

Uma análise da tríade bantu – umbanda, reinado e candomblé de Angola no Centro Espírita São Sebastião – CESS

An analysis of the bantu triad – umbanda, reign and candomblé of Angola – at the San Sebastian Spiritist Center – CESS

Zuleica do Carmo Garcia de Barcelos¹

 <https://doi.org/10.23925/ua.v25i40.57518>

Resumo

Esse artigo tem como proposta analisar três religiões afro-brasileiras – umbanda, reinado e candomblé de Angola – Centro Espírita São Sebastião (CESS). Partindo da vertente que o espaço geográfico utilizado pelas três manifestações seja o mesmo, o estudo permitirá compreender como essas sobrevivem em um mesmo local sagrado assegurando e demarcando suas identidades específicas. Identidades já legitimadas por sua historicidade e suas tradições culturais. Para tanto, foi necessário a coleta de dados por meio da visitação e observação, além do suporte de pesquisadores teóricos como: Vagner Gonçalves da Silva, Renato Ortiz, Aurino Góis dentre outros. Ao final, será possível compreender como a identidade legitimada é necessária para assegurar os ritos, a liturgia e a fé de seus seguidores.

Palavras-chave: Umbanda; Reinado; Candomblé de Angola, Centro Espírita São Sebastião.

Abstract

This article aims to analyze three Afro-Brazilian religions - Umbanda, Reinado and Candomblé de Angola - Centro Espírita São Sebastião (CESS). Starting from the idea that the geographical space used by the three manifestations is the same, the study will allow us to understand how they survive in the same sacred place, assuring and demarcating their specific identities. Identities are already legitimized by their historicity and their cultural traditions. For this, it was necessary to collect data through visits and observation, in addition to the support of theoretical researchers such as Vagner Gonçalves da Silva, Renato Ortiz, Aurino Góis, among others. At the end, it will be possible to understand how the legitimated identity is necessary to ensure the rites, the liturgy and the faith of its followers

Keywords: Umbanda; Reign; Candomblé of Angola; San Sebastian Spiritist Center

¹ Mestranda em Ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica e Minas Gerais.

1 Introdução

Por se tratar de uma sociedade culturalmente plural, as religiões afro-brasileiras tornam-se carregadas de estigmas sociais e culturais em que estão enraizados na sociedade sem que essa ao menos conheça a sua história. Dessa forma, há uma necessidade urgente de que as pesquisas desenvolvidas sobre as religiões de matrizes africanas ganhem mais espaço diante do número de estudos produzidos sobre manifestações religiosas cristãs.

O presente artigo visa compreender como o Centro Espírita São Sebastião (CESS) mantém em um mesmo espaço três tradições religiosas. A tríade Bantu, como é chamada pelo sacerdote do terreiro, é composta por três manifestações religiosas de matriz africana Bantu: Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola. O CESS está localizado em um dos bairros mais populosos de Belo Horizonte, o Sagrada Família, construído as margens da Avenida Cristiano Machado.

O termo “tríade Bantu” será usado não com o intuito de simplificar as manifestações existentes na casa observada, mas a utilização do mesmo será em respeito a denominação utilizada por sua fundadora e a sua continuidade por intermédio do atual sacerdote, *Tatetu Yalêmi Ria Kissimbi N’dandalunda*.

A fundação do terreiro aconteceu por meio de dona Cecília Félix dos Santos. Mulher negra, periférica e engajada a ajudar aos que necessitavam utilizando o meio espiritual como agenciamento de cura. No Centro Espírita São Sebastião é possível perceber o comprometimento com o outro que chega em busca de acolhimento e de solução para seus problemas. Todos adentram o terreiro, independente de sua pertença religiosa e gênero, são amparados livres de preconceito e desafeto.

1 Centro Espírita São Sebastião (CESS) – Uma casa, uma história

O Centro Espírita São Sebastião (CESS) encontra-se localizado em um dos bairros mais antigos e tradicionais de Belo Horizonte, o bairro Sagrada Família. Fruto das primeiras vilas surgidas na capital mineira fora do perímetro da Avenida do Contorno, o bairro começou a ser povoado no início do século XX quando a fazenda de Altamiro Corrêa demarcou lotes e os vendeu por quatrocentos mil réis cada. Os nomes de algumas ruas são em homenagem aos familiares de um dos primeiros moradores do bairro, o coronel João Gualberto, marido de dona Maria Brasilina, proprietários de uma das três fazendas que formaram o bairro.

Algumas versões são encontradas atualmente sobre a origem do nome do bairro. A primeira história sugere que dona Maria Brasilina pediu ao coronel João Gualberto em 1913, a montagem do presépio do Pipiripau à margem do Córrego da Mata. Para chegar ao presépio todos deveriam passar por uma pinguela de pau, o que inspirou dona Maria Brasilina a chamar o bairro de Sagrada Família. Porém, em uma segunda versão, alguns moradores contam que, no início da década de 40, o padre Alemão Idelfonso Beu construiu a igreja da Sagrada Família e resolveu mudar o astral da vila, que era considerada uma periferia perigosa e procurada para trabalhos de magia negra e escolheu assim um nome católico. A primeira missa foi celebrada na primeira capela do bairro, à rua João Carlos, esquina com a rua Conselheiro Lafaiete. Nessa época, por solicitação dos moradores, uma cruz foi colocada na rua São Lázaro, quase esquina com a rua São Luiz, local onde se realizavam as missas aos domingos.

