

MINKISI E INQUICES: COSMOVISÃO BANTA E RESSIGNIFICAÇÃO NO CANDOMBLÉ ANGOLA

Ivete Miranda Previtalli*

Este artigo é parte da minha tese de doutorado e propõe um olhar sobre o candomblé angola circunscrito na cidade de São Paulo, no momento em que ele se revela esforçando-se por afirmar sua identidade, minimizando os sincretismos entre as nações angola e queto, além de procurar afirmar sua origem africana.

O que permanece diferente nos entrecruzamentos?

No final do século XX e começo do XXI, tomam força entre o povo do santo do candomblé angola de São Paulo questões e procuras diversas: sobre a legitimidade desta nação e sua originalidade, sobre o que cada um entende por tradição, propostas de descolamento de elementos religiosos de origem nagô dos ritos angola e a valorização de sua autoestima baseada na afirmação de uma identidade étnica “banta”. Essas questões vão emergindo entre as lideranças, e rapidamente “contagiam” aqueles que estão nas escalas hierárquicas inferiores.

Na pesquisa que realizei entre pais e mães de santo da nação angola em São Paulo, um de meus interlocutores demonstrou um pesar, devido à desatenção dos estudos acadêmicos, da mídia e da literatura em relação ao candomblé angola e suas divindades, deixando claro que houve uma escolha que resultou na soberania nagô. Em seguida, questionou se o candomblé angola não tem uma identidade, e se a tem, onde encontrá-la. Estas questões explicitam a “crise de identidade” que está acontecendo com a nação angola paulista, pois no folheto do congresso “ECOBANTO”¹, realizado em São Paulo no ano de 2003 sobre a nação angola, está a pergunta: “Quem somos, de onde viemos e o que queremos?”

Sobre a questão da procura da identidade, Hall cita a observação de Kobena Mercer: “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (MERCER, 1990, p. 43 apud HALL, 2004, p. 9). Assim, a identidade dos adeptos do candomblé angola em São Paulo, que parecia unificada e previsível, tornou-se

incerta e questionável. Se a princípio iniciar-se no candomblé angola era suficientemente apropriado para um adepto da umbanda paulista ascender na hierarquia religiosa afro-brasileira, atualmente assumir a identidade de angoleiro, em muitos casos, passou a exigir esclarecimentos sobre rituais, mitos e cosmovisão que sejam próprios da nação.

Muitos adeptos não mais se contentam com a estruturação dos rituais do candomblé angola baseada em explicações concernentes à mitologia da nação queto. É devido ao conhecimento da formação do candomblé por diferentes grupos africanos, dentre eles os bantos e os sudaneses, que os questionamentos sobre o sincretismo entre as nações surgem. Afinal, o que significa pertencer ao candomblé angola? Qual sua origem? Quais são suas especificações?

Retomando o depoimento do pai de santo que se pergunta: “Por que os bantos não têm uma identidade religiosa? E qual a forma de buscar essa identidade religiosa?”, percebemos, neste caso, que existe uma identidade africana, banta, que é reconhecida neste momento, além da identidade brasileira do candomblé angola. A própria designação afro-brasileira para o candomblé denota a “variabilidade de regimes de pertencas” que desafiam “mais uma vez o pensamento binário a qualquer tentativa de ordenar o mundo em identidades puras e oposições simples. É necessário registrar aquilo que, nos entrecruzamentos, permanece diferente” (CANCLINI, 2008, p. XXXIII).

Canclini chama a atenção para os processos de “hibridação restrita”, nos quais há a apropriação de “elementos de várias culturas, mas isto não significa que as aceitemos indiscriminadamente.” (CANCLINI, XXXIII, 2008). No nosso caso, o candomblé de nação angola paulista pode aceitar o caboclo, a presença do santo católico e até a mitologia nagô, mas pode não aceitar, por exemplo, a mistura dos nomes dos inquices com os dos orixás, as rezas em queto em seus ritos, entre outros. Essas misturas e o reconhecimento pelos estudos de que a nação angola tem uma origem africana mais nebulosa são o que, principalmente, confere a esta angola o título de um candomblé de segunda categoria.

