

Reflexões sobre hibridação, sincretismo e tradução no candomblé Angola paulista

Ivete Miranda Previtalli*

Resumo

Este trabalho faz parte da minha tese de doutorado na qual propus um estudo sobre o candomblé Angola circunscrito na cidade de São Paulo, procurando entender o momento em que ele se revela esforçando-se por afirmar sua identidade, minimizando os sincretismos entre as nações Angola e Ketu, além de procurar afirmar sua origem africana. A questão do sincretismo entre nações vai além dos nomes e semelhanças entre inquices e orixás, e relaciona-se à valorização da originalidade da nação Angola perante si própria e a comunidade religiosa afro-brasileira. Sincretismo, hibridismo e tradução cultural são algumas das diferentes categorias utilizadas para designar as misturas culturais, que geram muitas discussões e divergências entre os estudiosos. Embora essas discussões sejam de grande apressa, uma vez que através delas podemos perceber as limitações de cada um dos conceitos, acredito que a questão decisiva não seja a de estabelecer qual deles abrange mais e é mais fecundo, mas sim, estabelecer o que o candomblé Congo/Angola ganha ou perde ao incorporar o contingente, o novo, o que lhe atribui uma característica fundamental.

Palavras chave: candomblé Angola; identidade; sincretismo; hibridismo; tradução cultural.

Abstrat

This work is part of my doctoral thesis in which I proposed a study of candomblé Angola circumscribed in Sao Paulo, trying to understand the time in which it reveals itself struggling to assert its identity, minimizing the syncretism between nations Angola and Ketu, besides seeking to assert their African origin. The question of syncretism between nations goes beyond the names and similarities between inquices and orixás, and relates to the appreciation of the originality of the Angola nation to itself and Afro-Brazilian religious community. Syncretism, hybridism and cultural translation are some of the different categories used to describe the cultural mixes that generate a lot of discussion and disagreement among scholars. While these discussions are of great importance, since through them we realize the limitations of each of the concepts, I believe the key issue is not to establish which one is covering more and is more fruitful, but rather establish what candomblé Congo/Angola wins or loses by incorporating the contingent, the new, which assigns to it a fundamental characteristic.

Keywords: candomblé Angola; identity; syncretism; hybridity; cultural translation.

* Doutora em Antropologia pela PUC-SP. Autora do Livro *Candomblé: agora é Angola* (2008). São Paulo: Annablume, Petrobrás. Membro do Grupo de Pesquisa Identidades Plurais (IPLURES) UFABC. Professora da Faculdade de Vinhedo - UNIESP. ✉ ivete.previtalli@gmail.com

Introdução

Do encontro das tradições religiosas africanas com as religiões cristãs e ameríndias, foram elaboradas diferentes combinações e criações culturais que resultaram nas distintas religiões afro-brasileiras, dentre elas o candomblé e suas nações, a umbanda, tambor de mina, os xangôs, o terecô, entre outras. Os negros africanos tiveram que conviver com outras culturas e em outra localização geográfica, em virtude do sistema de escravidão a que foram forçados a viver. Esse processo de reterritorialização e da assimilação de diferentes imaginários religiosos originou “novas formas cognitivas, perceptivas e organizacionais”. (GOLDMAN, 1990, 2005).

De maneira geral, no entendimento dos adeptos, o candomblé se divide em três nações principais que seriam, em tese, originárias de distintos grupos africanos dos quais derivam parte de seus repertórios religiosos: nação queto que é originária dos iorubás da Nigéria, a nação jêje dos fon do Benin e a nação congo/angola (mais conhecida em São Paulo como angola) oriunda dos bantos da África-Central. Assim, as nações de candomblé surgiram nos antigos terreiros baianos, fundados por sacerdotes africanos – angolas, congos, jêjes, nagôs - iniciados em suas religiões tradicionais, que ensinaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário para as comunidades que se formavam em torno da religiosidade que preservava “certos traços da cultura, particularidades de dança, música, canto, organização de festas, que os identificavam com a região de origem)” (Carneiro, 1967, p.263; apud, Previtalli, 2008, p.17).

O meu interesse por essa temática, especialmente pela característica sincrética do candomblé de nação angola, se manifestou tanto do mestrado quanto do doutorado, quando pesquisei terreiros dessa nação em Campinas e na cidade de São Paulo. A questão do sincretismo entre as nações angola e queto surgiu nas pesquisas, tendo como referência a proposta de antissincretismo, de alguns agentes religiosos, que gerou confrontação e dialogo entre os adeptos do candomblé angola paulista.

Não é novidade outorgar ao candomblé angola os títulos de “sincrético”, “menos puro”, “misturado”. Sabemos também que ser “sincrético” pode não ser uma boa qualificação, especialmente para o senso comum, pois tem um sentido negativo, que dá a conotação de mistura confusa de elementos diferentes e de inautenticidade.

Sincretismo não é um fenômeno recente, tampouco estritamente localizado. Fruto da dinâmica da cultura, o sincretismo permite que se dê sentido àquilo que foi

adquirido do outro. É um termo polêmico, de conotação pejorativa, uma vez que pressupõe contaminação e inautenticidade, acreditando-se que uma suposta tradição pura recebera infiltrações de símbolos de outra tradição aparentemente incompatível. Embora esse conceito tenha sido amplamente estudado, é muito difícil uma compreensão clara da natureza do fenômeno (STEWART e SHAW: 1996). Por sua vez, Ferretti, (1995) escreve que o sincretismo existe em todas as esferas da cultura, é uma característica de todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não.

A questão do sincretismo religioso afro-brasileiro vem sendo discutida por vários autores desde o final do século XIX. Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Melville Herkovist, Edson Carneiro, Manoel Querino, Roger Bastide, Juana Elbien dos Santos entre outros, realizaram estudos sobre as religiões afro-brasileiras, privilegiando as “sobrevivências” que podiam ser identificadas como preservação de traços culturais e de um verdadeiro pensamento africano, manifestado pelo sistema religioso afro-brasileiro, que se encontravam nos terreiros tradicionais queto (nagô).