O Centro Espírita São Sebastião (CESS) foi fundado nos anos quarenta, dentro do bairro Sagrada Família, pela médium Senhora Cecília Félix dos Santos, tornando-se um dos centros espíritas mais importantes e tradicionais de Belo Horizonte. A fundação do CESS deu-se em tempos de “perseguições, discriminações e cerceamentos dos direitos civis, políticos e religiosos, coincidindo com a fundação de vários outros” (SANTOS, 2015, p. 37).

Pode-se observar que a expressão “centro espírita” visa ocultar as raízes africanas das manifestações religiosas que eram ali celebradas, evitando possíveis retaliações. Silva (1995, p.165) relata que, tanto a presença física e institucional do terreiro foi motivo de

perseguições, além da discriminação social.

Para que as manifestações religiosas de matrizes africanas pudessem acontecer, era necessário passar pela apreciação do Estado e da polícia. Qualquer manifestação que não fosse a judaico-cristã, era vista como marginalizada pela classe social dominante, tendo suas celebrações inferiorizadas, já que a prática das tradições era tida como profana.

Para que as práticas pudessem ser exercidas, algumas medidas burocráticas eram exigidas dos donos de terreiro (casas de práticas umbandistas). O documento de 26 de setembro de 1959, expedido pelo Departamento de Costumes, Jogos e Diversões da Chefia de Polícia do Estado de Minas Gerais, por meio do delegado deste setor, Dr. Virgílio Soares de Souza Lima, ilustra perfeitamente a exigência.

A tríade Bantu do Centro Espírita São Sebastião tem origem na história de vida da dona Cecília Félix dos Santos, fundadora dele. No decorrer do texto, será utilizado 'dona Cecília', com grande respeito à fundadora do CESS. A história de dona Cecília foi contada pelo atual sacerdote, também conhecido como 'Pai Guaraci'.

Nascida no município da cidade de Pedro Leopoldo, Minas Gerais, no distrito de Vera Cruz, dona Cecília sofria com as manifestações que começaram a ocorrer na adolescência sob forma de vozes, visões, sonhos, desmaios, tonturas, fadigas, arritmias cardíacas, dentre outros. Após consultar um médico que pertencia à doutrina kardecista, esse a indicou um "centro espírita de mesa" (centro kardecista) sugerindo que manifestações espirituais eram as causadoras do seu mal-estar. Seguindo as orientações do médico, mudou-se para Belo Horizonte e passou a frequentar um centro kardecista a procura da cura. Ali, passou a incorporar entidades como preto velho e exú, embora essas manifestações caracterizassem práticas umbandistas. Dona Cecília prosseguiu com sua missão espiritual não só incorporada, mas benzia e rezava para curar mau-olhado, picada de animais, ventre virado, cobreiro, além de realizar partos.

Dona Cecília não teve filhos biológicos, porém criou trinta e dois filhos adotivos como missão espiritual em uma comunidade com característica Bantu. O Centro Espírita São Sebastião, foi instituído por volta dos anos quarenta, após o preto velho 'pai Cipriano', entidade umbandista e chefe espiritual de dona Cecília, determinar a busca de meios para a fundação do terreiro.

O reinado, prática religiosa popular da tradição Bantu, caracterizado pela louvação de povos negros a Nossa Senhora do Rosário, chega ao CESS por meio de dona Cecília que sempre esteve envolvida nos movimentos de Reinado ou Reisado fazendo parte de diversas irmandades, como a do senhor Galdino em que permaneceu até o falecimento desse nos anos cinquenta. O foco do reinado ou reisado é a louvação a alguns santos católicos. Com a partida do senhor Galdino, dona Cecília deu ao reinado um caráter de responsabilidade espiritual, constituindo sua própria guarda de reinado, ainda nos anos cinquenta. A guarda foi registrada somente na década de setenta, sendo nomeada como: Guarda de Moçambique Nossa Senhora do Rosário de Pompeia.

Nos anos sessenta, acontece a inserção da prática candomblecista no CESS. Dona Cecília Félix dos Santos, agora iniciada no candomblé de Angola, passa a ser chamada de *Mametu Tabaladê D'Ogum* (dijina / nome de tratamento na tradição), resultado da convivência com representantes desta manifestação religiosa. O CESS passa a ter suas atividades reconhecidas em todo território regional, já que o terreiro passa a ter influências do Candomblé de Angola, de raiz Gomeia. Ou seja, uma das nações de Candomblé de Angola que teve como expoente o pai de santo Joãozinho da Gomeia (João Alves Torres Filho), conhecido popularmente como o rei do Candomblé no Brasil.

Dona Cecília faleceu em abril de 2007, vítima de falência múltipla de órgãos, deixando para seu sucessor, Guaraci Maximiano dos Santos, *Tatetu Yalêmi Ria Kissimbi N'dandalunda*, uma casa construída sob os fundamentos Bantu.

