

O CANDOMBLÉ COMO AGENTE DE RECONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-DESCENDENTE

Bruno de Araújo Rangel¹
Ramon Moreira Gonçalves Finelli²
Leonardo Luiz Silveira da Silva³

Resumo:

O presente trabalho tem por objetivo realizar apontamentos sobre a identidade cultural religiosa do candomblé em Belo Horizonte na década de 90 do século XX como um fenômeno religioso, cultural e histórico. Ou seja, buscamos entender como as formas do sagrado se manifestaram historicamente no espaço metropolitano específico, percebendo as representações discursivas, os rituais, a identidade religiosa e as crenças que identificaram esta cultura religiosa referência identitária para os afrodescendentes.

Palavras-chave: Candomblé, História Cultural, (re)africanização, Memória, Cultura religiosa.

1. Um tema polêmico.

O estudo das religiões tem sido oportuno nas academias brasileiras nas últimas décadas, tornando-se um campo abrangente de possibilidades de pesquisas e das relações dialógicas entre as disciplinas do conhecimento humano. A historiografia contemporânea possibilita, hoje, um alargamento dos objetos históricos, surgindo discussões respeitantes ao campo das mentalidades, processos simbólicos, discursos representativos, formas de linguagem, liturgias religiosas, oralidades, dentre outros. Deste modo, a história cultural, calcada nas formas culturais, como comportamento e discurso simbólico de um determinado sistema cultural, oportuniza os estudos das manifestações religiosas como estrutura cultural, expandindo a noção de religião para complexos simbólicos representativos, estruturas discursivas e funcionalidade social de ritos. Estas novas temáticas são oportunas para a renovação tanto da historiografia contemporânea, quanto das interpretações da religião como parte constitutiva das sociedades humanas. Portanto, a cultura religiosa enquanto fenômeno social mostra-se fértil para a historiografia atual, tanto para os estudos da morfologia religiosa, como para as formas do discurso simbólico, os rituais e as representações imagéticas sagradas.

Situar a religião como objeto histórico, entretanto, não é uma tarefa fácil de tratar. Não há uma fórmula nem um método pré-determinado para os estudos sobre a complexidade do fenômeno religioso e suas diversas manifestações culturais e históricas. No entanto, esforçamo-nos por apresentar uma pesquisa histórica sobre uma 'comunidade religiosa de

¹ Historiador graduado pelo Unicentro Newton Paiva e Especialista em História da Arte e da Cultura pela Universidade Federal de Minas Gerais e professor dos Colégios Magnum Agostiniano e Santo Antônio.

² Graduado em Geografia pela PUC-Minas; professor dos Colégios Magnum Agostiniano e Bernoulli.

³ Doutorando em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e professor do Colégio Magnum Agostiniano Bolsista da Capes II.

terreiro' numa temporalidade e espaço definidos. Daí a necessidade de uma pesquisa interdisciplinar com a Geografia Humanística, já que iremos tatear no campo teórico do espaço como fator relevante para a construção da memória e da identidade afrodescendente.

O estudo em questão teve por objetivo perceber a manifestação religiosa do candomblé em seus aspectos simbólicos e míticos. Mas, principalmente, analisar a identidade valorativa da 'comunidade religiosa de terreiro' enquanto estilo de vida religiosa, atitude moral frente à sociedade e como expressão de comportamento e conduta religiosa.

2. Discussão teórico-metodológica.

2.1 A (re)africanização e a identidade afrodescendente.

Em um manifesto publicado em 1983 a ialorisá Stella D'Ossossi, endossada por tantas outras, definiu que a (re)africanização é o ato do afrodescendente assumir sua tradição religiosa, eliminando o sincretismo religioso, rompendo com as tradições brancas, formar um calendário religioso independente e estabelecer seus sacramentos, tais como: batismo e casamento. Estes seriam os primeiros indicadores de uma (re)africanização legítima e, portanto, de uma valorização da tradição cultural do afrodescendente (Vera Campos 2003. Pg 44 a 48).