No movimento dialético entre permanências e rupturas no candomblé angola paulista, são identificáveis duas vertentes que estão prevalecendo, segundo o que foi revelado durante as entrevistas, pelos pais e mães de santo que participaram da pesquisa. A primeira das posturas está fundada na crença de que a nação angola necessita buscar sua origem africana para preencher as lacunas que resultaram da diáspora. Há, neste caso, uma

tentativa de restaurar identidades passadas e o perigo de cair na ortodoxia religiosa e na ideologia da pureza ao se propor uma proximidade com tradições religiosas bantas. A segunda atitude é verificada em outros terreiros que não aceitam as mudanças propostas devido ao encontro com tradições religiosas bantas e procuram permanecer na nação angola criada no Brasil, como resultado dos processos de hibridação.

Assim, tratarei neste artigo, que é parte de uma pesquisa maior, da atual proposta de revitalização do passado longínquo africano, a fim de esclarecer o processo em curso e em que medida é válida a procura da África pelo candomblé angola.

A encruzilhada Brasil África

Percebi que, no caso da proposta de ruptura com a estrutura brasileira da nação angola, o retorno ao passado torna-se preponderante. Esse retorno tanto pode ter a finalidade de assumir uma posição crítica a fim de que seja superada a conjuntura precedente, quanto de reavivar um passado mais longínquo e africano, como se possuísse um cordão umbilical que ligaria o presente e o passado ininterruptamente. A proposta de recuperação da tradição africana, no entanto, faz referência a mitos, “com todo potencial de moldar nosso imaginário, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido a nossa História” (HALL, 2004, p. 29).

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. Desta forma, de acordo com o que Hall nos propõe, 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).

Assim, não podemos considerar a nação angola como um objeto de “arqueologia”, que, numa viagem de retorno à África, seria recuperada em seu estado puro, pois como elemento da cultura, ela é dinâmica e é uma produção.

A “África banta” é, no entanto, sensivelmente mais próxima da nação angola nos inquices, na linguagem, nos batuques e danças, 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.

Há uma cosmovisão introjetada na nação angola que revela suas particularidades, isto é, o que não chegou a fundir-se. Sobre o reconhecimento do que contém de desgarre nos processos de hibridação, Canclini afirma: “Uma teoria não ingênua da hibridação é inseparável de uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa, ou não quer ou não pode ser hibridado” (CANCLINI, 2008, p. XXVII).

Sendo assim, penso que a nação angola pode revelar valores, costumes e mundividências, mesmo que ressignificados remetem a uma origem africana. Essa não é somente a África sudanesa, de onde se originou o candomblé queto, mas também a África banta, de onde vieram elementos das culturas dos povos da África Central, que, ressignificados, estão presentes no candomblé angola.

Esse esforço de reconstrução das identidades do candomblé reflete o interesse em mostrar a ligação com seu passado africano, não de maneira imutável, mas produzida na narrativa afro-brasileira. A junção destas rotas fragmentadas ao presente procura reconstruir a genealogia “não-dita” da nação angola, e constitui “a preparação do terreno histórico de que precisamos para conferir sentido à matriz interpretativa e às auto-imagens de nossa cultura, para tornar o invisível visível” (HALL, 2003, p. 42).

Encontrei em bibliografias², relatos de viajantes, principalmente de sacerdotes católicos sobre a cosmogonia, rituais e mitos, aos quais presenciaram na África-central e que eram muito semelhantes entre si, e que são também similares a certos rituais do candomblé angola paulista.

É certo que muitos elementos religiosos e rituais que existiam e ainda existem na África central foram preponderantes, devido suas características que são similares às do

culto aos orixás, para a elaboração da “nação angola” do candomblé. Na bibliografia consultada, pude constatar essa relação de similaridade. Entretanto, percebo que esta é uma pesquisa que deve ser ampliada. Neste caso, apenas trago para esse trabalho alguns apontamentos, que têm o intuito de chamar a atenção para a existência de traços africanos na nação angola.