O candomblé angola, a umbanda, o candomblé de caboclo entre outras manifestações religiosas, por se afastarem do modelo analítico “nagô” foram consideradas transformadas e deturpadas e, portanto, desinteressantes como campos de estudos. No caso do candomblé angola, além da mística banta ter sido considerada como “pobríssima”, seus rituais foram percebidos, nestes trabalhos, como “mais ou menos copiados da prática nagô” (RODRIGUES, 1988, p. 216).

Alguns dos terreiros angolas paulistas no intuito de provar que a nação angola também tem originalidade partiram para um movimento de reação, pela afirmação da origem e a legitimação desta nação do candomblé. Não podemos dizer que todos os terreiros de candomblé angola de São Paulo estão empenhados nessa procura, porém todos estão envolvidos, pois não há quem não conheça esse movimento, e que, por sua vez, o aceite ou o questione.

O candomblé em São Paulo

Nos primeiros anos do século XX, o Estado de São Paulo apresentava um considerável crescimento econômico e populacional. Havia uma preocupação do governo com os trabalhos necessários de infraestrutura (água, esgoto, iluminação) e/ou

de serviços urbanos (de transporte, de educação, de saúde) que passaram a ter prioridade na capital e em diversos centros do interior. Conforme Beaninger (1992, p. 37), “na primeira década do século XX, o Estado respondia por mais de 13% da população brasileira e já detinha 15% da produção industrial do país”.

As práticas religiosas dos negros e mestiços, frequentadas por diversos setores da população paulistana no final do século XIX e nos primeiros anos do século XX, deram subsídios para a instalação e estabilização da umbanda em São Paulo. Na década de 1950, a umbanda, que surgira em 1920 no do Rio de Janeiro, tomou força em São Paulo, onde encontrou terreno fértil para seu crescimento. Esse crescimento atrelava-se a um novo plano de desenvolvimento que se chamou de “industrialização pesada”. A cidade de São Paulo, nos anos de 1950, contava com 3,5 milhões de habitantes, e desenvolvera um dinamismo econômico que, impulsionado pelo crescimento do setor industrial, atraía correntes migratórias principalmente do Nordeste. A migração inter-regional foi, em grande parte, responsável pelo aumento da população. Era o momento em que o Brasil se modernizava e o parque industrial de São Paulo estava em plena expansão. Foi uma época em que “a adesão, a filiação, as crenças e as práticas religiosas tornam-se uma questão de opção pessoal consciente, voluntária e deliberada. Fenômeno que contribuiu para legitimar e dinamizar o trânsito religioso no país” (MARIANO, 2011, p. 247).

O trânsito religioso proporcionou mudanças no quadro das religiões brasileiras. O Brasil deixou de ser um país unicamente católico, pois a concorrência religiosa acarretou o crescimento dos pentecostais e dos umbandistas, nas classes populares, e dos espíritas, nas classes médias. Na disputa pelo mercado de bens simbólicos, a umbanda procurava se firmar na cidade, e passou a se organizar em federações e associações contra a perseguição policial, da Igreja Católica e os noticiários pejorativos dos jornais. Foi a partir de 1964 que as festas umbandistas passaram a ser incluídas nos calendários turísticos regionais, demonstrando certo arrefecimento das forças contrárias à sua instituição (NEGRÃO, 1996).

Ao mesmo tempo, em meados da década de 1960 e início de 1970, num contexto social em que a dinâmica capitalista coordenava as relações sociais, surgem os "novos candomblés" de São Paulo dentre eles o candomblé angola. Essas manifestações estão relacionadas ao contingente de migrantes que chega à Capital, advindos de outros estados, principalmente da região Nordeste, e fluxos expressivos de migrantes internos

provenientes da área rural¹. Pais e mães de santo, em sua maioria, nordestinos, alguns cariocas e outros do interior paulista, deslocaram-se à metrópole, atraídos pelas crescentes possibilidades de trabalhos que surgem com a instalação de novos espaços e setores da economia.

O famoso pai de santo baiano, já estabilizado no Rio de Janeiro, Joãozinho da Gomeia, aparece como o fundador de uma grande família religiosa, por meio de iniciações de sacerdotes da umbanda paulista. De outro modo, o candomblé também chega a São Paulo por meio de nordestinos que já eram iniciados. Neste último caso, encontramos, por exemplo, na nação angola, mãe Manudê, mãe Caçulinha e pai Gitadê que trouxe a Gomeia do Rio de Janeiro para São Paulo.

Mãe Manudê, nordestina, foi uma importante disseminadora do candomblé angola que se instaurava em São Paulo nos anos de 1960. Esta mãe de santo, hoje falecida, teve o primeiro terreiro registrado em cartório em São Paulo, em 1965. Outros terreiros foram formados mais tarde, nos anos de 1970, saindo muitas vezes das casas matrizes, acompanhando o enraizamento do candomblé na metrópole.² Os terreiros de nação angola caminharam até o século XXI, passando por transformações e arranjos que resultaram da relação com a cidade e com o outro. O passado, embora esteja presente em muitos aspectos, há de ser visto com novos significados. As novas relações construíram novas fronteiras e novos alicerces que se tornaram a base para um novo candomblé.

Um candomblé "mesclado"

Desde o início, o candomblé angola de São Paulo era misturado com o queto, como disse um de meus interlocutores:

¹Baeninger afirma: “Segundo Martine e Camargo (1984), o cenário da distribuição espacial da população brasileira a partir dos anos 60 foi movido por *forças centrífugas*, com a expansão populacional (migrações inter-regionais) rumo às áreas de fronteiras, e por *forças centrípetas*, com a migração rural-urbana em direção às grandes cidades do Sudeste, particularmente para a Região Metropolitana de São Paulo.” (BAENINGER, 2005).

