil.com.br/artigos/188967916/violacao-a-liberdade-de-crenca-religiosa>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

61 Para Hampaté Bâ (1980, p. 186), a palavra *magia* é tomada no mau sentido, enquanto na África designa unicamente o controle das forças.

you teach. Other elements, no. There are things that you have that you can manipulate with your energy. That you need for one thing or another, for balance of yourself. There are baths that I have that I have to macerate, I have to talk, I have to pick up that thing from the iniquity and put my energy. I have to choose the herbs that will serve for that person. There are leaves that I cannot put for the whole world. There are leaves that are specific for one. There are leaves that can be mixed for the whole world to take a bath. Because, if I give a leaf for a person, I can unbalance. Because the person is already unbalanced, and I give any leaf for that person, even toxic, I unbalance her even more, the energy of her. But even the toxic can be used. This is us manipulating. This I cannot teach for that person who comes. Only for the person who starts, for her to know how to take care of the other out there.

Trabalhar com saberes tradicionais numa perspectiva religiosa e cosmogônica implica o entendimento de que muitos relatos são indicativos sobre suas práticas. Nada é descritivo como em um relatório de dados. Cunha (2007), problematizando o conhecimento tradicional, refere-se a vários regimes de saberes, com seus processos particulares e protocolos. Por sua vez, os membros do Nzo Nkise Nzazi reconhecem o que é qualificado como conhecimento em nossa sociedade e criam para si uma teia protetora e autodefensiva (ALBERTI, 2013) em seus testemunhos, de modo a não falar de fundamentos mágicos que circundam os saberes. Fala-se em manipulação de energias, mas não de seus métodos.

No caso do Nzo Nkise Nzazi, há toda uma acuidade dos seus adeptos em não compartilhar conhecimentos muito específicos, a fim de resguardar tanto seu conhecimento quanto a lógica da manipulação de forças. Na fala de Tata Kelaue, percebemos que seus conhecimentos sobre folhas e ervas repousam numa relação que é orgânica a sua condição religiosa e mágica no candomblé. Por isso, sua explicação incide na separação do que pode ser ensinado a terceiros e o que precisa ser manipulado: “Há coisas que se ensina; outras, sua energia particular, conectada a seu iniquice” (SILVA, 2017). Estão conjugados nesses saberes os conhecimentos prático, empírico, mas também o espiritual. Para Rocha (2009), essa percepção dos mitos enquanto experiência no tempo vivido aproxima todas as esferas para além das relações entre seres humanos, animais e vegetais, circunscrevendo-se assim os espíritos e o sobrenatural de forma coerente e integrada.

De acordo com Eliade (1992), todo o cosmos pode ser a manifestação do sagrado para povos pré-modernos. *Pari passu*, o homem moderno percebe a dessacralização do ambiente. Ou seja, o mundo torna-se homogêneo, com uma finalidade utilitarista. Mediante a exposição de Rocha (2009), podemos perceber que para os sujeitos que professam religiões de matriz africana toda a natureza pode ser sacralizada e, por isso, manipulada pela ação de seu iniquice, conforme a narrativa

de Tata Kelaue. Tudo pode ser uma manifestação do sagrado, pois ela saiu das mãos das deidades.

Por essa ótica, fica patente a definição do sagrado para esses grupos sociais, os quais mantêm na natureza sua religião com a criação por meio do contato com elementos que servem de conexão entre o mundo visível e o mundo invisível. O próprio corpo humano torna-se ponte entre os mundos, portanto um elemento sagrado, quando o preparo de banhos, ervas e beberagem necessita da mão de Tata Kelaue, este consagrado a um inquite, revelando saberes que se arvoram em diferentes vieses, formando um todo.