“Define-se por tríade Bantu a prática ritualística composta por três manifestações religiosas de matriz africana Bantu: umbanda, reinado e candomblé de Angola, cultuadas no mesmo espaço, como ocorre no CESS” (SANTOS, 2015, p.42). O fundamento da tríade Bantu do Centro Espírita São Sebastião é explicado por dona Cecília Félix quando essa relata sua prática umbandista, candomblecista e sua genealogia religiosa a uma pesquisa realizada pela Secretaria Municipal de Cultura de Belo Horizonte, em 1995. Essa pesquisa teve como objetivo abordar o número de registro de terreiros existentes no município.

Eu sou feita no santo, mas eu toco Umbanda. Eu dou festa de santo só mesmo nos dias de orixás. Sempre toquei Umbanda, isso há mais de 54 anos. Meu pai é de Angola Tumba Junçara. A minha raiz é Da Gomeia, do Rio. A djijina é Tabaladê. A djijina é Ogum Patacori Jazi. [...]. Minha avó era Kilongirá, do Rio. Meu pai era Camarão, de São Paulo. O Candomblé chegou aqui junto com Mãe Pararás e Carlos Keto. Os baianos chegaram e começaram a iniciar o pessoal que já tinha iniciação na Umbanda em Minas Gerais. Carlos Olojukan, que é meu padrinho de santo... Tenho 30 anos de santo... Em Belo Horizonte não tinha Casa aberta. [...]. Miguel Grosso, baiano, veio do Rio...Começou a movimentar essa troca toda, da Umbanda pro Candomblé. (D. Cecília Félix dos Santos) (BELO HORIZONTE, 1995, p. 30)².

Dona Cecília utilizou a estratégia de manter três manifestações abrigadas pela casa já que “nas várias linhas apresenta-se, aliás, como uma forma de garantir a sobrevivência do terreiro por meio de um leque maior de opções de culto e de atendimento oferecido aos seus frequentadores” (SILVA, 1995, p. 101). As três manifestações religiosas estão pautadas nos elementos culturais kardecistas, africanos, ameríndios e católicos.

As manifestações religiosas de matrizes africanas, tradição Bantu abrigadas pelo CESS, implicam aos seus adeptos uma postura de compreensão da marcação de limites imposta por cada manifestação no mesmo espaço. Cada uma tem sua identidade bem demarcada, sendo impossível ocorrer algum imprevisto durante sua liturgia.

As três manifestações religiosas encontradas no Centro Espírita São Sebastião serão apresentadas com a intenção de compreender melhor o posicionamento dessas em um mesmo ambiente.

2 Por que tríade Bantu?

A designação Bantu não se refere a uma unidade racial, mas sim a vários povos com um conhecimento, idioma, credo, ritual litúrgico, culinária, entre outros semelhantes. É relevante elucidar o significado do termo Bantu que de acordo com Raul Ruiz de Asúa

² Depoimento de Cecília Félix dos Santos registrado no Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan (BELO HORIZONTE, 1995, p. 30). Citado por Lott (2005) e Almeida (2013).

Altuna:

[...] aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical “ntu”, comum a muitas línguas banto, significa “homem, pessoas humanas”. O prefixo “ba” forma o plural da palavra “muntu” (pessoa). Portanto “Banto” significa “seres humanos, pessoas, homens, povo”. [...] A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos banto. Assim, não se pode falar de “raça banto”, isto é, comunidades culturais com civilização comum e línguas emparentadas. Depois de tantos séculos em que se realizaram muitas deslocamentos, cruzamentos e guerras e foram tão diversas as influências recebidas, os grupos banto conservam ainda as raízes de um tronco originário comum (1985, p. 17).

Nei Lopes (1995), autor do Dicionário banto do Brasil, explica que a palavra “banto” foi utilizada pela primeira vez em 1862, significando o termo ba-ntu “seres humanos” em torno de 500 idiomas da África negra. Lopes ainda destaca que a influência dos idiomas banto, em especial o quimbundo, o umbundo e o quicongo, atuou de maneira decisiva para a configuração da língua portuguesa no Brasil. Além desses três idiomas, os principais idiomas são: ganguela, cuanhama, iaca, macua, nhaneca, nhungue, nianja, quingana, quioco (chokwe), ronga, suaile (swahili, “língua geral com forte influência do árabe, falada principalmente na costa ocidental africana), tonga e xona (shona).

Henrique Cunha Júnior, descreve o termo Bantu como:

Na raiz filosófica africana denominada de Bantu, o termo ntu designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência. O Muntu é a pessoa, constituída pelo corpo, mente, cultura e principalmente, pela palavra. A palavra com um fio condutor da sua própria história, do seu próprio conhecimento da existência. A população, a comunidade são expressas pela palavra Bantu. A comunidade é histórica, é uma reunião de palavras, como suas existências. No Ubuntu, temos a existência definida pela existência de outras existências.

Eu, nós, existimos porque você e os outros existem; tem um sentido colaborativo da existência humana coletiva. As línguas são um espelho das sociedades e dos seus meios de nomear os seus conhecimentos, no sentido material, imaterial, espiritual. A organização das línguas Bantu reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação desses seres com a natureza e o universo, como veremos mais adiante (CUNHA JÚNIOR, 2010, p.25).