² A formação do candomblé angola em São Paulo obedece a cinco possibilidades, as mesmas descritas por Prandi: “[...] (1) através de pais-de-santo que vêm do Rio e da Bahia para iniciarem filhos aqui; (2) quando umbandistas vão ao Rio e à Bahia para lá se iniciarem no candomblé; (3) nos casos em que um pai ou mãe-de-santo migra para São Paulo já iniciado em seu Estado de origem e abre terreiros de candomblé; (4) na situação em que o migrante já vem “feito” no candomblé, mas começa sua carreira religiosa em São Paulo abrindo casa de umbanda, para mais tarde tocar candomblé e abandonar a umbanda; (5) e, finalmente, através de filhos que já são iniciados em São Paulo por mães e pais-de-santo também iniciados em São Paulo” (PRANDI, 1991, p. 93).

Foi um candomblé mesclado. Eles não sabiam se estavam cultuando queto ou angola. Percebe-se alguma coisa [igual] na Bahia. Eu sou de Ogum e sou de angola, eu sou de Oxumaré sou de angola. (Tata Tawá)³

Ao falar sobre o candomblé paulista "mesclado", esse sacerdote procura mostrar que também na Bahia há o sincretismo entre os inquices que são as divindades da nação angola e os orixás que são as divindades da nação queto. Isso acontece quando ele faz alusão aos nomes dos orixás Ogum e Oxumaré e ao mesmo tempo ao pertencimento à nação angola. Ogum e Oxumaré são orixás, portanto divindades da nação queto, já na nação angola as divindades correspondentes seriam Nkossi e Angorô, respectivamente.

Então, pergunto-me: quais foram os motivos que levaram alguns adeptos do candomblé angola de São Paulo a questionarem sua originalidade e pureza, se a princípio os terreiros de angola, mesmo "misturados", eram suficientemente bons para iniciar os adeptos paulistas ou nordestinos?

Parece que essa é uma questão que recentemente se tornou importante devido à ideologia da pureza. A partir dos anos 1980, a questão da pureza passou a ser importante para os adeptos do candomblé. O requisito para ser "o melhor" é a proximidade da África e, portanto, ser menos sincrético. A princípio, houve uma proposta de rompimento com o sincretismo afro-católico, e mais tarde, no candomblé angola, para o sincretismo entre nações.⁴

Na disputa pelo mercado de bens simbólicos entre as diversas nações do candomblé da Bahia, já se expressavam categorias que presumidamente separavam os mais puros dos misturados. A afirmação da pureza está relacionada com legitimidade e poder. Assim, na busca de prestígio, os próprios adeptos já separavam os terreiros de candomblé, considerados mais próximos das tradições religiosas africanas, daqueles que

³ Depoimento concedido por Tata de inquice à autora. O encontro com o Tata aconteceu em sua casa que é interligada com o terreiro. Carapicuíba, 12/5/2010.

⁴ Vale notar que os anos 1980 e começo dos anos 1990 foram marcados não só pela questão do antissincretismo, como da preocupação com o tombamento de terreiros mais antigos. Os antigos terreiros baianos têm a favor da patrimonialização, a idade, a herança africana relacionada a ideia de pureza e de "tradição estática" nas palavras de Bastide. Por sua vez, em São Paulo, o candomblé é mais recente e considerado "sem tradição". Assim, para que houvesse o tombamento como patrimônio Cultural do terreiro paulista Axé Ilê Obá (1990), a visão sobre o conceito de patrimônio cultural teve que levar em conta o dinamismo que a tradição encerra e não se pautar na arquitetura ou acontecimentos datados. Também o terreiro Santa Bárbara de nação angola, fundado por mãe Manudê, e um dos primeiros do Estado de São Paulo, foi registrado em 2006 como Sítio Histórico Religioso pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e incluído no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos, entretanto, ainda hoje batalha para ser registrado como patrimônio cultural imaterial do Estado de São Paulo.

cultuavam, por exemplo, o caboclo, considerados mais misturados. Além disso, houve uma influência nos meios religiosos afro-brasileiros dos estudiosos apegados aos africanismos, que segundo Dantas (1998, p.148), “transformou esta categoria nativa em categoria analítica, prática que cristalizou traços culturais que passaram a ser representações da expressão máxima da africanidade”.

Essa posição de Dantas é debatida por Ferretti (1995, p.67), que escreve:

De fato a ideia de pureza se encontra na realidade dos terreiros, justamente naqueles em que os antropólogos tenderam a estudar mais... A rivalidade dentro do segmento popular, que para Beatriz [Góis Dantas] é acirrada pela atuação dos intelectuais, é uma constante entre os terreiros, como tem sido constatado independente dos pesquisadores.

Mesmo assim, podemos observar nas entrevistas com os pais e mães de santo de São Paulo a importância que tem a literatura acadêmica religiosa afro-brasileira na construção do conhecimento dentro dos terreiros paulistas. Em muitos casos, os filhos de santo mais ousados e questionadores querem obter explicações para rezas e ritos que sejam essencialmente de origem banta, isto é, que tenham significado na própria origem congo/angola, não no corpo teológico nagô, que é encontrado com facilidade em muitos livros e ensinamentos sobre o candomblé queto.

A dificuldade de encontrar uma mitologia banta que dê fundamentos aos rituais da nação angola foi uma das causas que gerou, em São Paulo, o trânsito de muitos terreiros de nação angola para a nação queto, nos anos de 1970, 80 e 90. Assim, se a nação angola paulista se baseava em mitos nagôs, chamava os inquices pelos nomes dos orixás, por que não transitar para a nação queto, que era a base de tudo, além de ser considerada a nação mais pura, isto é, mais próxima da África?

Pensando sobre essa questão, percebemos que a saída de um filho de santo de uma família de candomblé pode ter muitos motivos. Comumente, encontramos justificativas relacionadas a desentendimentos com os pais ou mães de santo ou com outros filhos da casa, entretanto, quando se efetiva o trânsito entre as nações, isto é, quando um pai ou mãe de santo deixa a nação angola para transformar seu terreiro na nação queto, vem à tona a existência de um sistema hierárquico entre as nações.