Não proponho valorizar os africanismos que denotam maior ou menor pureza dos terreiros. Ao contrário, é para o processo de hibridação que pretendo olhar, no sentido de que as misturas podem ser produtivas, mas que também geram conflitos devido ao momento histórico, no qual elas podem se tornar incompatíveis. Nas palavras de Canclini (2008), seria a possibilidade de “entrar e sair da hibridez” (apud Cornejo Polar, 1997).

O que atravessou a Kalunga?

A possibilidade de encontrar nas religiões nativas angolanas similaridades com os rituais do candomblé angola brasileiro seria, na verdade, uma maneira de provar para si e para os “outros” que o candomblé angola não é apenas uma cópia, uma mera imitação do candomblé queto, mas que seus ritos, embora ressignificados, têm uma origem africana própria.

Uma viagem para Angola, no entanto, parece pouco encorajadora. Assim, as pesquisas na internet ou em livros, principalmente em dicionários encontrados nas bibliotecas universitárias, tornam-se um caminho para a África perdida. Por meio de dicionários, rezas que se transformaram com o passar dos séculos, são paulatinamente corrigidas, e as traduções permitem que as palavras professadas possam ser compreendidas.

Da mesma maneira que a língua sagrada vai sendo recriada, também velhos inquices esquecidos na África chegam ao Brasil. Certamente, essas inovações não são sempre bem aceitas. Sobre este assunto, ouvi, em uma das entrevistas realizadas com uma antiga mãe de santo: “O que não atravessou o oceano não pode ser feito aqui”!

Isso significa que, para essa mãe de santo, apenas aquilo que é herança religiosa africana da época do tráfico e que foi preservado pelo candomblé é que pode estar presente na nação angola do século XXI como referência africana. Assim, para essa mãe de santo, tudo o que veio depois, como a recriação de novos inquices no Brasil, deveria ser

desprezado. Se, como diz a mãe de santo, o que não atravessou o Atlântico com o tráfico não pode ser considerado tradição do candomblé, o que realmente atravessou a “Kalunga”³ e permitiu o nascimento de uma nação de candomblé chamada angola?

Inquice – Brasil, Nkisi⁴ – África

O principal culto do candomblé angola é orientado para os inquices. Os inquices, por serem associados aos orixás do candomblé queto, têm sido uma das grandes preocupações de parte dos pais e mães de santo da nação angola em São Paulo. Diferenciá-los, de maneira que possam ser dissociados dos orixás, é uma tarefa complicada, uma vez que as fronteiras não podem ser facilmente delimitadas e a similaridade entre os cultos são maiores do que as possibilidades de separá-los.

Essa dificuldade pode ser facilmente percebida em entrevistas, em que os adeptos mais ou menos politizados e informados sobre as recuperações africanas da nação trocam o nome dos inquices pelos dos orixás.

Certamente, os bantos trouxeram os inquices da África para o Brasil, e mesmo que tenham ficado muito próximos dos orixás, para não dizer que para alguns adeptos sejam a mesma coisa, ainda de alguma maneira se diferenciam dos orixás iorubanos. Hall escreve que quando se trata de diáspora, em toda parte há hibridismo e *différance* (Hall, 2003, p. 33). O conceito derridiano de *différance* implica que possamos entender a diferença sem fronteiras fixas, isto é, existe “uma articulação binária que são “*places de passage*, e significados posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (Hall, 2003, p. 33).

Desta forma, o “fazer sentido na tradução”, como propõe Hall, é o que interessa ser captado, pois ao mesmo tempo em que há uma procura pelo lugar onde a nação angola estava anteriormente, isto é, a África, também sabemos que existiu algo no meio, tornando-a brasileira.

Entretanto, a herança africana oferece recursos de organização para a nação angola. Mesmo que seus elementos tenham sido transformados pelo processo de tradução cultural, a “África” é o “significante”, pois ela foi negada para a nação angola quando esta nação foi considerada como cópia dos candomblés queto.