Numa perspectiva histórica, esses saberes medicinais relacionam-se com a rota do comércio escravo. Segundo Albuquerque (2002), certa variedade de plantas utilizadas hoje nos rituais afro-brasileiros tem suas raízes intimamente ligadas aos costumes tradicionais dos africanos e gradualmente foram assimiladas pelos brasileiros. Para Verger (1995), no candomblé a coisa mais importante é a questão das folhas, das plantas usadas no momento em que se faz a iniciação. A natureza está sempre presente na cerimônia. Antes de se fazer a cerimônia, toma-se banho de certas plantas para ter esse axé, essa força que está dentro das plantas. Embora se tenha o registro da farmacopeia africana, poucos são os trabalhos, em língua portuguesa, que trazem a lume a ligação entre propriedades terapêuticas e a manipulação mágico-espiritual que as envolve.

Inserida no âmbito dos saberes tradicionais, está a confecção das oferendas votivas, que também se apropriam de ervas, plantas, sementes e raízes. Sobre a relação que o candomblé angola mantém com outros espaços além de seus muros, mais especificamente no que tange aos espaços destinados às oferendas, Tata Kelaue fez o seguinte relato:

A gente tem que se inserir no todo. A encruzilhada tá pra mim como o mar está. Como a mata tá, como meu espaço tá, onde eu estou pisando está. Esse elemental, esse inquite, ele está nas matas, está na encruzilhada, está comigo, está aqui dentro, está aqui no meio da nossa conversa. Eu preciso desses espaços. O espaço é como um todo. Nós vivemos de um todo. [...] Eu não posso levar um material que não se dissolva. E esse elemental vai nos cobrar. [...] A terra vai comer, essa comida vai adubar a terra. Pássaros vão comer, bichos rasteiros vão comer, o que vive na natureza vai comer e se apossar daquele alimento. Tudo é uma troca na verdade. Eu estou dando pra um elemental, estou indo buscar aquela força, mas estou dando pra um todo, pra que árvore frutífera dê vida, dê alimentos aos pássaros. Tudo é uma troca. Eu coloco o líquido ou no potinho de barro, ou no cuité, mas nunca em coisa que não se dissolva. Tem folhas na mata que você manipula. Até faço um copo natural, faço um buraco, coloco as folhas e despejo o líquido, pra se misturar as energias. É esses saberes que vêm lá de trás, quem tá fazendo errado aqui na frente ou não aprendeu ou tá se desvirtuando, porque o capital, né? Porque tem que comprar. Toda vez que eu vou na cachoeira,

eu tenho que deixar o ciclo da água correr, não posso impedir. Quando chego na mata, eu peço licença antes pra entrar, seja Cabila, Mutakalambo, Catendê, sejam os caboclos. Muitas vezes é uma folha só, não precisa arrancar o pé. Porque tudo tem dono (SILVA, 2017).

Um dos conflitos expressivos no campo das regulações dos espaços, sobretudo refratários às práticas ritualísticas dos adeptos de religiões de matriz africana em geral, diz respeito ao uso e aos problemas causados ao meio ambiente. Diferentemente de alguns sistemas religiosos, normalmente as religiões de matriz africana possuem uma relação atávica com o meio ambiente; o culto extrapola seus próprios muros ou espaços edificadas. Lembramos que, no caso do *candomblé* angola, tributário da cosmovisão banta, o sujeito, os elementos e os espaços configuram um todo coerente e integrado (ROCHA, 2009).

Gerson Machado (2014), ao propor uma reflexão a despeito das trajetórias e estratégias das religiões de matriz africana e sua relação com a cidade de Joinville, Santa Catarina, também levanta essa problemática da sacralização de espaços “extramuros” como a ampliação de local do culto, não restrito à sede litúrgica. Assim, o autor trabalha com o conceito de “territórios descontínuos”<sup>62</sup> de Rêgo (2006), para a compreensão dos diversos rituais que excedem o represamento das práticas ao espaço que sedia os ritos em Joinville.