Obviamente, a ialorisá Stella se refere à prática de (re)africanização do seu tempo que se baseia em um rompimento com a tradição católica a fim de estabelecer uma identidade religiosa própria para o candomblé. Entretanto, a (re)africanização já foi posta em prática de diferentes formas. O manifesto das Ialorissás de 1983 recrudescer o processo de busca por uma identidade própria a partir da definição daquilo que o candomblé não é para depois definir aquilo ele pode ser. Neste sentido, o candomblé busca construir uma identidade própria a partir da rejeição das influências de outras religiões.

A (re)africanização torna-se um processo em que o coletivo de pessoas pertencentes a um terreiro buscam o seu lugar no mundo a fim de se ajustarem às demandas sociais da modernidade. A busca por uma identidade que não obrigue o terreiro a ter uma ascendência baiana, ou ainda, a possibilidade real de separar-se do catolicismo e deixar de ser uma religião sincrética atrai cada vez mais os terreiros de Belo Horizonte.

Entretanto, é necessário deixarmos claro que o processo de (re)africanização não levará nenhum terreiro de candomblé a atingir o *status* de religião pura. Ao estudar o candomblé paulista Reginaldo Prandi pontua que:

No processo de legitimação que foi se firmando em São Paulo desde o final dos anos 70, a maioria dos sacerdotes que se deixam envolver nesse processo é forçada a peregrinar à África, dar obrigações e tomar cargos nos

templos (paupérrimos, aliás) da Nigéria e do Benin, repetindo a saga de Martiniano do Bonfim, da Bahia, e de Adão, do Recife, entre outros “grandes” da década de 1930. Isso é africanizar. Mas africanizar não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos.(...) Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá , a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso). (...) Neste sentido, africanização é bricolagem. Não é a volta ao original primitivo, mas a ampliação do espectro de possibilidades religiosas para uma sociedade moderna, em que a religião é também serviço e, como serviço, se apresenta no mercado religioso, de múltiplas ofertas, como dotada de originalidade, competência e eficiência. (PRANDI, 1991, p. 118-119).

Talvez a única diferença observada no candomblé belo-horizontino em relação às constatações que Prandi fez no candomblé paulista é que em Belo Horizonte, (re)africanizar significa assumir uma identidade baseada nos costumes africanos.

Difícilmente poderemos falar de identidade sem nos referirmos à memória, pois segundo Halbwachs, os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos de importância para o seu grupo. Neste sentido, salientamos que as referências pessoais que o indivíduo forma ao entorno de si não estão isoladas do seu contexto histórico e social. Cabe aos indivíduos a lembrança dos fatos, mas são os grupos que determinam o que deve ser memorável¹.

A construção da identidade perpassa várias fases de transição individual cuja presença do outro é essencial. Por isso, os ritos de passagem falam não só do coletivo, mas também do indivíduo. O casamento, o nascimento, a puberdade e a morte são ritos coletivos e mitologizados. Tais ritos tem papel preponderante na formação da identidade. E, portanto, preservar a memória destes mitos e legá-los à posteridade é essencial para a formação da identidade coletiva, mas também individual. Assim, no dizer de Walter Boechat (2008. p. 21) “o mito não é algo falso, fabuloso ou uma estória apenas agradável de ouvir, mas um poderoso agente catalisador de mudanças individuais e sociais”. O mito exerce um papel de reforço da autoimagem devido à crença na existência de algo divino.

Ora, se o candomblé estava repleto de sincretismos religiosos, sobretudo cristãos, e se o cristianismo adotou a estratégia colonizadora de desqualificar a religião do outro, legando a ela a condição de paganismo e assim subtraindo o poder dos deuses africanos e, conseqüentemente, aniquilando os seus mitos. Como poderia o indivíduo afrodescendente construir a sua identidade neste ambiente de desqualificação de sua matriz africana? Franklin nos diz que:

A identidade é uma referência em torno da qual a pessoa se constitui. (...) A cultura é o meio universal da experiência, significando ser o indivíduo por ela constituído, pode-se assumir serem as qualidades “negritude” e “africanidade” aspectos constitutivos e essenciais das construções simbólicas do homem brasileiro, incluindo sua identidade, independente do seu aspecto físico. A visão deformada de tais qualidades, criada pelo europeu colonizador, (...) determina dificuldades para o desenvolvimento da identidade dos brasileiros afrodescendentes, por terem suas construções simbólicas articuladas em torno de referências de identidade associadas à inferioridade”. (FRANKLIN, 2000, p. 47)

Tal visão colonizadora coloca em cheque o orgulho de pertencer a uma cultura cujos valores e tradições são desvalorizadas pela cultura e valores dominantes. Jung (2008, Pg. 39 e 40) nos expõe o pensamento de Nietzsche “que quando o orgulho está em jogo, a memória prefere ceder”. Daí a reconstrução da memória e a construção da identidade afrodescendente estão intrinsecamente ligas a valorização da cultura e valores africanos. Portanto, a (re)africanização constitui-se essencial para tal processo, uma vez que ela propõe tal valorização.