Ao encontrarmos em diversas pesquisas e etnografias da África Central “Min’kisi mya Nsi”⁵, ou “Mkisi-Nsi”, mesmo quando são chamados de “ídolos”,⁶ podemos construir um elo entre o candomblé angola e as antigas religiões dos bantos. Dentre estes etnógrafos, José Redinha escreveu sobre diversos assuntos relacionados à cultura banta, dentre eles, o “Nkisi”, encontrado em cultos de povos de Angola: “Em Cabinda desfruta de grande veneração um padroeiro benfazejo de nome Nkisi-Nsi, atribuído de poderes de fertilidade e fecundidade. Zela pelas produções do solo, da caça e da pesca” (REDINHA, 1974, p. 371; 1973, p. 28).

Também Cavazzi, no século XVII, registrou a existência, nas crenças dos bantos, de diversos “ídolos” e que cada província tinha os seus próprios. Curiosamente, descreveu um assentamento desses “ídolos” em terras dos Jagas:

Têm eles... uma cabaça muito grande, chamada iaco... Ao redor dela colocam miudezas..., e dentro põe-lhe ossos, pés e rabos de cabras, de galinhas e cães sacrificados, misturado com azeite e outros ingredientes e especialmente com sumo de figo do inferno (fruto da *datura stramonium*). Distribuem tudo isso aos doentes como tempero de sua comida (CAVAZZI, 1965, p. 211).

Estes “altares” descritos acima têm muito a ver com os “assentamentos” dos inquices encontrados no candomblé angola de São Paulo, considerando-se, logicamente, as devidas transformações e adaptações que sofreram no Brasil, em São Paulo e na modernidade. Essa descrição vale ser notada, pois a maioria das descrições de inquite na África se refere a amuletos pessoais que parecem muito distantes dos assentamentos dos inquices encontrados atualmente em São Paulo.

Entre essas representações diferenciadas de “Nkisi”, podem ser encontrados na África Central uma espécie de inquite, que são os “fetiches de pregos”, também conhecidos por *nkondi*, como escreve MacGaffey:

Entendendo os princípios sobre os quais os *minkisi* são geralmente compostos, nós estamos equipados para considerar o mais espetacular e ao mesmo tempo o mais diferente tipo de *nkondi* do Congo, que são figuras de madeira cheias de pregos e outros equipamentos espetados, agora catalogados em museus como “fetiches de prego”. O nome significa caçador (de Konda, caçar sozinho e a noite, mais do que caçar em grupo), e a principal função de *nkondi* é perseguir malfeitores. (MACGAFFEY, 2000, p. 97) [Tradução livre]

Entretanto, nem todos inquices são representados por figuras de madeira incrustadas de pregos e lâminas. Segundo MacGaffey:

Pregar é apenas um meio pelo qual um nkisi pode ser despertado; alguns exemplos de *nkondi* foram feitos em painéis de barro, nos quais, obviamente, não poderiam ser colocados pregos (pregados). Embora Mungundu seja um Nkondi, e em exemplos bem conhecidos e documentados (Nkondi), fosse uma figura de madeira com pregos, um nkisi deste nome tem como base não uma figura de madeira, mas uma garrafa de vinho.

Em uma série de exemplos, o aparato material para o ritual incluía tanto um pote e uma ou mais figuras, porém alguns textos especificam que não havia tki (estátua), em outros o autor pode simplesmente ter esquecido de mencionar o pote ou a figura. Babutidi diz simplesmente que nkondi é um pote ou uma cabaça, em que há a semente de uma fruta nsafu (...) (MACGAFFEY, 2000, p. 100) [Tradução livre].

O que me parece importante reter é que mesmo que houvesse diversas maneiras de elaborar um inquice, havia, dentre elas, os inquices feitos em cabaças e potes, que tinham a função de capturar tanto uma centelha divina como a de um espírito, o que, para os bakongos, lhes conferia vida própria. Essa observação é importante, porque os inquices no candomblé são assentados em tigelas ou sopeiras, e talvez, como defendia mãe Kayandewá uma de minhas interlocutoras, em cabaças e não em louças; interessaria elucidar se já foi dessa maneira ou se houve uma mudança neste sentido.