Na narrativa de Tata Kelaue se observa a necessidade visceral de uso e manipulação de vários espaços: encruzilhadas, mar, mata, o próprio *nzo*, sem a hierarquização deles. Em sua fala, esses espaços e elementos constituem um todo. Para Hampaté Bâ (1980), esse todo faz alusão à vasta unidade cósmica, em que tudo se liga, tudo é solidário, tendo em vista que esses grupos tributários da cosmovisão africana postulam uma visão religiosa do mundo sobre todas as coisas. Não por acaso, mas de forma preconceituosa, Luciano Gallet<sup>63</sup> (1934), folclorista, referiu-se ao fetichismo dos negros bantos, que deram origem ao *candomblé* angola, como “meros adoradores de pedras lascadas”.

Ao analisar o conteúdo da narrativa de Tata Kelaue, reportamo-nos ao exemplo dado por Meneses (2012) sobre a anciã que, imersa em oração no interior de uma catedral, é admoestada por um guia turístico dizendo que ela está perturbando a visita dos turistas. Notamos que certos sujeitos, muito embora forjem sua identidade por intermédio do hábito, não são reconhecidos. Para

---

62 São considerados territórios descontínuos do *candomblé* os ambientes rituais complementares, aqueles pertencentes à área interna dos terreiros, podendo ser mata, rio, lago ou até mesmo o mar. Ao serem vistos como evocativos do espaço físico, são entendidos como espaços úteis e reservados aos rituais (RÊGO, 2006, p. 72).

63 Falando sobre os cambindas e bantos, Gallet (1934, p. 58) escreve: “Considerados pelos outros, inferiores, imitadores e ignorantes. Desconhecem até o próprio idioma, complicado e difícil, e o misturam com termos portugueses. Adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedra”.

o autor, o uso que a velhinha faz do bem cultural é qualificadamente existencial, por oposição ao “uso cultural” dos turistas. Segundo o autor, ela poderia ser reconhecida como o protótipo do habitante: no sentido de “habitar”, possuir, manter relações com alguma coisa, apropriar-se, diferentemente dos visitantes, que não possuem ligação orgânica com os lugares.

A fala de Tata Kelaue também ressalta não apenas o uso do lugar, mas a ligação entre o espaço físico e o religioso, em que se trocam energias. Ou seja, não se trata apenas de um lugar qualquer para depositar oferendas. Há todo um cuidado com o ambiente que revela saberes no trato com os alimentos votivos, com os animais que o consomem, com as árvores. Observa-se ainda que é dos próprios espaços donde se extraem os recursos para a confecção dos artefatos que esses atores conduzem a oferenda. Os copos confeccionados de coco (cuité) ou folhas para recebimento de oferendas de consistência líquida dão indícios dessa relação orgânica com o meio ambiente.

Outro depoimento selecionado para este trabalho foi o do Cambono<sup>64</sup> Rafael Hasselmann, suspenso por Matamba<sup>65</sup>. Sobre o procedimento e encaminhamento das oferendas em espaços para além da sede do culto, Rafael relata:

Não se leva pra natureza nada artificial, pois é algo morto, não existe troca de energia. E vou dar um exemplo que eu gosto muito, porque é da cabocla Jupira, e eu gosto muito dos caboclos. A força desse ancestral brasileiro me dá segurança que eu participo desse lugar. [...] Então se deu início ao preparo dos alimentos que iriam compor a oferenda para [a] cabocla. Foi assado o peixe na folha de bananeira, foram lavadas as frutas, acompanhamos o Tata Kelaue, a muzenza, que é o cavalo da cabocla Jupira, eu e o Tata pocó Geraldo. Fomos à mata, pedimos licença, permissão pra entrar, e fomos ao pé de uma árvore grande, na qual preparamos a mesa para arriar a oferenda. Esse chão antes de arriar é feito a mesa, que são folhas de bananeira. As frutas e o peixe foram postas em cima da mesa. [...] Nessa energia quem veio receber foi a própria cabocla Jupira. [...] É uma força que você sente a energia, você se sente bem, porque está toda a força da natureza ali. Tudo aquilo, o verde, o balançar das folhas, aquela mesa bonita, nossa energia também, a presença da Jupira. E sabemos que ela não está sozinha, porque todos os caboclos estão ali. Essas coisas ainda me arrepiam (HASSELMANN, 2017).