Indiscutivelmente, a nação queto tem, entre os próprios adeptos do candomblé, a reputação de um candomblé superior, com maior conhecimento de sua origem africana. Por outro lado, se com a nova filiação o adepto não alcançar, dentro da nova família de

santo, as explicações por ele desejadas, sempre haverá inúmeros livros disponíveis sobre a mitologia e os rituais do candomblé queto que poderão ser consultados.

Assim, o conhecimento teológico do candomblé queto pode ser obtido, além do aprendizado passado na tradição oral, também por meio do "estudo"⁵ de trabalhos escritos sobre o tema. Por isso, alguns destes livros sobre os rituais, rezas e iniciações, que revelam, inclusive, aquilo que era considerado “segredo” pelos sacerdotes mais antigos, passaram a ser livros de cabeceira de muitos adeptos paulistas.

Percebemos então que, de um modo geral, quando o trânsito entre as nações angola para o queto acontece em São Paulo, carrega em seu âmago uma relação de poder entre as nações, com maior força para a nação queto. Desta forma, não podemos pensar que o trânsito entre as nações em São Paulo é motivado simplesmente por uma questão de gosto ou modismo, pois,

uma vez que a cultura só existe efetivamente sob a forma de símbolos, de um conjunto de significantes/significados, de onde provém sua eficácia própria, a percepção dessa realidade segunda, propriamente simbólica, que a cultura produz e inculca, parece indissociável de sua função política. Assim como não existem puras relações de força, também não há relações de sentido que não estejam referidas e determinadas por um sistema de dominação. (MICELI, 2004, p. XIII)

Por conseguinte, o esforço do candomblé angola paulista em se mostrar tão original quanto as outras nações de candomblé é uma resposta à pretensa “soberania nagô”, uma vez que essa nação e a própria cultura banta foram consideradas inferiores à cultura dos sudaneses. Há uma preocupação em mostrar, para os “outros” e para os próprios adeptos, que a nação angola não é apenas uma cópia, uma imitação do candomblé queto, mas têm divindades próprias, “toques” de atabaques e movimentos de danças específicos, além de uma língua sagrada que é formada principalmente pelo quimbundo e quicongo.

Primeiras propostas contra o sincretismo entre nações

⁵ No candomblé, por ser uma tradição oral, são os mais velhos, isto é, aqueles que detêm o conhecimento ensinarão os mais novos conforme a graduação de cada um na hierarquia do terreiro e segundo as aptidões pessoais. O hábito de "estudar" não existe em culturas de tradição oral primária e somente surge com a introdução da escrita. "Os seres humanos, nas culturas orais primárias, não afetados por qualquer tipo de escrita, aprendem muito, possuem e praticam uma grande sabedoria, porém não “estudam”. (ONG, 1998, p.17, apud BATISTA; GALVÃO, 2006)

No dia 28 de agosto de 1994, aconteceu em São Paulo, no Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro, o primeiro encontro de angoleiros de São Paulo. Refiro-me a este evento, pois foi a partir dele que comecei a perceber a nação angola com uma visão crítica, no sentido de senti-la como uma parte do candomblé que procurava saber “quem era e de onde vinha”.

Lembro-me que na época ficou bem marcado, pelos integrantes das mesas, que a nação angola cultuava “inquice”⁶, não orixá. Naquele momento, frisar o nome do inquice para as divindades cultuadas na nação angola revelava a intenção de separá-lo do orixá e afirmar a nação angola autêntica. Até então, em São Paulo, os inquices eram conhecidos pelos nomes dos orixás, e considerados pela maioria dos adeptos como sendo as mesmas divindades.

A proposta da mudança de nomenclatura das divindades da nação angola para o nome dos inquices gerou, na época, muita controvérsia entre os filhos de santo mais antigos, que até então se consideravam iniciados para algum orixá, não para um inquice. Não era fácil entender que a nação angola não mais cultuava, por exemplo, Iansã, mas Matamba, seu inquice correspondente. Entretanto, o que não ficara claro era que, pelo menos naquele momento, nada mudaria, além do nome da divindade, para o filho de santo.

Para mim, esse encontro marcou o começo da batalha do candomblé angola paulista contra o sincretismo entre as nações e a busca de sua especificidade, que tomaria diversos caminhos no decorrer dos anos que se passaram.

Sincretismos, hibridismos e traduções.

Para perceber a ação dos agentes religiosos sobre a questão do sincretismo entre nações, proponho retomar outro evento da nação angola, realizado em São Paulo, nove anos após o primeiro encontro de angoleiros.

Em 2003, o ECOBANTO – Kamoxi Kuana Bantu, que foi um Encontro de tradições bantas, trazia em seu prospecto as frases: “O Brasil tem alma banta” e “Quem somos, de onde viemos e o que queremos.” A menção da “alma banta” e o questionamento sobre o presente, o passado e o futuro da nação angola indicam que a

⁶ Inquice: divindade do candomblé de nação angola com equivalência aos orixás, que são as divindades do candomblé queto.

identidade do candomblé angola estava sendo questionada. Esse tipo de pergunta somente é feita quando não se sabe exatamente como se é visto pelos de fora, ou não se está contente com a identificação outorgada pelos outros.

As questões principais levantadas pelas lideranças nesse encontro diziam respeito ao sincretismo entre a nação angola e a nação queto, a origem africana da nação e a presença de elementos brasileiros, como o caboclo, nos rituais angola. Nesse debate, pude presenciar diferentes reações dos integrantes da plateia, desde a dúvida sobre o que deveria ser mudado na nação, isto é, se deveriam mexer nas cerimônias internas ou não, até reações que extrapolaram a questão religiosa, pois houve quem quisesse obter informações para a dupla cidadania Brasil/Angola.