Dessa forma, encontrei alguns inquices entre os povos centro-africanos que são conhecidos no Brasil. Entretanto, a elaboração dos assentamentos, assim como a relação dos inquices com as comunidades africanas onde eles foram encontrados, tem muitas diferenças com os inquices da religião brasileira. No Brasil, os inquices ficaram muito parecidos com os orixás dos sudaneses devido a similaridades que existiam entre as características de ambos. Os processos de hibridação que sofreram as religiões dos negros centro-africanos transportados para o Brasil, com a diáspora, transformaram os inquices, na medida em que os fundiram com elementos de outras tradições religiosas.

É certo que eles existiam e ainda existem na África central, e foram algumas de suas características que são similares às dos orixás que permitiram sua sobrevivência no candomblé angolano. Na bibliografia consultada, pude constatar essa relação de similaridade.

Mpambu Njila

O sincretismo entre as nações de candomblé e o catolicismo aparece de diversas formas. Entretanto, o inquice Aluvaiá, Mavile ou Njila, como atualmente tem sido reconhecido, 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.

No candomblé, o bem e o mal não estão separados, os inquices e orixás são neutros. O bem ou o mal estão na intenção das pessoas, não nas divindades. Mesmo assim, algumas vezes, aos sussurros Exu é denominado “diabo”, “capeta”. Por outro lado, não podemos dizer que ambos possuem as mesmas características, pois 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.

Aluvaiá, Bombogira, Carococi, Pangira, Jiramavambo, Mpambu Njila, Mavambo, são nomes que recebe o inquice sincretizado com Exu no candomblé angola. Um adepto mais familiarizado com o movimento de valorização dos elementos da cultura banta geralmente refere-se a Mavile, Mavambo ou Mpambu Njila, e não a Exu. Contudo, é muito provável que alguns adeptos, ao se descuidarem, usarão tanto o nome de um quanto do outro, referindo-se a mesma divindade. As fronteiras entre Exu e Mpambu Njila são bastante fluidas, tornando-se difícil separá-los.

Não se sabe se Aluvaiá ou Mpambu Njila é um inquice que veio da África ou nasceu no Brasil. Dessa maneira, ao pesquisá-lo, encontramos o nome Aluvaiá em Nei Lopes, que acredita estar, “possivelmente, relacionado ao quicongo ‘lu-vuya’, que é uma aliança feita com uma entidade espiritual” (LOPES, 2003, p. 27).

Da mesma forma, encontramos, com pequenas variações, “Njila”, significando “rua” tanto para o quicongo quanto para o quimbundo, e “Mpambu”, significando “cruzamento”.⁷ Rua, cruzamento, encruzilhada (pambu – quimbundo; mpambu – quicongo), podem muito bem terem sido ressignificados como o “homem da rua”.

Segundo Liana Trindade, 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.” (TRINDADE, 1985, p.35)

Assim, Exu transformou-se em guardião e companheiro do homem. 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 inquite Bombogira (Mpambu Njila) sofreu uma corruptela e se transformou na pomba-gira, representação feminina dessa categoria de Exu.

São espíritos de mulheres, delinquentes, prostitutas, gente que viveu à margem da sociedade e que o complexo simbólico de Exu permite formar uma força peculiar, às avessas, que nesse movimento vêm se inserir, pode-se dizer, com certo *glamour*, à vida social, sem contrariar nenhuma norma moral. No limite, podemos encarar esse arranjo como uma insurreição dos marginalizados, e adequação dos costumes.

Encontramos entre os bakongo, outra significação para Mpambu a Njila revelada no trabalho de MacGaffey, que amplia o significado desse termo banto:

Mpambu a njila que 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 (MACGAFFEY, 1986, p. 56) [Tradução livre].