Embora haja uma abertura nas relações sociais para que certas memórias e esclarecimentos venham à tona, é incontestável a necessidade dos sujeitos desse trabalho de declarar já no início do nosso diálogo vivências ou singularidades que demarquem diferenças. Na fala do Cambono Rafael reside a preocupação em afirmar aquilo que se sabe ser o discurso hegemônico: o mal-uso dos

64 Braço direito do tata de inquite, ou Tata Kelaue.

65 Divindade correspondente aos ventos e às tempestades.

espaços pelos religiosos de matriz africana conforme representado nas grandes mídias, por exemplo. Aqui também temos um indicativo de como os saberes se exercem perante a eminência de uma entidade do *nzo*, a cabocla Jupira. A manifestação desse encantado ocorre mediante a conexão entre oferendas, sujeitos e espaços.

Nessa narrativa, em termos práticos se tem uma pequena amostra de como os trabalhos e as oferendas são importantes para evocar as entidades que integram um sistema de crenças que faz sentido a uma comunidade.

A narrativa também traz a lume a importância dos caboclos que participam do panteão do *candomblé* angola. Por determinado tempo, o culto ao caboclo foi considerado por intelectuais como objeto de desprezo por representar a mistura entre negros bantos e indígenas, diferentemente dos *candomblés* de origem *jeje-nagô*, que conservavam uma pretensa pureza da África. “O culto a caboclo nos *candomblés* é uma temática que, até hoje, se reveste de mistério e até mesmo certo silenciamento por parte de seus integrantes” (CARNEIRO, 1991, p. 62). Na primeira metade do século XX, foi considerado por Carneiro (1991, p. 62) como “um processo sincrético afro-ameríndio”, ou, no caso da interpretação de Querino (1938, p. 1.170), “uma variante do *candomblé* *jeje-nagô* que incorporou elementos indígenas”. Esses pensamentos contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os *candomblés* de tradição africana – a saber, os “impermeáveis” *candomblés* *jeje-nagôs* – e os *candomblés* de origem bantu – Angola e Congo –, “mais propensos às ‘influências externas’ do que os primeiros” (MENDES, 2014, p. 122).

A oferenda para o caboclo relatada pelo Cambono Rafael demonstra-se excepcionalmente relevante para o cotidiano dessas comunidades que reconhecem na experiência citada a construção de sua própria identidade. Assim, o conceito de identidade para análise das narrativas tem como fundamentação teórica a reflexão de Gomes (2005). Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. A autora relaciona os fatores que incidem em sua construção que dizem respeito a referências civilizatórias, práticas festivas e comportamentais, rituais e alimentação. Para o Cambono Rafael, ritual, oferenda e troca de energias com os caboclos revelam um pouco da sua identidade no grupo.

No *candomblé* angola, várias dimensões são envolvidas na construção de sua identidade, incluindo a natureza. Até porque o sentido de natureza, nessa concepção, não aparta o homem, nem mesmo “os que se foram” e que se tornaram encantados da natureza, como o caso dos caboclos. Sobre essa concepção holística de natureza, Pelizzoli (2013) chama a atenção para um antigo conceito de *Anima Mundi* para explicar que a natureza, para certos povos, não se reduz a estados de

alma; a natureza seria nosso corpo também, cuja energia não é nossa, e sim resultante de processos familiares/antepassados e de gerações futuras.

Reiteramos que os saberes no candomblé angola se constituem por conhecimentos botânicos, alimentares, medicinais, históricos, culturais e espirituais. A fala mencionada exemplifica como são conjugados todos os saberes, que não são tomados de forma isolada. Para o candomblé angola, o olhar para o mundo pressupõe um todo interligado que funciona em conjunto.