Os diversos questionamentos presentes nos discursos dos adeptos do candomblé angola paulista demonstraram “misturas maiores e mais diversificadas do que em outros tempos” (CANCLINI, 2008, p. XXXIII). Existe uma variabilidade de regimes de pertencas que surgem, por exemplo, quando um adepto brasileiro se mostra interessado em dupla cidadania. Nesse caso, a procura da dupla pertença, brasileira e angolana, se constitui como uma fusão mais complexa que a existente entre as nações de candomblé ou as concepções religiosas católicas e africanas.

Canclini chama a atenção para misturas mais complexas que agregam novos elementos, além das fusões religiosas, como, por exemplo, a dupla cidadania requerida por um adepto que vai além da questão do sincretismo entre as nações de candomblé. Nesse caso, segundo esse autor, a utilização do conceito de hibridação parece mais plausível que o de sincretismo, mais apropriado para fusão de práticas religiosas tradicionais.

Sincretismo e hibridismo são conceitos que trazem argumentos divergentes entre os estudiosos, pois ao mesmo tempo em que podem ser analisados como fontes criativas que produzem novas culturas, também implicam custos e perigos. Engler (2011) aponta a discussão que envolve esses conceitos e cita como a crítica mais óbvia ao sincretismo, aquela que consiste em que o “sincretismo essencializa demais, dando a impressão que houve uma vez certas raças puras e bem-comportadas, antes que os novos vira-latas religiosos furassem a cerca” (Johnson, 2002a, p. 302; APUD Engler, 2011, p.20)

Na verdade quando nos deparamos com as reivindicações das religiões originárias centro-africanas, por uma parcela dos agentes religiosos da nação angola, percebemos claramente que a questão do sincretismo tem a ver com a origem, e a

pureza de uma religião imaginária africana. Nesse caso, devemos tomar cuidado com o conceito de sincretismo, porque ele pode significar a acentuação de “raízes supostamente puras da mistura religiosa, assim refletindo e reforçando a equação implícita de religião e tradição.” (ENGLER, 2011, p.19)

Ao reconhecermos a longa história impura da nação angola, e a característica sincrética como constituinte de todas as religiões, o sincretismo pode adquirir um sentido diferente daquele que lhe foi atribuído no século XIX, que se referia “à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião” (FERRETTI, 1997, p. 2). Mesmo que ele remeta a uma origem do passado, posso olhá-lo “como a política das sínteses das religiões” (STEWART, SHAW, 1996).

Neste caso, o sincretismo é elaborado num momento de dificuldade de uma determinada cultura, em que, para sua sobrevivência, ela dialoga com diferentes tradições, interagindo e combinando, contudo preservando muito da essência de sua tradição. Certamente, não podemos deixar de lado as questões relacionadas ao poder, pois uma cultura subjugada por outra terá certamente sobre si uma ação de domínio imposta por aquela que exerce o poder. Mesmo assim, não devemos nos esquecer de que há também a ação dos dominados sobre a cultura dos dominantes.

De outra maneira, se pensarmos o conceito de hibridação como o mais adequado à análise, ele pode apresentar complicações se “sugerir fácil integração e fusão de culturas, sem dar suficiente peso às contradições e ao que não se deixa hibridar” (CANCLINI, 2008, p. XXV). Neste caso, essa postura poderia nos levar a uma visão “otimista” das hibridações e sabemos que os cruzamentos de culturas acontecem por meio do diálogo e negociações.

Entre os diferentes conceitos encontrados para se discutir o resultado do encontro entre as culturas, inspirada em Canclini, acredito que a questão decisiva não seja a de estabelecer qual dos conceitos abrange mais e é mais fecundo, mas sim estabelecer o que o candomblé angola ganha ou perde ao “hibridar-se” (CANCLINI, 2008).

A “África” na diáspora

Tendo em vista a variedade das fontes de informação sobre as origens do candomblé, a procura do antissincretismo no candomblé angola paulista, se direciona para o que Canclini chamou de estruturas discretas. São ditas “discretas” as estruturas e práticas “que existiam de formas separadas antes de se combinarem para gerar novas estruturas, objetos, práticas” (CANCLINI, 2008, p. XIX).

Essas estruturas não são, no entanto, puras, pois também resultaram de encontros culturais. Na África central existia um intenso comércio entre os diversos grupos étnicos, no qual havia, além da troca de mercadorias, também a troca de patrimônios culturais. Resta-nos então saber que “África” é essa que resultou da diáspora, pois, como esclarece Hall (2004, p. 31): “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 situava-se no tráfico de escravos”.

A África que vai bem para os adeptos do candomblé é uma referência hifenizada, transformada e produzida na diáspora, portanto mítica. Esse retorno é um exercício de produzir a África novamente e produzirem-se a si mesmos buscando aproveitar fontes perdidas no passado.

A cultura afro-brasileira é “entrelaçamento e fusão” de elementos de diferentes tradições culturais africanas, indígenas e europeias. Esse resultado híbrido torna muito difícil a separação dos elementos de “origem” para chegar a uma pretensa pureza. Apesar disso, a procura da África não é de toda equivocada, pois, retrabalhada, pode ser um elemento poderoso para a política cultural em que a nação angola está inserida. Neste caso, não podemos pensar a nação angola ligada a um passado africano que permaneceu imutável. Mas, podemos pensar como, na narrativa do candomblé angola, a “África” pode ser recriada. Essa é uma questão “de interpretar a ‘África’, reler a ‘África’, do que a ‘África’ poderia significar para nós hoje, depois da diáspora” (HALL, 2004, p. 40).

A “África banta” é, no entanto, sensivelmente mais próxima da nação angola na linguagem, nos batuques, nas danças e nos inquices, mesmo que tenham sido singularmente combinados com os orixás e santos cristãos. Isso reflete um processo mais aberto e mais fluido de delimitações das fronteiras que é vivido nas diásporas, e podemos encontrá-lo em toda nação de candomblé. Na verdade, as práticas religiosas africanas ao serem reorganizadas no Brasil foram transmudadas no processo de “tradução” mesmo que ainda guardem elementos do repertório de cada grupo originário.