A partir da (re)africanização a roça de candomblé sofre alterações físicas e emocionais positivas. A transformação do espaço sagrado incorrerá na alteração arquitetônica e simbólica que por sua vez atuam de forma didática na construção da memória e por sua vez na identidade.

1999

2.2 Espaço e Memória

O espaço sagrado proporciona experiências sensoriais que sempre serão suscitadas pelos seus símbolos. Segundo Jung (2008, p.19) o símbolo é tudo aquilo que tem o poder de evocar o que não está presente Jung descreve os símbolos da seguinte forma:

O sinal é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo significa sempre mais do que o seu significado imediato e óbvio. Os símbolos são, portanto, produtos naturais e espontâneos. (JUNG, 2008, p. 64)

Dentro da roça, o arco e flecha se transformam em um ofá que por sua vez representa a presença de Ossòssi. Neste sentido o espaço sagrado é um espaço mítico, pois não existe empiricamente, mas recorre constantemente às emoções e a fé para atestar a sua existência. O espaço mítico africano remete ao passado eterno cujos ancestrais também são eternos. Assim, o espaço sagrado ganha personalidade e tornar-se lugar e, portanto, um referencial identitário para as pessoas.

O espaço, segundo Yi-Fu Tuan², é experimentado quando há lugar para se mover, já o lugar é uma concreção de valor, tornando-se assim, uma classe especial de objeto. O processo

de (re)africanização organiza e válida a sacralidade do espaço. O espaço sagrado para Rosendahl³ é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo. Neste sentido “o homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa, distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, e coloca a vida numa ordem, dotada de significado”. (Berger, 1984. Pg. 39)⁴

O espaço sagrado estabelece um limite físico, pois não utilizamos o espaço profano da mesma forma que utilizamos o espaço sagrado. O ser humano busca no espaço sagrado o transcendental que se manifesta de diversas formas. O poder existente no espaço sagrado não existe no espaço profano. Rosendahl pontua que:

a palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências sagradas das não-sagradas. Esses procedimentos são primordialmente religiosos e constituem duas modalidades de existência assumidas, pelo homem ao longo de sua história” (ROSENDAHL, 1996, p. 28).

Neste sentido o espaço sagrado torna-se mítico uma vez que aquilo que o ser humano busca não está presente, mas representado por um símbolo que extrapola o seu significado. O terreiro de candomblé é composto por uma geografia mítica cujos significados remetem a uma emoção distinta aos seus iniciados. Tal espaço mítico tem a função de organizar a natureza e a sociedade, ele proporciona ao ser humano o encontro do seu lugar no mundo, seus símbolos têm uma função didática de orientar a experiência do indivíduo, desde os seus sentidos até às suas emoções. Mais uma vez Boechat:

O mito dá sentido à própria ordem do mundo. Quando nos perguntamos: por que estamos no mundo? Ou: qual o sentido de nossa existência? Tais perguntas não podem ser explicadas simplesmente pela razão. Os mitos têm a função de responder de forma simbólica e abrangente às questões fundamentais da alma. E os mitos cumprem a sua função de atribuir sentido ao mundo, desde a aurora da humanidade até os dias da sociedade tecnológica. (BOECHAT, 2008, p.18)

Ora mas o que espaço tem haver com a memória? As formas simbólicas que compõem o espaço mítico, devido ao seu caráter histórico, remetem o indivíduo a um passado cujo ancestral mítico realizou ações que são consideradas memoráveis pelo grupo e, portanto, devem ser lembradas pelo indivíduo.