A cosmologia dessas religiões é a principal fonte de inspiração para a preservação de rios, riachos, montanhas, entre outros espaços verdes, uma vez que considera esses espaços como de evocação da força ancestral. No caso do candomblé angola, do qual se trata esta pesquisa, cada inquice é particular detentor de um campo natural, como já dito, sendo este imaculável.

Delphim (2010), ao propor um novo olhar sobre as paisagens, destaca o conteúdo da Carta do Espírito dos Lugares, do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos), que diz respeito ao reconhecimento “da importância das dimensões intangíveis do patrimônio e o valor espiritual dos lugares” (DELPHIM, 2010, p. 32). Segundo ele, paisagens não são somente lugares, e sim fontes de inspiração para “diferentes estados de espíritos” em que a preservação das paisagens ocorre em função de práticas sociais e espirituais, assegurando assim a conservação de aspectos físicos, naturais e visuais. Segundo o autor, “as pessoas mais simples acreditam que certos lugares são habitados por criaturas fantásticas” (DELPHIM, 2010, p. 31). Em vista disso, por exemplo, a carta da Icomos possui em sua declaração um “conjunto de medidas tomadas por órgãos patrimoniais” (DELPHIM, 2010, p. 31) que consideram para a preservação de lugares os valores considerados intangíveis, como “memória, crença, conhecimento tradicional, formas de ligação ao lugar e as comunidades locais guardiãs desses valores em consenso com a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972” (DELPHIM, 2010, p. 31).

Dessa forma, como na percepção de Delphim (2010) acerca de paisagens dotadas de valores espirituais, não podemos deixar de dizer que na concepção banta os lugares são de domínio dos inquices, que canalizam suas forças em matas, rios, cachoeiras, estradas, ervas.

### **É FOLHA DE UNGIRA<sup>66</sup>!**

O relato a seguir alude às formas de transmissão de saberes no candomblé angola. Tata Kelaue esclarece-nos que alguns ensinamentos são repassados em sua raiz, *massanganga* de Kariolé:

---

<sup>66</sup> Nos candomblés de nação angola, segundo Tata Kelaue, folha de Ungira é o nome atribuído a *cannabis sativa*. Ungira, segundo ele, é um encantado da natureza, senhor do caminho, das encruzilhadas e do movimento.

Vem passando a maneira de *zuelar* pro inquite. Isso vem de geração pra geração. Os *angoricis*, que são as rezas, isso foi aprendido lá de Miguel Arcanjo até passar pra mim. E muitas coisas desde o processo iniciático é passado pelo meu inquite, meu caboclo. E claro que pode ser diferente, mas o objetivo é igual. [...] Quer ver uma folha que é manipulada sobre a terra e hoje a homeopatia está usando e tem uma briga aí? A *cannabis*. *Cannabis* é uma folha de Ungira. Ungira já passava o poder curativo pros nossos ancestrais. [...] É folha de Ungira! Vem de África, vem do índio (SILVA, 2017).

Destarte, tomamos nota que o conhecimento nem sempre ocorre pela via da linhagem<sup>67</sup>; há saberes cujo veículo está relacionado à ligação com o divino. Consoante ao que vimos percebendo neste trabalho por meio das narrativas orais, os saberes em um candomblé não são um apanhado de processos de ensino-aprendizagem baseados na racionalidade técnica. Cunha (2007), ao refletir sobre as diferenças entre conhecimento científico e conhecimento tradicional, versa acerca do utilitarismo que o conhecimento científico imputa ao conhecimento tradicional. Segundo a autora, a ciência moderna hegemônica usa conceitos, e a ciência tradicional, percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis (CUNHA, 2007). A autora enfatiza que os protocolos dos sistemas de conhecimento tradicional têm suas próprias regras de atribuição de conhecimentos, que podem ou não ser coletivos, esotéricos ou exotéricos. Independentemente dos axiomas científicos e das validades do conhecimento, é importante reconhecer que tais saberes implicam as memórias e a formação da identidade de um grupo social.