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

Há uma crença na África-Central de que Mbanza Kongo (lugar central), a antiga capital do Congo, nasceu numa “encruzilhada”. Podemos interpretar essa “encruzilhada original” por intermédio das reflexões de Eliade: “Da mesma forma que o Universo se desenvolve a partir de um centro e se estende na direção dos quatro pontos cardeais, assim também a aldeia se constitui a partir de um cruzamento” (ELIADE, 2001, p. 45).

A divisão em quatro partes do mito de fundação de Mbanza Kongo relaciona-se com a maneira que o mundo Bakongo era dividido. Dessa forma, os quatro pontos cardeais, as horas do dia: o amanhecer, o meio dia, o anoitecer e a meia-noite; os momentos da vida do homem: o nascimento, o homem adulto, o envelhecimento e a morte,

dividem o mundo por meio de uma cruz, que tudo tem a ver com o simbolismo cósmico do Universo Bakongo e a Mpambu Njila.

Considerações finais

Podemos encontrar inúmeros elementos religiosos presentes nas diversas culturas bantas da África central que nos remetem ao candomblé angola. Entre outros traços podemos encontrar a concepção de Nzambi, a utilização da pemba, o sentido da cor branca que é muito valorizada pelo candomblé angola, a utilização da munzala que está relacionada com a maternidade, o sentido da presença das pedras como hierofanias⁸ nos assentamentos dos inquices, as quizilas que estão presentes nos relatos de Cavazzi do século XVII e que ainda hoje fazem parte dos candomblés angola.

Assim, encontramos os inquices e os espíritos ancestrais (caboclo) no candomblé angola como os intermediários entre Nzambi e os humanos. Mesmo sincretizados com os tenha orixás iorubanos, é possível localizar os inquices nas etnografias da África Central, o que permite compreender seus arquétipos no Brasil.

O culto aos espíritos, na África Central, tinha relação com os grupos a que eles pertenciam, às famílias, aos “nganga” e aos “soba”. Estas entidades tutelares eram veneradas, e eram consideradas como deuses. Ao atravessarem o Atlântico, a separação da rede familiar alterou a trajetória da vida do homem africano, incitando-o a redefinir e reconstruir as suas relações sociais, que estavam intimamente ligadas à cosmovisão de seu grupo africano.

No Brasil, os espíritos tutelares perderam a força que tinham na África, na medida em que o homem foi afastado de seu grupo familiar e de sua terra. No processo de recriação, foram os inquices ou espíritos da natureza que se tornaram importantes, inclusive para a formação das famílias de santo que, de certo modo, reconstituíram as famílias dissolvidas pelo sistema escravagista.

Sendo assim, mesmo que possamos encontrar algumas similaridades entre os cultos religiosos bantos e o dos inquices no Brasil, devemos ter em mente que o processo não é engessado, e que já em África sofria transformações culturais. Os inquices brasileiros, como representantes das forças da natureza, talvez tenham vindo substituir os *N’kisi nsi*,

nzambi a nsi, e kinda que eram, segundo MacGaffey, “espíritos tutelares de vilas associados a água, tempestades, grutas e grandes pedras” (MACGAFFEY, 1986, p. 80).

*Doutora em Antropologia com pesquisas sobre cultura afro brasileira, candomblé, nação angola, secretismos.

¹ Em 3 de outubro de 2003, foi realizado no auditório da Biblioteca Mário de Andrade o primeiro ECOBANTO – Encontro de tradições bantas no Brasil, que trazia como proposta de discussão: “quem somos, de onde viemos e o que queremos.” As lutas históricas e resistências de raízes de candomblé de influência banta que migraram para o sudeste do Brasil: Tombensi, Goméia, Bate-folha, Tumba Junsara, Angolão Paquetã, Viva Deus, Manadewí e outros grupos.