O sociólogo francês Maurice Halbwachs⁵ aponta o espaço como um poderoso transmissor da memória, pois o espaço está associado às ideias e experiências emocionais que sempre serão lembradas pelo indivíduo todas as vezes que ele acessar o espaço. Lévi-Strauss⁶ nos chamou a atenção para a estratégia evangelizadora dos padres salesianos, que para ter sucesso na conversão dos índios bororos, transferiu-os de suas aldeias tradicionais cujas ocas

estavam dispostas em círculos para outra aldeia cujas ocas estavam enfileiradas. A intenção dos padres era apagar a memória simbólica do espaço construído originalmente pelos bororos.

Entretanto, em alguns casos, determinados grupos sociais resistem à imposição de uma nova cultura. Para Roger Bastide, o candomblé é uma espécie de reconstrução do espaço africano em solo americano. Pois o escravo desarraigado de sua terra reconstituiu na América um espaço compensatório pela perda de suas raízes pátrias. Portanto, a reconstrução do espaço sagrado e mítico do terreiro é uma forma de construção da memória coletiva e da lembrança individual⁷.

2.3 Enfim a História Oral

A história oral, para François (2005, p 12)⁸, como método de pesquisa, tem a função de purgação da memória. O estudo da oralidade é um meio profícuo de se estudar comunidades cuja oralidade ainda é uma das principais formas de transmissão do conhecimento.

A história oral como metodologia é bastante fecunda, pois dá voz aos marginalizados e excluídos e ao invés de enfatizar as estruturas objetivas, prefere dar vazão ao sentir e aos pontos de vista subjetivos, nos permitindo realizar uma micro história sobre os impactos identitários da (re)africanização em Belo Horizonte. Segundo Lazano “Abordar fenômenos da oralidade é ver-se defronte e aproximar-se bastante de um aspecto central da vida dos seres humanos: o processo da comunicação, o desenvolvimento da linguagem, a criação de uma parte muito importante da cultura e da esfera simbólicas humanas?”. (LAZANO, 2005, P. 15)⁹

Para nos precavermos da nossa subjetividade e da subjetividade das nossas fontes, recorreremos à criticidade e não nos esquecemos de realizar uma abordagem científica por meio da confrontação das fontes, do trabalho crítico e a adoção de uma perspectiva. Ao reconhecermos a nossa subjetividade, demos uma manifestação clara do nosso espírito crítico sobre a nossa própria prática (JOUTARD, 2005, p. 57).¹⁰

Para interpelarmos nossas fontes realizamos entrevistas estruturadas a partir de um questionário semiaberto. As entrevistas ocorreram no período de 2002 e 2004 e para este presente trabalho consideramos apenas cinco entrevistas das diversas realizadas no período já mencionado. Realizamos tal recorte a fim de priorizar a qualidade da informação ao invés da quantidade positivista. Além disso, entendemos que, para a proposta do presente trabalho, os entrevistados nos proporcionaram um excelente arcabouço informativo.

3. O Candomblé em Belo Horizonte

Como a maioria das religiões, o candomblé em Belo Horizonte não é puro. Esta cultura religiosa deriva de um passado histórico trazido pelo processo de colonização e sua

permanência como manifestação cultural, primeiramente na Bahia, e em outros lugares posteriormente, com alguns elementos diferenciadores. Fazendo um pequeno retrocesso, o candomblé na África tem duas manifestações: as tradições Ketu e a Angola. Segundo Roger Bastide:

É possível distinguir estas 'nações' uma das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com as mãos, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual (BASTIDE, 1989, p.17)

Das contribuições da cultura religiosa africana, firmou-se coletivamente o senso de comunidade e solidariedade, a apreciação dos valores e critérios tradicionais, e a conservação da visão holística do mundo e do homem. Das tradições ketu e bantu, na África, a manifestação e representação é diferente no Brasil, sendo que algumas hierofanias foram mantidas como referência incontestada. A estrutura e a morfologia do sagrado no candomblé podem ser resumidas nos ritos dos orisãs, no uso de elementos da natureza, nos espaços sagrados e na figura dos Zeladores. Zeny Rosendahl nos diz que:

O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente da realidade do cotidiano. São inúmeras as hierofanias. A manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma árvore, uma pedra ou uma pessoa implica em algo de misterioso, ligado à realidade que não pertence ao nosso mundo. (ROSENDAHL, 1996, p. 27)