Quanto ao uso de ervas consideradas tóxicas ou não, Tata Kelaue explica que há um processo de manipulação em que se evocam as forças ancestrais, representadas em sua fala por Katendê<sup>68</sup> e Nsumbu<sup>69</sup>, por serem os inquires responsáveis pela transformação dessa energia. Ele frisa ainda que o uso da *cannabis* não se dá pela recreação, mas pelo seu valor terapêutico.

E muito foi meu próprio caboclo, meu próprio Ungira, que explicou o que fazer, para que se comunique com o divino, não para uso recreativo. Na forma *in natura* de se fazer um chá, uma beberagem, um banho. [...] Essa folha é-nos passado pelos nossos avós, mas também pelos nossos encantados. A gente sabe a porção que tem que dar, porque foi testado lá atrás. Nós sabemos usar e temos a energia dos inquires e dos encantados. Você tem que manipular ela. Vem de África, vem do indígena. [...] Essa

67 Com as reconfigurações diaspóricas, a linhagem nos candomblés compõe-se pela família espiritual, e não mais pelo familiar patrilinear ou matrilinear.

68 Inquite dono das folhas (LOPES, 2005, p. 243).

69 Inquite dono da cura e da doença (LOPES, 2005, p. 243).

força é Katendê! Esse elemental chamado Katendê é pra ele que nós pedimos, auxiliado por Nsumbu, pra fazer a cura. A gente sabe porque está dando, não interfere nos remédios alopáticos (SILVA, 2017).

Por algum tempo o uso de substâncias tóxicas nos terreiros de candomblé foi reduzido à indolência. Conforme Dória (1986, p. 5), em Alagoas, por exemplo, a maconha era utilizada “nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos”. Heitor Péres (1958, p. 68), ao localizar os sujeitos que fazem uso da maconha, indica-nos finalidades ritualísticas, cosmogônicas e religiosas também. Para o autor, os estados nordestinos contavam com uma “maior influência africana” e predominavam “magia e misticismo” nos rituais. O “ambiente do vício” era composto do “coro dos companheiros”, que entoavam os “cânticos negros” com “*religiosidade*” (PÉRES, 1958, p. 68, grifo nosso). Em investigações históricas, buscando-se a origem da maconha no Brasil, “aporta-se” em Angola, que, segundo Mott (1986, p. 124), era “terra de muita maconha”. Ainda de acordo com o autor, o hábito de consumir maconha dava-se pelo pó torrado, marcando presença em casas de culto afro-brasileiras. A planta no estado de pó provavelmente também ficou conhecida como fumo de Angola posteriormente.

Mais tarde, Verger (1995) elencou a *Cannabis sativa* L. como uma erva partícipe dos cultos religiosos. Na língua iorubá respondia pelo nome de *igbó*, e seu nome vulgar lista como maconha ou cânhamo-verdadeiro. Esse estudo apresenta uma série de 400 receitas separadas por “objetivos” da maconha em cultos afro-brasileiros: uso medicinal – analgésico, anestésico, cicatrizante, entre outros –, alusivo à contração da gravidez e ao nascimento e relacionado às divindades, além de orós<sup>70</sup>, para uso benéfico, maléfico ou de proteção contra mazelas. Para Verger (1995, p. 419), “alguns estimulantes produzem uma energia poderosa, que por ser exagerada altera o equilíbrio das pessoas e pode levar à loucura. Babalaôs e curandeiros têm receitas para provocá-la e curá-la”.

É salutar reconhecer na fala de Tata Kelaue a importância da história oral como forma de ouvir as histórias e memórias de grupos sociais excluídos ou destituídos de seu conjunto de valores, até mesmo como ferramenta valiosa na direção da negociação de identidades que lhes foram impostas. Se, por um longo período da história dos africanos trazidos ao Brasil, a discussão em torno de seus “aparentes” costumes se pautou pela indolência e vício, no tempo hodierno podemos fazer uso de testemunhos diretos e entender os significados que são atribuídos a práticas consideradas marginais. Para além dos significados, compreendemos que essas narrativas podem se inserir entre os bens patrimoniais a serem preservados pela comunidade e contar com a salvaguarda do Estado brasileiro.