A designação ora trazida sobre o povo Bantu permitirá compreender como as três religiões – Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola – no Centro Espírita São Sebastião (CESS), tem suas práticas fundamentadas na responsabilidade como o Outro.

O povo Bantu possui valores sociais africanos, sendo esses valores relacionados com um Deus único, que recebe nomes diferentes como, *Nzambi* (Congo), *Mogai* ou *Nigai* (Quênia). Esse Deus único é o criador de tudo, pouco é falado no sentido de defini-lo, entretanto, é reconhecido de diversas formas em sua manifestação no cotidiano familiar. O respeito é indissociável a esse criador. Na mitologia africana, os seres humanos têm caráter de grupo e não individual. Dentro da cultura Bantu, só se existe pela e na comunidade. Eduardo Oliveira (2003, on-line) esclarece em seu artigo “Epistemologia da ancestralidade” que para o Bantu, o criador estabelece uma energia presente em tudo que existe, denominando-a como força vital.

O território para o povo Bantu é demarcado como um espaço da estrutura social. Cada família, cada clã possui territórios bem delimitados. “O território, a terra permanecem inalienáveis porque são propriedade coletiva de vivos e antepassados e herdada para usufruto. [...] A terra adquire um carácter sagrado, aumenta a coesão social, e garante a consciência comunitária” (ALTUNA, 1985, p. 140). A terra como elemento de união à comunidade de sangue ou parentesco. Uma vez fora da terra rompe-se a participação coletiva.

Outro valor social considerado pelo povo Bantu, é a família estendida, que pode ser decorrente da ancestralidade ou das associações realizadas na sociedade. Ou seja, pelo uso comum do solo, por adoção ou pela vizinhança. Devido as famílias estendidas surgem os clãs, as comunidades locais, os povos. Altuna (1985, p. 111) afirma que, para o

Bantu “viver em conjunto, participar, sentir-se amparado e acolhido num grupo numeroso é defender-se contra a hostilidade da natureza, inimigos, ações dos seres invisíveis, da magia ou do homem.”

O eixo central da cultura Bantu é viver em comunidade. É inegável a valorização da família que apresenta uma estrutura social: o pai é a autoridade religiosa, a mãe digna de veneração espiritual e o primeiro filho têm autoridade na comunidade. “O berço meridional tem uma organização social matrilinear” (ALTUNA, 1985, p. 28).

Ainda identificado como valor social africano importante do Bantu, é a transmissão cultural que sobrevive mediante a tradição oral. Cunha Junior (2010) afirma que, a palavra “falada” causa na sociedade africana o dom transformador. É a palavra que transforma o ser animado em ser com potencial humano passível de inteligência humana que será desenvolvida durante a vida. O discurso oral possui grande importância nas sociedades africanas. De acordo com Oliveira (2003, p. 31), “a oralidade africana é um conceito amplo, que abrange oratura, oralitura, escritura, tradição oral, literatura oral e história oral”.

A religiosidade está inserida na vida cotidiana como a responsabilidade por manter em equilíbrio a energia vital da comunidade. Para o Bantu, os espíritos estão sempre presentes, às vezes de forma benigna, ora de forma maligna. Saber o que querem é muito importante, já que dessa vontade depende o bem-estar da aldeia e de sua comunidade.

3 A umbanda: a crença na incorporação

Etimologicamente, umbanda é um vocábulo que decorre do umbundo e do quimbundo, duas línguas africanas, que exprimem como significado “ciência médica”, “arte de curandeiro”, “medicina”. A Umbanda é uma religião constituída por fundamentos, teologia própria, hierarquia, sacerdotes, além dos sacramentos como descrito por Barbosa Júnior (2014, p. 20). Entretanto, Silva (1995, p. 167) define a palavra umbanda ora como feiticeiro, adivinho, médico, chefe supremo do culto, ora espaço de macumba.

É possível encontrar algumas versões sobre a origem da umbanda no Brasil. A mais conhecida e difundida em trabalhos acadêmicos ou não, é a história de Zélio de Moraes. A história do jovem Zélio Fernandino de Moraes, que ocorreu em 1908, em Neves, no Rio

de Janeiro. Nessa época, com dezessete anos, começou a apresentar supostos ataques que o colocava na postura de um velho que teria aparentemente vivido em outra época, porém, em outros momentos parecia um felino que conhecia bem a natureza.

As primeiras sessões aconteceram em sua casa no Rio de Janeiro, na rua Floriano Peixoto, 30. Uma multidão sempre aguardava pelo atendimento do lado de fora. Muitos procuravam a cura, conforto e o reconhecimento de não serem loucos e sim médiuns como Zélio. Em 1918, o caboclo das Sete Encruzilhadas (entidade de Zélio) recebeu ordem da espiritualidade para fundar sete tendas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita Santa Bárbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Oxalá, Tenda Espírita São Jorge, Tenda Espírita São Gerônimo. As sessões contavam com cânticos baixos e harmoniosos, sem palmas ou atabaques, sem adereços, vestimenta branca e sem corte (sacrifício de animais). O médium pautava-se na doutrina com base no evangelho, banhos de ervas, amacis e os pontos da natureza. As sessões eram públicas e gratuitas. Com a diversidade ritualística, novos elementos já estavam incorporados a outras casas, como as palmas, o toque, o canto, além da prática do corte que já acontecia. Isso devido à influência dos Cultos de Nação. Zélio Fernandino de Moraes faleceu no dia três de outubro de 1975, após sessenta e seis anos de dedicação à umbanda.