O termo “tradução”, entre as diferentes metáforas utilizadas para designar as misturas culturais, segundo Burke (2010, p. 58), pode ser uma alternativa valorosa “como contrapartida a simples ideia de imitação”. Contudo, se a expressão “tradução” enfatiza as estratégias e as práticas empregadas para um grupo domesticar o que é estrangeiro, ela também pode ser interpretada como uma tradução cultural incorreta. Nesse sentido, são dois pontos de vistas, o dos doadores culturais e dos receptores, que aparecem na interpretação da tradução e que devem ser levados em conta. “Para os doadores, qualquer adaptação ou tradução de sua cultura parece ser um erro, enquanto que os receptores podem igualmente perceber seus ajustes como correção dos enganos.” (Burke, 2010, p. 60). É na acepção de “tradução cultural incorreta”, que encontramos o candomblé de nação angola conceituado como um candomblé “piorado” e cópia ou imitação da nação queto. Por outro lado, a nação angola se justifica ao procurar sua originalidade e demonstrar que os primeiros sacerdotes da nação interpretaram as forças dos orixás segundo suas concepções religiosas centro-africanas.

Recriação brasileira

Sabemos que a tradição banta do candomblé foi irrevogavelmente traduzida pelo turbilhão colonial e a diáspora, e a nação angola não está acabada. Ela pode ser reinventada a todo o momento, através da subtração de elementos indesejáveis ou da intromissão de outros, que são recuperados das etnografias sobre grupos da África Central. Estes últimos serão posteriormente costurados no tecido cultural, inaugurando novo processo sincrético.

Durante a pesquisa de campo, percebi que dois tipos de sincretismo são mais ou menos questionados pelos adeptos da nação angola paulista. O primeiro deles é o dos deuses africanos com os santos católicos, que pareceu ter pouca importância para os agentes religiosos. O segundo tipo concerne às nações, principalmente entre a nação angola e a queto, e é o que mais tem levado os adeptos a repensarem a nação angola. No entanto, não é possível separar dicotomicamente os dois processos de sincretismo. Inquices, santos e orixás transitam nas concepções dos adeptos sem manterem uma fronteira rígida, dialogando entre si e as diversas identidades.

Os adeptos do candomblé em São Paulo sabem que inquice e orixá não são os santos católicos, mas podem, por exemplo, pedir uma missa para Santa Bárbara como

parte do ritual a Iansã que se realiza no terreiro. Além disso, os casamentos e batizados dos filhos de santo são realizados, na maioria das vezes, fora do candomblé, principalmente nas igrejas católicas. Mesmo os ritos funerários, que o candomblé, independentemente da nação, tem bem organizado, são muitas vezes problemáticos, pois os parentes do morto nem sempre querem que a cerimônia afro-brasileira apareça publicamente. Assim, missas de corpo presente, de mês e de aniversário de morte são realizadas para os pais, mães e filhos de santo falecidos, mesmo se já tiverem sido realizados os rituais funerários afro-brasileiros. Essa é a estratégia da "différence", que inaugura novas formas de viver e que nunca é uma forma dialética totalizante de superação das formas antigas tradicionais. Assim, ela "impede que qualquer sistema se estabilize em uma totalidade inteiramente saturada" (HALL, 2003, p. 61). As fronteiras entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo são frouxas, fluidas, de maneira que, não só permitem a dupla pertença, mas também inauguram uma nova e hifenizada identidade afro-brasileira.

Mpambu Njila – atravessando fronteiras

O sincretismo entre as nações de candomblé e o catolicismo aparece de diversas formas. Entretanto, o inquice Aluvaiá, Mavile ou Njila, é o que traz os dois sincretismos explícitos em sua identidade. Ele é sincretizado tanto com o orixá Exu do candomblé queto, como com o diabo judaico-cristão.

Desde os primeiros contatos com os europeus, as divindades africanas foram associadas a demônios, e seus sacerdotes, a ministros de Satanás. Cavazzi (1965, p. 88), sobre os diversos tipos de sacerdotes que existiam na África banta, no século XVI, narrou: "Chama-se vulgarmente *nganga-itiqui* aquele que, com autoridade de ministro de Satanás recebe as ofertas e as vítimas das mãos dos oferentes e as coloca sobre os altares, perante as estátuas dos ídolos."

Certamente, não se tratava de mera superstição diabólica, ou de feitiçaria. Eram rituais que serviam para lidar com as doenças e com os conflitos sociais. Da mesma maneira, no Brasil, tanto os africanos continuaram a recorrer aos rituais baseados em suas crenças, como também os cristãos continuaram a demonizar seus deuses e crenças.

Em Mpambu Njila, que é equivalente ao orixá Exu, houve uma particular potencialidade para condensar representações sobre o mal.

Da mesma maneira que os adeptos sabem que santo não é inquite, também sabem que Mpambu Njila e Exu não são diabos. Porém, os neófitos menos comprometidos com as questões de recuperação africana do candomblé angola e mesmo os que têm noção deste movimento, mas que não estão intimamente envolvidos deixam escapar “o capeta” quando falam de Exu ou Aluvaiá, ou, com uma expressão mais contida: “sabe... Aquele...”. Além disso, histórias que envolvem Exu sempre têm um mau caminho, uma complicação, uma perturbação. Mesmo assim, "é Exu quem, na concepção do candomblé, dinamiza a vida, levando os pedidos e oferendas para os lugares certos no mundo dos ancestrais e dos deuses, possibilitando a melhora do mau destino" (PREVITALLI, 2009).

Encontrei duas categorias de “Exu” sendo cultuadas com significados diferentes no candomblé angola, e que podem também ser assim em muitos terreiros de outras nações. Uma delas, Mpambu Njila, é um inquite, mas com íntima ligação com outro inquite. Por esse motivo é muitas vezes chamado de “escravo” de inquite (PREVITALLI, 2008). Em outras palavras, quando um filho de santo é iniciado na nação angola, ele recebe um assentamento de sua divindade protetora, por exemplo, Matamba, e também um assentamento de um Mpambu Njila, que será intimamente ligado ao inquite, para o qual ele foi iniciado. Mpambu Njila receberá em seu assentamento elementos que o identificarão com o inquite a que ele está associado, e, além disso, terá um nome diferenciado pelo qual será conhecido. Nesse caso, o assentamento de Mpambu Njila situa-se em um lugar reservado, de acesso limitado e é individualizado.