---

70 Trabalhos espirituais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exploramos aqui algumas dimensões que permeiam os saberes que se exercem em um terreiro de candomblé angola. Buscamos compreender certas particularidades desses saberes que compõem o conjunto de bens patrimoniais do candomblé angola por meio das narrativas de seus agentes.

O candomblé angola, bem como a umbanda, o candomblé de caboclo, entre outras manifestações religiosas, por se distanciar do padrão exemplar “nagô”, foi considerado desinteressante como campo de estudo. No caso específico do candomblé angola, além de a mística banta ter sido taxada como “pobríssima”, seu corpo ritual foi percebido, nesses trabalhos, como “mais ou menos copiados da prática nagô” (RODRIGUES, 1988, p. 216).

Por intermédio de uma visão de tradição que não comporta nem mesmo a adaptação que os grupos étnicos tidos como “puros” também sofreram, verificamos o desinteresse por esses grupos e, conseqüentemente, a falta de entendimento acerca da dinâmica de seus patrimônios. Não podemos negar na construção desse imaginário o protagonismo dos intelectuais afeitos aos africanismos, que cristalizaram processos culturais mediados pela ideia de pureza. Essa ideia, por sua vez, está arraigada na ideia de poder, visto que nesse sistema religioso classificar os terreiros em puro e misturado é também uma forma de demarcar o espaço de cada um, imputando, desse modo, legitimidade e hegemonia conforme uma classificação hierárquica.

Ao trazer a lume determinadas narrativas de seus protagonistas, encontramos elementos comuns a outras nações de candomblé. Concomitantemente, tivemos a compreensão de algumas de suas particularidades, como a deferência à presença de caboclos, seja na narrativa de Tata Kelaue, seja na narrativa de Tata Cambono Rafael; ambas deixaram clara a importância que essa entidade possui na construção do seu processo de pertença ao grupo.

Pelo que entendemos das narrativas, especialmente a do Tata Kelaue, seus saberes não são restritos ao seu grupo afetivo. Muito embora exista um corpo doutrinário cujo saber tem uma autoridade e respeite os processos iniciáticos no interior da comunidade, muitos de seus saberes são compartilhados com membros de outras comunidades que venham solicitar-lhe auxílio. O saber a despeito das plantas e ervas medicinais, bem como seu manuseio, conforme seu relato, é socializado em muitos casos com sujeitos não pertencentes à religião.

O nosso trabalho teve como objetivo trazer para o campo patrimonial as especificidades dos saberes de um candomblé de modalidade angola, que no seu conjunto formam o patrimônio de seus

filiados. Esperamos contribuir com outros estudos numa ruptura com a lógica denunciada por Giroto (1999), na qual historiadores e antropólogos insistem em concentrar suas atividades intelectuais exclusivamente quanto aos candomblés de tradição jeje-nagô<sup>71</sup>. A manipulação da natureza, também recorrente nos relatos, faz referência a aspectos mito-mágicos desse tipo de saber. Não pretendemos nesta investigação trabalhar as validações dos conhecimentos científicos, mas sim redimensioná-los nos debates sobre os patrimônios salvaguardados pelo Estado, ou somente pelas comunidades dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Entendemos a vulnerabilidade em que se encontram alguns desses patrimônios, que são ricos em história, memória e saberes, mas ao mesmo tempo resistem em meio a perseguições, intolerâncias, ameaças de toda ordem, seja pelos indivíduos que compõem a sociedade, seja por intermédio de canais do Estado. A cosmologia dessas religiões tem como principal fonte de inspiração os espaços verdes, considerando-os espaços de evocação da força ancestral. Cada inquite é particular detentor de um campo natural, sendo este imaculável.