O candomblé chegou a Belo Horizonte em 1963 trazido pelo zelador Carlos Ribeiro da Silva, que trouxe o candomblé Ketu¹¹. Este zelador fundou o Illê Wopo Olojukan¹². O terreiro mudou várias vezes de lugar até se fixar na região no bairro Aarão Reis. No entanto, o Illê Wopo Olojukan não foi à única roça responsável pela abertura de novas roças em Belo Horizonte. Willian Brandes, zelador da nação Ketu, que não foi iniciado pelo Wopo Olojukan e nem por uma roça descendente, foi iniciado em 1968 pelo baiano Odeluanje e abriu roça de candomblé em Belo Horizonte, cujo ano de abertura da roça ainda é indeterminado.

No que diz respeito a origem das roças de origem Bantu, (Angola/Congo) temos duas versões a apresentar. A primeira versão é a do Zelador da roça Nsò Kuna Nkossi, o zelador Nelson Mateus Nogueira (nome de iniciado Nepangi), que afirma ser esta a roça mais antiga em Belo Horizonte. E a segunda versão é a do Senhor Marco Antônio P. de Carvalho (nome de iniciado Londegí) que afirma ser a roça Branca, a qual ele é zelador, a pioneira em Belo Horizonte.

Segundo o zelador Nelson Mateus Nogueira, a primeira roça foi fundada em 1966 pela finada Zeladora Helena Dias do Nascimento (nome de iniciada Eloya). Em 1966 esta zeladora fez todos os assentamentos na casa do sr. Nelson Mateus, que antes era apenas uma casa de Umbanda (e ainda hoje é). O senhor Nelson ainda não era iniciado, portanto, quem cuidava do gunzo era a zeladora Helena Dias. O Sr Nelson Mateus só foi iniciado em 1971 pelas mãos dessa zeladora, baseado nesses argumentos, Nelson Mateus afirma sua casa como pioneira em Belo Horizonte. No entanto, o zelador não registrou sua casa em nenhum órgão governamental ou federação das religiões afrodescendente.

Quando questionamos Nepangi sobre o fato da roça branca do tateto Londegi ser a mais antiga de Belo Horizonte, Nepangi nos afirmou:

O zelador Londegi se denomina o zelador da nação de angola mais velho de Belo Horizonte e que a roça dele (Londegi) é a mais antiga. Londegi foi iniciado para o orisã da nação de Ketu denominado Logun Edé e o zelador patriarca da família do zelador Londegi (João da Gomeia) não havia sido iniciado em candomblé. Portanto, o zelador Londegi sequer é pertencente à nação de angola e a iniciação dele é ilegítima, pois o zelador patriarca que deu origem à família de Londegi nunca foi iniciado (Fita 01 de 06/03/2004).

A segunda versão é a do zelador Londegi. Segundo ele, a roça de candomblé mais antiga em Belo Horizonte é a Roça Branca, a qual, ele é o zelador e foi o fundador em 1969. O zelador afirma que o senhor Nelson Mateus em 1966 tinha uma casa de Umbanda e só foi abrir candomblé depois de 1971. Londegi nos contou que ele participou da saída (fim do período de recolhimento de um iniciado) do senhor Nelson Mateus em janeiro de 1971 e que em fevereiro de 1971 ele (Londegi) tirara do bakisse (quarto de iniciação) o seu primeiro barco de iniciados (grupo de pessoas iniciadas). Sendo assim, o zelador Londegi afirma:

Que Nelson Mateus não poderia ter casa de candomblé aberta sem ser zelador, pois Helena do Nascimento (mãe de feitura do senhor Nelson Mateus) não poderia ter plantado gunzo em 1966 em uma casa de umbanda e muito menos em casa de gente que não tinha gunzo, pois o senhor Nelson não tinha sido iniciado. (Fita 01 de 14/02/2004).