Outra categoria de Exu a qual, muitas vezes observei ser chamada de Mavambo ou Mavile é aquela que é concebida como espírito de morto. Este recebe também um assentamento confeccionado com elementos distintos do inquite Mpambu Njila. Normalmente, está disposto à vista dos frequentadores, localizado na entrada do terreiro, e tem a função de guardião. Esse Exu é aquele que, em transe, presta consultas aos clientes, que recebe festas, que são muito concorridas nos terreiros de candomblé.

Talvez venha dessa categoria a associação que algumas pessoas fazem com o “capeta”, por serem espíritos de pessoas que viveram à margem da sociedade e que tinham uma moral duvidosa. Por esse motivo, ouvem os mais escusos desejos do

homem médio, prometendo atendê-los sem julgá-los. Ao mesmo tempo, chamá-lo de “capeta” pode dar-lhe uma conotação de “levado”, “menino endiabrado” que não obedece a ninguém e está sempre a fazer travessuras.

Segundo Liana Trindade (1985, p.35), no Brasil,

Exu é o resultado de um processo onde se perderam os quadros sociais de referência pela degradação sócio-cultural do escravo africano. Houve o deslocamento de símbolos de uma estrutura lógica de pensamento, para adquirir novos sentidos fornecidos por outro contexto de relações estruturais”.

Assim, Exu transformou-se em guardião que é carinhosamente conhecido pela comunidade como “companheiro”, ou “compadre”. Foi nessa categoria que o “Exu brasileiro” se dividiu em macho e fêmea. Curiosamente, o nome do inquice Bombogira (Mpambu Njila) sofreu uma corruptela e se transformou na pomba-gira, representação feminina dessa categoria de Exu.

Ao cruzar o Atlântico

Não se sabe se Aluvaiá ou Mpambu Njila é um inquice que veio da África ou nasceu no Brasil. Ao pesquisá-lo, encontramos o nome Aluvaiá em Nei Lopes (2005, p. 27), que acredita estar, “possivelmente, relacionado ao quicongo ‘lu-vuya’, que é uma aliança feita com uma entidade espiritual”. Encontramos também, com pequenas variações, “Njila”, significando “rua” tanto para o quicongo quanto para o quimbundo, e “Mpambu” que em quicongo significa “cruzamento” (MAIA, 1961). Rua, cruzamento, encruzilhada, pode muito bem se referir ao “homem da rua”, como também é conhecido o Exu. “Mpambu a Njila” também é apresentado no trabalho de MacGaffey (1986, p.56) que amplia o significado desse termo:

Mpambu a Njila é um cruzamento ou uma bifurcação considerada como um ponto de separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nestes locais são colocadas folhas de palmeiras, e outros encantamentos, a fim de restringir o tráfico indesejável entre os dois mundos. [Tradução livre].

Por intermédio dessa informação, podemos pensar que o conceito sagrado de encruzilhada cósmica, a passagem entre os dois mundos na cosmologia banta, já existia na África, podendo ter sido ressignificado no Brasil, em contato com o conceito do orixá Exu.

No entanto, Mpambu Njila, Pomba-gira, Exu, Aluvaiá, companheiro e a sua diabolização parecem, também, comportar uma inversão. Neste caso, a cosmovisão afro-brasileira ressignifica o conceito do diabo, que se transforma um pouco em Exu. Da personificação do mal o diabo passa a comportar características do malandro, torna-se o menino travesso, o compadre, que são marcas distintivas do caráter de Exu.

Considerações finais

A questão do sincretismo entre as nações do candomblé é apresentada pelos adeptos da nação angola paulista sob o ponto de vista do antissincretismo. Antissincretismo é frequentemente associado à construção da “autenticidade”, que por sua vez é comumente ligada à noção de pureza. Nos discursos religiosos ocidentais, permanece a crença implícita de que a afirmação da pureza significa naturalmente uma afirmação de autenticidade. Isso diz respeito à delimitação das fronteiras, pois é nelas que aparece o que incomoda. Dessa maneira, o candomblé angola que resultou da diáspora negra, e da mistura de muitas tradições religiosas, vai se transformar numa comunidade imaginada na qual seus sujeitos vão ser colocados em um jogo de fronteiras. Esse jogo vai ser entre “nós” e os “outros”, que são os antigos bantos e os outros africanos companheiros na desventura da diáspora. Assim, à luz dessa experiência os adeptos pensam e constroem seu pertencimento a essa comunidade imaginada africana, distante no tempo e no espaço.

Nesse sentido, o antissincretismo sugere um forte senso de “terra de origem” que procura preservar ou resgatar uma identidade cultural “banta”. Essa postura é o que Hall (2004) denominou como “identificação associativa”, mesmo que ela suceda em São Paulo, afastada a mais de um século da origem africana e que não seja mais a única fonte de identificação. Devido às identidades terem se tornadas múltiplas, não só pela diáspora africana, mas também pela migração de nordestinos para o sudeste do Brasil, que é uma das identificações de muitos pais e mães de santo de São Paulo, será prudente ver essas tendências como um processo ambíguo.

Certamente, há uma grande dificuldade de encontrar um caminho direto que possa religar o candomblé angola à origem africana. A “terra de origem” é a “origem imaginada”. Não é possível voltar para casa, mesmo porque o candomblé pertence a

muitas casas, algumas africanas, outras brasileiras, e por isso a questão é muito mais “buscar” estar em casa do que retornar a uma unidade do passado.