Para os adeptos dessas religiões, tudo é sagrado; não somente o templo físico, de concreto ou madeira, mas tudo o que diz respeito à natureza. A mata, especialmente, é catalizadora de moio, a força vital, que movimenta as pessoas. É da mata que se retiram folhas, raízes e sementes, para a elaboração de infusos, chás, garrafadas, abrindo cura para doenças espirituais e da carne.

Desse modo, acreditamos que os saberes tradicionais do candomblé angola trazem elementos importantes para as discussões sobre a preservação de um patrimônio ambiental não oficial fortemente sombreado, e seus atores constroem uma rede de solidariedade e préstimos à sociedade envolvente, seja na socialização de saberes, seja no entendimento da preservação do meio ambiente.

## REFERÊNCIAS

- ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dias Nguzu**: estudos sobre o candomblé congo-angola. Londrina: Eduel, 2010.
- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Introdução. In: \_\_\_\_\_. **Atualidades em etnobiologia e etnoecologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002.
- BARROS, Flávio Bezerra. **Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as**

---

<sup>71</sup>Declara o autor: “Uma correção se faz necessária: os intelectuais continuam, com poucas exceções, a produzir o desvio antropológico de privilegiar somente a contribuição jeje-nagô, influenciando sacerdotes e adeptos” (GIROTO, 1999, p. 313).

- dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará.** Projeto de Pesquisa. PROPESP/Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.
- BARROS, Marcelo. **O candomblé bem explicado:** nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Seção 1, 2, 7 ago. 2000.
- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística.** São Paulo: Summus, 2015.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e Dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.
- DANTAS, Beatriz Goiás. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, v. 8, jul. 1998.
- DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. O espírito da paisagem. **Revista Brasileira de Horticultura Ornamental**, v. 16, n. 1, p. 31-33, 2010.
- DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. In: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba sarabamba.** São Paulo: Ground, 1986.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GALLET, Luciano. **Estudos de Folclore.** Rio de Janeiro: Carlos Wehrs, 1934.
- GIROTO, Ismael. **O universo mágico – religioso negro-africano e afro brasileiro: bantu e nagô.** Tese (Doutorado)–Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação Anti-racista:** caminhos abertos pela Lei federal n.º 10.639/03. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada e Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.
- HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I.** Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.
- HASSELMANN, Rafael L. **Rafael L. Hasselmann:** depoimento [27 jan. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul, 27 jan. 2017.
- HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções

e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, jan.-jul. 2011.

LEITE, Mário Cezar Silva. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e dos espíritos negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

MACHADO, Gerson. **Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades afro-religiosas em Joinville/SC (1980-2000)**. Itajaí: Casa Aberta, 2014.

MENDES, Andrea. Candomblé angola e o culto ao caboclo. De como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul.-dez. 2014.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In*: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: SISTEMA NACIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL: DESAFIOS, ESTRATÉGIAS E EXPERIÊNCIAS PARA UMA NOVA GESTÃO, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Brasília: Iphan, 2012. 404 p. p. 25-39.

MOTT, Luiz. **A maconha na história do Brasil**. *In*: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba Sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha**. São Paulo: Ground, 1986.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

PÉRES, Heitor. “Diambismo”. *In*: BRASIL. Ministério da Saúde. Serviço Nacional de Educação Sanitária. **Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros**. 2. ed. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do IBGE, 1958. p. 67-73.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, São Paulo, n. 3, 1989.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Schwarcz, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961. (Obras Completas, v. 1).

\_\_\_\_\_. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951. (Coleção Brasileira).

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2006.

ROCHA, Gilmar. **A consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora da UnB, 1988.

SILVA, Arildo José. **Arildo José Silva**: depoimento [18 abr. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari, 18 abr. 2017.

SILVA, Vagner. **Candomblé e umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

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

TALL, EK. O papel do caboclo no candomblé baiano. *In*: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 79-93.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.