Ainda para completar a sua argumentação, o zelador Londegi nos apresentou um documento da Federação Baiana de Candomblé em que consta o registro de abertura do Terreiro Tira Teima sob registro nº 483 tendo como titular o Sr. Miguel Arcanjo Paiva, iniciado em 27 de outubro de 1927, tendo como zelador o Sr. Olegário Santos de Araújo. E fora da entrevista gravada o senhor Londegi nos acrescentou que o Sr. Olegário Santos (conhecido como Miguel de dandalunda) foi iniciado pela zeladora Maria Neném (nome de iniciada Tuenda-zambi) a zeladora que deu continuidade à nação de angola aqui no Brasil.

3.1 (Re)aficanização e identidade afrodescendente em Belo Horizonte.



Figura 1 Barracão do Illê Wopô Olojukan. Belo Horizonte Bairro Aarão Reis. Foto do acerto particular do pesquisador Bruno Rangel.

As roças Illê Wopo Olojukan (nação Ketu) cujo zelador é o Babalorissá Sidney D'Ossossi e a roça Bakisse Bantu Kassange, zelador Arabomi (nação Angola/Congo) foram identificadas pela nossa pesquisa como referências nesse processo de (re)aficanização, que por sua vez, de forma coletiva determina o que os indivíduos devem lembrar e assim organizar a sua identidade pessoal.

A ruptura com o sincretismo é muito intensa na roça do zelador Sidney d'Ossossi (fig. 1), pois dentro do barracão não há imagens de santos católicos e a capela que se encontra no Illê tem hoje um significado memorialístico, uma vez que, o falecido zelador, Carlos Olojukan, celebrava uma missa todos os anos durante a festa de Ossossi, patrono da roça.

Assim, considera-se importante a afirmação do Babalorissá Sidney d'Ossossi de que o “candomblé não é folclore, nem deve ser confundido com a umbanda e muito menos com elementos do catolicismo, pelo sincretismo religioso”¹³. Pensamento semelhante ao de mãe Stela de Ossossi do Illê Axé Opô Afonjá na Bahia¹⁴.



Figura 2 Festa de Dandalunda no terreiro Bakisse Bantu Kassange. Mateus Leme, MG. Acervo particular do pesquisador Bruno Rangel.

Outro fato importante foi a mudança da roça do tateto Arabomi (Bakisse Bantu Kassange), que se encontra atualmente em Mateus Leme. Sua transferência de ambiente vai ao encontro de um antigo desejo de seu tateto, recorrente à (re)aficanização¹⁵. Atualmente, a roça conta com mata, três fontes d'água, e toda uma infraestrutura que permite o zelador se aproximar ao máximo possível da natureza (fig. 2 e 3). Embora a zona rural de Mateus Leme não seja uma floresta, o Egbó está ali representado pela natureza do local.

Por isso o espaço em Mateus Leme atende perfeitamente a necessidade de ajustamento do “povo de santo”, pois corresponde à lógica de culto africana, valoriza o espaço

afrodescendente e gera o encontro de pessoas que, como grupo, tornam-se referências para o indivíduo construir a sua identidade a partir da memória transmitida pelo espaço, ritos, cantigas e etc.



Figura 3 Roça Bakisse Banto Kassange. Mateus Leme, Minas Gerais. Foto do acervo particular do pesquisador Bruno Rangel.

Assim como no Olojukan, nas paredes do Bakisse não encontramos imagens de santos católicos, mas sim máscaras e pinturas das divindades africanas (fig. 4). O tateto também reivindica o status de religião para o candomblé ao reafirmar o mito da criação, segundo os bantus, rompendo assim com o mito cristão.

Devemos lembrar que o fenômeno da (re)africanização em Belo Horizonte é um movimento dos zeladores (as) mais novos (as), gerando confrontos com os mais velhos. É o caso de Arabomi e seu zelador de iniciação. Arabomi teve desavenças com seu tateto Carlos Ney Simão, pois além de motivos pessoais o tateto discordava das modificações feitas por Arabomi no culto aos nkises.