Vagner Gonçalves da Silva (2005, p. 113) relata sobre a versão de Zélio de Moraes que, “embora significativa para a história, não permite, entretanto, que possamos identificá-lo como o primeiro centro dessa religião”. Para Silva (2005) é improvável que a umbanda tenha se formado de um único terreiro irradiador.

Outra versão que pode ser citada é a de Benjamim Figueiredo. Segundo Rohde (2009, p. 81), Benjamim Figueiredo é apontado como um dos primeiros kardecistas em uma sessão de mesa branca a incorporar o espírito do caboclo Mirim, um índio brasileiro. A rejeição dos demais kardecistas por considerarem um espírito impuro, desligam Benjamim de seus trabalhos dentro dessa religião, o que permite com que sob orientação do caboclo Mirim fundasse a Tenda Espírita Mirim em 1924, no Rio de Janeiro. “Neste novo centro, sob a orientação do caboclo Mirim, ele poderá praticar a caridade de uma forma mais brasileira, isto é, próxima às camadas baixas da população” (ORTIZ, 1999, p. 42).

No Centro Espírita São Sebastião (CESS), a umbanda reverencia o culto à ancestralidade, ou seja, a crença dos espíritos desencarnados que se colocam a serviço da humanidade aflita (OLIVEIRA; JORGE, 2013, p. 36). Espíritos de negros e índios incorporam (fenômeno mediúnico) por meio dos corpos dos médiuns que servem à casa para realizar seus trabalhos. Santos (2015, p. 44) define médiuns como, aqueles “que possuem a faculdade espiritual de entrar em transe, de comunicação e manifestação com os espíritos e divindades do panteão umbandista”. Entretanto, pode-se afirmar que, a mediunidade não é um fenômeno apenas umbandista, já que o médium é um canal de comunicação entre desencarnados e encarnados.

No CESS, não há incorporação de *minkise* (iniquices) durante as sessões umbandistas, o que ocorre é a manifestação de falanges (agrupamentos de espíritos) que trabalham sob ordem dessas divindades. Cada sessão é direcionada a uma das entidades: pretos-velhos, meninos de Angola, caboclos, boiadeiros, marinheiros, exús, pombogiras. Uma ritualística prevê o toque dos atabaques que ministra os pontos cantados e riscados, o movimento dos médiuns que balançam o corpo e batem palmas ao som da voz do ogã, um movimento quase que ensaiado. Ao som do sininho nota-se a chegada das entidades que incorporam nos médiuns que estão a trabalho. Na umbanda, a hierarquia “depende da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias espirituais” (MORAIS, 2010, p. 101). Todos os médiuns antes dos rituais realizam seu banho de descarrego, vestem-se de branco (vestimenta igual a todos) e carregam suas guias no pescoço. São orientados a abstinência de bebidas alcoólicas, sexual e alimentar para executarem um bom trabalho mediúnico.

No CESS há o assentamento da esquerda, localizado ao lado esquerdo do portão de entrada, esse seria a casa ou o canto de exús e pombogiras considerados os guardiões do lado externo do terreiro. São eles que não permitem energias ruins ultrapassarem o portão. Do lado direito encontram-se a casa de Kitempo, Katendê, caboclo e a casinha das almas.

As defumações ocorrem para harmonizar o ambiente, os médiuns da corrente, os consulentes respectivamente, para que os trabalhos possam ocorrer de maneira harmônica. Começa de dentro para fora até chegar no portão levando todas as energias negativas embora. As velas permanecem acesas em alguns pontos específicos até o final

da sessão. Preces como Ave-Maria, Pai-Nosso, prece de Cáritas são feitas em momentos diferentes e bem específicos.

A marca do sincretismo religioso está bem visível no pejú (altar) com a presença de imagens católicas, elementos ameríndios, arcos, flechas, estátuas de índios e caboclos e representações africanas. Ainda pode-se observar indumentárias que fazem referência ao candomblé de Angola como: escudo, espada, leque, machado, além de estandartes, bandeiras, bastões, capa e coroas da tradição do reinado.

A umbanda, apresentada pelo CESS, é uma manifestação híbrida orientada pela herança cultural afrodescendente que mantém fortes laços ainda associados à sua origem.

4 O reinado: Nossa Senhora do Rosário de Pompéia

O Centro Espírita São Sebastião ainda abriga em sua casa o reinado, que passa por dois momentos de louvação. O primeiro é destinado à Nossa Senhora do Rosário de Pompeia e a outros sete santos como, São Sebastião, Santo Antônio, São Jorge, São Benedito, Santa Efigênia, Santa Luzia e Nossa Senhora Aparecida com suas bandeiras hasteadas na área externa do CESS no primeiro fim de semana do mês de outubro. O segundo momento, acontece no último fim de semana do mês de novembro, na celebração à Nossa Senhora das Graças, homenageando também outros seis santos: Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, São Pedro, Santo Expedito e São Bento.