² A pesquisa bibliográfica que foi pesquisada, foi produzida sobre grupos bantos centro-africanos, e são trabalhos datados do século XVII, outros que tratam do século XVIII, XIX e começo do século XX. Os autores aqui estudados são: P.^e João António Cavazzi de Montecúcolo, que esteve na África – Central, onde permaneceu de 1654 a 1667 e 1672 a 1677; o etnólogo missionário Padre Carlos Estermann, que no começo do século XX estudou etnias bantas do sudoeste de Angola – Ambós, Hereros e Nhanecas-humbes) e não-bantos - Cuísses, Cuandos e Curocas, Khoisan, Bochimanés, Kedes e Ovi-Womu; João Vicente Martins – que, de 1943 a 1959, estudou o grupo étnico de Angola Tutchokwe, e no nordeste de Angola, observou os bakongo e tukongo no século XX pós independência; José Redinha (1905-1983), um importante etnógrafo que produziu vários trabalhos e relatórios sobre diversas zonas culturais de Angola; o antropólogo Macgaffey, que estudou os bakongos do nordeste de Angola no século XIX. Em muitos casos, terei que filtrar os preconceitos ocidentais, mas sem dispensar o que de interessante podemos ler nestas fontes.

³ Kalunga, além de significar a divindade suprema ou “Deus”, também significa o mar, o oceano.

⁴ Encontramos o termo Minkisi mya Nsi, Mkisi-Nsi, e Minkisi tendo significados mas com diferentes grafias. O termo Minkisi é o plural de Nkisi. No Brasil as divindades do candomblé angola são nomeadas pelo termo Inquice. Encontrei o termo, também com a grafia N’kisi.

⁵ Minkisi é o plural de Nkisi.

⁶ Cavazzi escreveu sobre a importância dos “ídolos” para as populações bantas do século XVII: “À beira dos caminhos mais freqüentados, há postes, paus, altares ou pedras ali colocados para veneração de um ídolo e nenhum dos idólatras se atreveria a passar sem oferecer uma pequena pedra, um fio de erva, uma folha ou outro objeto semelhante para seguir feliz o seu caminho, deixando ali todo o seu cansaço” (CAVAZZI, 1965, p. 120).

⁷ MAIA, António da Silva. 1961.

⁸ Hierofania: Segundo Eliade: “encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo (...)” (ELIADE, 2001, p. 17), “*algo de sagrado nos revela*” (ELIADE, 2001, p. 17).

Bibliografia

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo, EDUSP, 2008.

CAVAZZI de Montecúcolo, P.^e João António de. 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, 1965.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. Dicionário de Símbolos. Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 1982.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o profano. Essência das religiões. 5º tiragem, Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

ESTERMANN, Carlos. Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro). Coletânea de artigos dispersos. Volume I e II. . Lisboa. Instituto de Investigação Científica Tropical 1983.

HALL, Stuart. Da Diáspora - Identidade e mediações culturais. Tradução: Adelaide La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

_____. A Identidade Cultural na pós modernidade. 9ª edição. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A, 2004.

LOPES, Nei. Bantos, Malês e identidade negra. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1998.

_____. Kitábu. O livro do saber e do espírito negro-africanos. Rio de Janeiro. SENAC Rio, 2005)

MACGAFFEY, Wyatt. Religion and Society in Central Africa. The BaKongo of lower Zaire. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986.

_____. Kongo Political Culture. The Conceptual challenge of Particular. Bloomington, Indiana University Press, 2000.

MAIA, António da Silva. Dicionário Complementar Português – Kimbundo – Kikongo. (Línguas nativas do Centro e Norte de Angola). Aveiro, Portugal, Tipografia das missões, 1961.

MARTINS, João Vicente. Crenças, adivinhação e medicina tradicionais dos Tutcokwe do nordeste de Angola. Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1993.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

REDINHA, José. Sincretismos Religiosos dos Povos de Angola. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973.

_____. Etnias e Culturas de Angola. Premio Banco de Angola, 1974. Luanda. Instituto de Investigação Científica de Angola, 1974.

TRINDADE, Liana. *Exu – poder e perigo*. São Paulo. Editora Icone, 1985.

VERGER, Pierre Fatumbi. Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorùbá. In: _____. A senhora do pássaro da noite. Org. Moura, Carlos Eugênio Marcondes de. São Paulo. EDUSP, 1994.