Em Olojukan, por exemplo, o finado Carlos Ketu, fundador da roça, sempre contava com a presença de um padre para celebrar uma missa católica todo ano no dia de aniversário de seu orisà, Ossòssi. O zelador que herdou a casa, Sidney d'Ossòssi, manteve a tradição por respeito ao finado, mas ele não concorda com a presença da capela na roça e nem da



Figura 4 Bakisse Banto Kassange. Mateus Leme, Minas Gerais. Foto do acervo particular do pesquisador Bruno Rangel.

celebração da missa. Já dona Isabel, falecida ekede do Olojukan, iniciada há 42 anos (falecida em 2011), concordava com a celebração da missa e acredita que os santos católicos e as divindades africanas são a mesma energia, no entanto, com nomes diferentes. O tateto Londegí, zelador vivo mais velho em Belo Horizonte em tempo de iniciação, discorda da celebração de missas nos terreiros e do sincretismo com os santos católicos, mas acredita que Zambi, Olorum¹⁶ e Jeová são o mesmo Ser divino, apenas com nomes diferentes.

Já dona Isabel, falecida ekede do Olojukan, iniciada há 42 anos (falecida em 2011), concordava com a celebração da missa e acredita que os santos católicos e as divindades africanas são a mesma energia, no entanto, com nomes diferentes. O tateto Londegí, zelador vivo mais velho em Belo Horizonte em tempo de iniciação, discorda da celebração de missas nos terreiros e do sincretismo com os santos católicos, mas acredita que Zambi, Olorum¹⁶ e Jeová são o mesmo Ser

4. Conclusão: Entre mestiçagens e (re)africanização.

O Fenômeno de (re)africanização presente no candomblé belo-horizontino é para os zeladores de santo a rejeição da cultura branco-cristã, e a construção de uma religião afrodescendente geradora de memória e identidade afrodescendente. No entanto, os zeladores

encontram a resistência dos Iaôs mais velhos e, em contra partida encontram o apoio dos mais novos. Para amenizar os conflitos gerados pelo resgate de práticas antigas e rupturas com práticas católicas, os zeladores (as) fazem as adaptações necessárias, gerando assim uma cultura singular, que altera os hábitos antigos baseados na cultura branco-cristã, mas não conseguem abandonar todos eles. Mesmo que o candomblé busque suas raízes e se imponha frente ao cristianismo, os novos elementos integrados à religião pelos seus membros produzem uma cultura singular¹⁷.

Isso faz com que surja uma cultura singular afrodescendente no solo brasileiro, diferente daquela africana, diferente da mestiça já existente, na qual a influência branca é maior, e surge uma cultura singular, mestiça, porém com uma predominância maior da tradição africana. A historiadora e Ekede do Olojukan, Denísia Martins, afirma que “no trânsito de pais e mães de santo entre a África e o Brasil, constatou-se que sacerdotes africanos vinham à Bahia a fim de resgatar rituais antigos que foram perdidos em suas aldeias”, entretanto, a historiadora faz as pertinentes perguntas “até que pontos esses rituais existiram na África? Será que eles não foram inventados no Brasil?”¹⁸.



Figura 5 Cabloco Boiadeiro da roça Illê Wopo Olojukan. BH. MG. Foto do acervo particular do pesquisador Bruno Rangel.

A festa de caboclo registrada no dia 10/04/06 no Illê Wopo Olojukan (figura 05) é um elemento tradicional da religião, pois o culto aos ancestrais (além do culto às divindades) faz parte da tradição africana, no entanto, os ancestrais cultuados nas roças belo-horizontinas não são os negros de origem, mas os caboclos e boiadeiros considerados os patronos da terra, ancestrais reverenciados pelas formas religiosas da cultura negra (fig. 5). Registramos tanto no Illê, como no Bakisse assentamentos para estes ancestrais de origem mestiça (negros e índios). A tradição em que é realizada a festa de caboclo é angolana, os zeladores atribuem isto ao fato de em Minas Gerais ter havido uma predominância de escravos

angolanos, que se relacionavam bem com os índios do sertão mineiro.

Percebe-se com isto que, mesmo que haja uma intenção de (re)africanização da cultura afrodescendente em Belo Horizonte, a identidade a ser reconstruída e a manutenção das tradições resulta numa proposta diferente daquela existente na África. A identidade religiosa do candomblé possui suas referências mestiças, pois, os ancestrais cultuados foram criados pelo processo de colonização no sertão setecentista mineiro. A figura do caboclo é um

elemento importante da mestiçagem do candomblé belo-horizontino e dificilmente os zeladores conseguiram romper com essa tradição.