Os ritos são iniciados com quinze dias de antecedência à data da realização da festa. Nesse período há novenas guiadas pelos reis, rainhas, membros da guarda, permitindo o acesso do público externo. A bandeira da santa celebrada é hasteada para avisar à comunidade sobre a existência do festejo. Durante o hasteamento das bandeiras entoam-se cânticos como forma de oração.

No dia da festividade, as orações são puxadas pelos capitães e respondidas pelos participantes da guarda acompanhados por instrumentos, como tambores, gungas (latinhas com sementes amarradas nos tornozelos) e patangômes (instrumentos de percussão) tocados pelos caixeiros e dançantes.

O ritual segue com um cortejo, respeitando a hierarquia do reino. À frente tem-se a bandeira; aquela que carrega o estandarte de Nossa Senhora Rosário de Pompeia. A bandeira é resguardada pelos capitães e caixeiros, aqueles que entoam os cantos, que direcionam todo o trajeto da guarda, do reino (CESS) ao mastro. Seguida, ainda, pelos reis, rainhas, mordomos responsáveis por zelar e carregar cada bandeira (SANTOS, 2015, p. 51).

Ao final do cortejo, é compartilhado um café abençoado por São Benedito, com quitandas caseiras, significando fartura e proventos.

No decorrer da celebração, outras guardas vão chegando e adentrando o barracão tocando seus instrumentos e entoando cânticos, dando sentido ao festejo. É servido um almoço a todos os participantes da celebração simbolizando a santa ceia da tradição católica. O almoço é servido em uma grande mesa, local ocupado pelos reis e rainhas que representam o santo de devoção. Os capitães e dançantes ficam numa posição informal.

Após o almoço, ocorre a procissão pelos arredores do CESS. A procissão acontece pelas ruas adjacentes (Itajubá, Godofredo de Araújo e São Lázaro). Os fogos de artifícios sinalizam o momento da procissão, quando são guiados os andores da Senhora do Rosário e de São Benedito. A procissão torna-se uma forma de legitimação e interação social deste grupo.

Ao final da procissão, ocorre uma missa conga, diferente do ritual católico, respeitando um modelo da tradição afrodescendente, o reinado. A guarda de Nossa Senhora do Rosário de Pompeia, “orienta-se para a missa a partir de uma programação própria” (SANTOS, 2015, p. 54). A celebração da missa traz pontos, como o ofertório da água, do fogo, da terra e do ar, os cânticos de comunhão de agradecimento. A missa acontece, atualmente, no interior do CESS.

Ao final da missa, as guardas visitantes e do CESS e os demais membros da comunidade retornam à mesa para o jantar. Os cânticos entoados acompanhados pelos instrumentos de percussão e os agradecimentos dão a sensação de dever cumprido. Na sequência, retornam ao barracão (CESS) para a “descorinação” (entrega das coroas). A carga emocional é percebida por intermédio do choro e da alegria manifestadas por

todos que ali estão.

Os festejos só terminam, uma semana após o dia da missa, com o “descimento” das bandeiras. Assim, dos altares, andores e mesas são despeitados. As coroas, os bastões e as espadas voltam a seus lugares de origem, enquanto as bandeiras são recolocadas na parte superior dos pejis menores, onde ficaram até o próximo festejo.

5 O candomblé de Angola: O poder dos *minki*

O candomblé de Angola do CESS é guiado pela hierarquia própria da tradição, ou seja, “no candomblé, existe uma hierarquia que deve ser estabelecida de acordo com o tempo de iniciação de cada participante” (MORAIS, 2010, p. 101). A casa ainda sustenta o preceito e o *eró* (segredo de tradição), elementos fundamentais a essa manifestação religiosa.

A via de ingresso ao candomblé de Angola do CESS é a iniciação, ou seja, o médium deixa de ser *n’dumbe* (aquele que não é iniciado) e passa pelo processo iniciático recebendo ao final o nome de filho-de-santo.

[...] A importância de pertencer a uma linhagem advém, portanto, do reconhecimento público da legitimidade da iniciação e do sacerdócio. E mais ainda, no candomblé acredita-se que só possui e pode passar “axé” (força vital) aqueles que o receberam, isto é, que foram iniciados por pessoas também iniciadas. O conhecimento da genealogia mítica de cada membro ou grupo atestaria a ininterruptão da transmissão do axé através das gerações. Pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela “qualidade” do axé que se recebe e se transmite (SILVA, 1995. p. 114).

O processo iniciático do CESS ocorre a partir do ato de bolar no santo. O médium entra em transe, é levado para o quarto de descanso onde será acordado e informado da necessidade de iniciação. Para que o processo ocorra, fatores econômicos e sociais devem ser vistos e administrados. Aqueles que ficam impossibilitados financeiramente ou

por fatores sociais de fazer o santo, são indicados a realizar um *borí* (ritual que precede à iniciação). Não havendo nenhum contratempo, o pai ou mãe-de-santo consulta o jogo de búzios para averiguar possíveis impedimentos e quais *ebós* (oferendas, sacrifícios e/ou sacralizações aos ancestrais) são necessários antes do recolhimento da pessoa na casa para o processo de iniciação.