Repensar a origem africana pode ter sentido para o candomblé, se essa “África” não for como diria Hall (2004, p. 41), “um ponto de referência antropológico fixo – a referência hifenizada já marca o funcionamento do processo de diáspora, a forma como a ‘África’ foi apropriada e transformada pelo sistema de engenho do Novo Mundo”. Em todo caso, há um esforço do candomblé angola paulista em apresentar para os “outros” e para os próprios adeptos, que a nação angola não é apenas uma cópia, uma imitação do candomblé queto. O que parece ser mais importante, para uma parte significativa de adeptos, é provar que existe uma origem africana que torna possível o candomblé ter uma nação chamada angola, pois, mesmo que as nações de candomblé sejam parecidas em muitas coisas, certamente não são iguais. Alguns pais de santo foram, inclusive, até Angola e Cabinda a procura dos inquices que foram trazidos para o Brasil. No entanto, essa não é uma empreitada fácil, pois apesar de procurarem a origem africana da nação angola, muitas vezes não percebem a complexidade dessa tarefa.

Segundo o “Relatório sobre liberdade religiosa internacional”, somente uma pequena parte da população angolana, na maioria rural, pratica as religiões tradicionais. A quantificação que o relatório apresenta não pode, no entanto, ser considerada exata. Viegas (2008) afirma que muitos de seus entrevistados, ao procurarem a cura em igrejas neotradicionais angolanas, já haviam passado por consultas com curandeiros tradicionais, apontando para a existência de crenças tradicionais. Mas, embora a nova constituição de Angola, promulgada em fevereiro de 2010, declare o Estado laico e garanta a liberdade religiosa, a acusação de práticas de feitiçaria é muito comum. Isso pode tornar “invisível” o praticante de religiões tradicionais por não se declarar como tal. De toda forma, mesmo que haja religiões tradicionais, certamente não serão estruturadas como o candomblé.

Ao procurar, nos trabalhos etnográficos de séculos passados, elementos míticos e ritualísticos nas religiões tradicionais centro-africanas que possam remeter ao candomblé angola de hoje, percebi o quanto estão fragmentados entre as diversas etnias e o quanto foram ressignificados no Novo Mundo. A Angola que está inscrita nesta nação pertence a uma África mítica, pois é construída no imaginário dos adeptos que acreditam ter existido uma África mágica onde viviam os inquices, e os poderosos sacerdotes que manipulavam a vida e a morte. Em vista disso, não podemos pensar a

nação angola num "continuun" com as religiões bantas africanas do período escravocrata, tampouco atual. Ela indiscutivelmente é uma construção afro-brasileira.

Devido à dificuldade de separar elementos estranhos à nação e encontrar os “legítimos”, o processo de afirmação da nação angola paulista se apoia sobre a construção de uma fronteira de exclusão, não necessariamente rígida, mas dialogicamente reapropriada. Isso quer dizer que as diferenças não são binárias, isto é, não existe o absolutamente eu e o absolutamente outro. A disjunção se apresenta como “uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas” (HALL, 2003, p. 60).

No caso do candomblé paulista, a nação angola se traduz e se ressignifica, demonstrando que a tradição não é algo fixo. Ao mesmo tempo, ela procura salientar suas particularidades, as quais a tornam única e diferente das demais nações.

Bibliografia

- BAENINGER, Roseana (1992). *Espaço e Tempo em Campinas: Migrantes e a expansão do Pólo industrial paulista*. Dissertação de mestrado IFCH da UNICAMP.
- BURKE, Peter (2010). *Hibridismo Cultural*. 3ª edição. São Leopoldo: Editora Unisinos
- CANCLINI, Néstor García (2008). *Culturas Híbridas - Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP.
- CARNEIRO, Edson (1967). *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint S.A.
- CAVAZZI de Montecúccolo, P. e João António (1965). *Descrição Histórica dos Três Reinos Congo, Matamba e Angola*. Vol. I Agrupamento de Estudos de Cartografia Antiga. Tradução, notas e índices: Padre Graciano Maria de Leguzzano. O. M. Lisboa: Junta de Investigação Ultramar.
- DANTAS, Beatriz. G. (1998). *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. São Paulo: Graal.
- ENGLER, Steven (2011). “A Umbanda e a Glocalização”. In: *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 12, n. 20, p. 11-44.
- FERRETTI, Sérgio (1995). *Repensando o sincretismo*. São Paulo, São Luís: Editora USO/ FAPEMA.

- _____ (1997). “Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural”. Trabalho apresentado na Mesa Redonda *Reafricanização e Sincretismo* no V Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador.
- HALL, Stuart (2003). *Da Diáspora - Identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____ (2004). *A Identidade Cultural na pós modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970).” Raça e História”. In: *Raça e Ciência*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 231 -269.
- LOPES, Nei (2005). *Kitábu. O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: SENAC.
- MARIANO, Ricardo (maio/ago. 2011). "Laicidade à brasileira. Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública". Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>
Acesso em 11/11/2011.
- MACGAFFEY, Wyatt (1986). *Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of lower Zaire*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MICELI, Sergio (2004). Introdução. In: BOURDIEU. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- NEGRÃO, Lisias Nogueira (1996). *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: EDUSP.
- PRANDI, Reginaldo (1991). *Candomblés de São Paulo*. A velha magia da metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- PREVITALLI, Ivete M. (2008). *Candomblé: agora é angola*. São Paulo, Annablume.
- _____ (2009).”Quem não tem governo nem nunca terá: Exu e o jeitinho brasileiro”. In: Verve. *Revista do núcleo de Sociabilidade Libertária*. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. N° 16. São Paulo: Editora Nu-Sol.
- TRINDADE, Liana (1985). *Exu – poder e perigo*. São Paulo. Editora Icone.
- VIEGAS, Fátima (junho/2008). “As igrejas neotradicionais africanas na cura e reintegração social (1992-2002): um estudo de caso em Luanda”. In: *Revista Angolana de Sociologia*. Portugal, n. 1, p. 143-158. Mangualde, Portugal: Edições Pedagogo.