Antes de ser confinado na camarinha (quarto de santo), deve ser providenciado pela pessoa que irá iniciar o enxoval do santo, bem como o sustento daqueles que estarão em trabalho durante esse período. O recolhido permanece por vinte e um dias, purificando o corpo, aprendendo as práticas e rituais religiosos, confinado na camarinha. Durante esse período também é realizado o assentamento do *n'kise* e o *ibá* (recipiente composto por objetos sagrados e sacralizados nos rituais de iniciação). O assentamento, o *ibá* e a cabeça do adepto recebem menga (sangue) da sacralização dos animais, bem como os *aberês* (incisões, cortes feitos com navalha). Esses representam o fechamento do corpo.

Após a iniciação, o *n'dumbe* passa a ser chamado de muzenza (noviço do candomblé) e carrega no pescoço o *quelê* (colar de miçangas) que simboliza a aliança com o seu sagrado. O muzenza sai da camarinha para três apresentações à comunidade do terreiro e aos consulentes que frequentam o terreiro. A primeira saída é denominada, Saída de Oxalá. O muzenza sai excorporado³, trajando vestimentas brancas e carrega no pescoço as guias de Oxalá (contas brancas). Na segunda saída, após sete dias, ele sai com vestimentas de chita carregando no pescoço, além das guias de Oxalá, as guias que representam seu santo. A última saída denominada de rum, é considerada a festa final. O muzenza se apresenta a todos que se encontram no terreiro com seu traje do santo. É nesse momento que todos reverenciam o nascimento de um filho-de-santo.

Destaca-se que nem todos os cargos de uma casa de candomblé passam pelo mesmo processo de iniciação. Santos (2015, p. 56) ressalta que, "Tatas Kambondos, Macotas e Cotas são cargos masculinos e femininos, respectivamente, que auxiliam nos rituais e organização dos Candomblés de Angola". Estes, não entram em transe e seu processo iniciático difere de um muzenza.

O muzenza após a iniciação ainda terá um caminho a ser percorrido para chegar

³ Contrário de incorporação. Na incorporação o médium recebe a entidade, na excorporação, o filho de santo externaliza o *N'kise* (inquice).

a sua maior idade dentro do Candomblé. Ele dará obrigação ao cumprir um, três e cinco anos de feitura como sinal de confirmação. Aos sete anos esse passará por uma ritualística chamada *deká* (obrigação de sete anos), que confere ao muzenza o título de sacerdote ou sacerdotisa no candomblé de Angola. Embora, já ser considerado *tatetu* (pai) ou *mametu* (mãe), o graduado no início do sacerdócio ainda será acompanhado por um mais velho para auxiliá-lo nos primeiros trabalhos.

Ao completar vinte e um anos de iniciação, ocorre uma ritualística interna, que prevê a participação de sacerdotes mais velhos e de todos os iniciados que possuem cargo e idade na tradição Bantu. O Centro Espírita São Sebastião preocupa-se na organização estruturalmente de seus ritos públicos quando se trata de horários para poder atender a todos, preservando assim, o bom convívio social, a segurança e o conforto dos seus frequentadores.

6 A legitimidade da tríade Bantu do Centro Espírita São Sebastião (CESS)

No Centro Espírita São Sebastião (CESS), as três religiosidades de matriz Bantu convivem de forma harmônica e respeitosa no que tange as diferenças e as especificidades de cada uma. As características espirituais de cada manifestação são preservadas, bem como sua ritualística. Mesmo convivendo no mesmo espaço geográfico, essas legitimam suas identidades, permitindo que seus adeptos e seus simpatizantes entendam a liturgia singular de cada manifestação.

Essa legitimidade se estabeleceu por meio da herança da raiz tradicional africana Bantu. Percebe-se que elas possuem um eixo comum, a orientação pela ancestralidade e a relação com o ciclo vital, sendo esses princípios norteadores da tradição Bantu. Assim como também o compromisso, a interlocução e a construção de saberes.

Góis afirma que,

Reinado, Candomblé e Umbanda são manifestações religiosas consolidadas. Apresentam rituais específicos e elaborados que os caracterizam e os diferenciam,

tanto entre si, quanto em relação à matriz hegemônica cristã da sociedade brasileira. Desse modo, podemos dizer que a característica que nos autorizaria a afirmar uma determinada expressão religiosa como sendo de matrizes africanas seria a presença de elementos e símbolos específicos, a saber, aqueles que apresentam uma síntese resultante do processo de sobrevivência e de autopreservação cultural dos africanos escravizados no Brasil (GÓIS, 2011, p. 71).

A prática dos ritos no mesmo espaço sagrado acontece em momentos distintos seguindo um calendário já pré-elaborado anualmente pela casa. A umbanda realiza sessões com entidades como exú, pretos-velhos, marinheiros, meninos de Angola, boiadeiros, caboclos em que todos os adeptos da casa participam incorporados ministrados passes e aconselhando aos consulentes que desejam a consulta.

Já no candomblé de Angola, a louvação aos *minkise* possui uma dinâmica totalmente diferente da umbanda. Nem todos da casa são iniciados, porém, todos participam da grande roda que se forma após a entrada no barracão ao som dos atabaques. Os filhos-de-santo entram vestidos com roupas coloridas de acordo com seu *n'kise* formando a fila por ordem de idade de feitura (iniciação no candomblé), ou seja, o mais velho de iniciação sempre estará à frente.

O reinado acontece o ano inteiro, com pequenas ações que passam muitas vezes despercebidas pelos simpatizantes. Entretanto, a festividade que marca a todos, acontece uma vez por ano, no dia 12 de outubro. Alguns adeptos participam paramentados como reis e rainhas. Uma pequena parcela da comunidade do CESS fica com os afazeres da cozinha e dos trabalhos em geral do barracão para atender todos os visitantes. A guarda da casa tem lugar de honra na festividade. Esses são servidos primeiro e sentam-se à mesa com os reis e rainhas.

Dessa forma, “as identidades religiosas se revelam em complexos sistemas de representação, marcados por gestos, ritos e formações discursivas simbólicas” (CANTARELA; PANASIEWICZ, 2017, p. 164). A oralidade e o sincretismo marcam as práticas religiosas abrigadas pelo CESS remetendo ao vínculo original com a cultura Bantu. Além de adequar-se, interagir em face “das demandas de interlocução religiosa precipitadas na atualidade” (SANTOS, 2015, p. 63).

A legitimidade da tríade Bantu sinaliza uma relação devocional que além de ser orientada e justificada, traz a correlação e o interagir com o outro/Outro.

Conclusão

O artigo teve como eixo norteador entender como três manifestações distintas da tradição Bantu – umbanda, reinado e candomblé de Angola – podem ser cultuadas em um mesmo espaço sagrado sem “contaminar-se” pelas diferentes identidades. Buscou-se por meio da ação litúrgica compreender suas vivências e suas práticas religiosas para traçar a conclusão que se segue.

Compreende-se que os povos Bantu, acreditam que por meio dos antepassados é estabelecido um elo entre o mundo espiritual e o mundo humano. Acreditam que N’zambi (Deus) seja o poder maior. Acreditam no mundo invisível e em seus habitantes, bem como na influência sobre suas vidas. Afirmam que a vida continua após a morte, e na relação que os mortos têm com os vivos, enquanto entidades espirituais. Se organizam social e religiosamente estabelecendo referência e reverência com seus antepassados. Dessa forma, a tríade Bantu organiza-se dinamicamente, demonstrando interesse pela continuidade de suas práticas religiosas e permanência no espaço sagrado, remetendo sempre a um denominador comum, “à noção de ancestralidade” pela dimensão espiritual.

Portanto, pode-se afirmar que a umbanda no CESS é uma manifestação híbrida de religiosidade popular brasileira, pautada pela herança cultural afrodescendente, mantendo fortes vínculos de identidade originados na matriz africana Bantu. O reinado possui um compromisso pautado na questão étnica, sendo orientado pela ancestralidade, prezando pela existência humana devota aos santos católicos, embora mantenha costumes da tradição Bantu e o compromisso com o outro. Já o candomblé de Angola no CESS é circunscrito e legitimado por meio de interdições, codificações e sincretismos. Ele permite a significação de identidade aos seus seguidores.

Conclui-se que, as três religiões que habitam o mesmo espaço sagrado tornam-

se uma forma de sobrevivência da casa, já que dessa forma possibilita a ampliação do público frequentador. Ainda é possível dizer que, as três práticas religiosas conseguem sobreviver no mesmo território escalonado, seus ritos e sua liturgia.

O Centro Espírita São Sebastião mantém suas portas abertas ao mais diversificado público que busca em todas, ou em alguma das três religiões, uma forma de amenizar a dor, aumentar a fé, direcionar os caminhos e compreender que as manifestações de matriz Bantu estão para servir o outro com respeito e responsabilidade.

Referências

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Edital do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011

CUNHA JUNIOR, Henrique. Introdução ao pensamento filosófico Bantu. *Educação em Debate*, Fortaleza, v. 1, n. 59, p. 25-40, 2010. Disponível em: http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf. Acesso em: 07 ago. 2021.

GÓIS, Aurino. J. *O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais: espaço e território*. 2011. Tese de Doutorado (Geografia) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011.

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

MORAIS, Mariana Ramos de. *Nas teias do sagrado: registro da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Ampliar, 2010.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *A epistemologia da ancestralidade*. Disponível em:

https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 15 nov. 2021.

OLIVEIRA, Irene Dias de; JORGE, E. F. C. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 29-52, 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p29/5085>. Acesso em: 11 nov. 2021.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma Religião que não Nasceu: breves Considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista Estudos da Religião*, São Paulo, p. 77-96, 2009. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf. Acesso em: 29 dez. 2021.

SANTOS, Guaraci Maximiano dos. *Umbanda, Reinado e Candomblé de Angola: uma tríade Bantu na promoção da vida responsável*. 2015. Dissertação de mestrado (Ciências da Religião). Belo Horizonte. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2015.

SILVA, Ornato J. *Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

Submissão 26/02/2022

Aprovação 28/09/2022