Assim, o espaço sagrado e mítico do candomblé belo-horizontino gera símbolos mestiços que remetem às memórias mestiças de fontes diversas, portanto, a identidade calcada nestes referências tende também a ser mestiça, embora orgulhosamente assumida como uma identidade afrodescendente.

Vocabulário

Asè/Gunzo “Axé”.. Palavra de origem Nagô/Bantu respectivamente significa poder/força. É o poder que sustenta a roça de candomblé. Seria a energia da divindade, simbolizada por um fundamento plantado no barracão.

Babalarisà/Ialorisà “Babalarixá e Ialorixá”. Palavra de Origem Nagô, significa pai/mãe de santo respectivamente. Mas em BH os babalarisàs não gostam de ser chamados de pai de santo e sim zeladores de santo.

Bakisse/Ronco. Palavra de origem Bantu/Nagô respectivamente. São os quartos onde ocorrem as iniciações. São comparados a um útero, pois lá é que nascem as divindades da cabeça de cada indivíduo.

Decá. Após sete anos de iniciado o indivíduo recebe o seus direitos para abrir uma casa de candomblé, se esta for a vontade da divindade.

Ekede. Palavra de origem Nagô se refere à função de quem cuida da divindade quando esta se manifesta na roça. Essa função só pode ser desempenhada por uma mulher que tem a divindade na sua cabeça, mas ela não se manifesta.

Iakekere. Palavra Nagô que se refere à função de mãe pequena na roça de candomblé. Essa função só pode ser exercida por uma mulher. A função consiste em ajudar o zelador de santo na iniciação dos filhos, bem como no cotidiano da roça.

Iniciação. Ritual que permite o indivíduo se ingressar na religião candomblecista. Existem diversos tipos de iniciação e cada uma é aplicada de acordo com a função que o indivíduo irá exercer na roça.

Ketu. Cidade Africana, capital da Nigéria, a qual se origina o candomblé de Ketu no Brasil.

Muzenza/Iaô. Palavra de origem Bantu/Nagô se refere à pessoa que já passou pelo ritual de iniciação.

Orisá “orixá”. Palavra de origem Nagô, que determina as divindades do panteão da nação de Ketu.

Tateto/Mameto. Palavras de origem Bantu significam pai/mãe de santo respectivamente. Mas em BH os tatetos/mametos não gostam de ser chamados de pai de santo e sim zeladores de santo.

Zelador(a) de Santo “Pai/Mãe de Santo”. Função hierárquica mais alta do candomblé. É a pessoa responsável por tudo que ocorre na roça.

5. Referências bibliográficas.

Fontes manuscritas:

- Arquivo da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte – Secretaria Municipal de Cultura – Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan - N°010915346580. O Ilê Opo Olojukan foi tombado como a roça mais antiga de candomblé em Belo Horizonte, fundada por Carlos de Olojukan em 1962.

Livros e artigos:

- BASTIDE, Roger. *Candomblé na Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BASTIDE, Roger in FALCON, Francisco. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro, 2002.
- BENISTE, José. *Orun, Aiyé: o encontro de dois mundos*. São Paulo: Bertrand, 1997.
- BERGER. P in Rosendahl, Zeny. Espaço e religião uma abordagem geográfica. RJ. UERJ. 1996
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BOECHAT, Walter. A mitopoese da psique: mito e individuação. Rio de Janeiro. Vozes. 2008.
- JUNG. Carl G. O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro. 2ª Ed. Nova Fronteira. 2008.
- CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Ossòssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, sincretismo, antisincretismo, (re)africanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- DEL PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: Uma introdução a História da África Atlântica*. São Paulo: Campus, 2004.
- FALCON, Francisco. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro, 2002.
- FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína. *Usos e Abusos da História oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 2002.
- FRANÇOIS, Etienne. in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. (Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, 2005.
- JOUTARD, Philippe in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. (Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, 2005.
- LAZANO, in FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína. (Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, 2005.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole

- Nova. São Paulo. HUCITEC : Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- ROSENDHAL, Zeny. Espaço e Religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro. 2ª Edição. UERJ. 1996.
- SANTOS, Juana Elbein. *Os Nagô e a Morte*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.
- LEVI-STRAUSS, Claude in FALCON, Francisco. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro, 2002.
- TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. Londrina. Eduel. 2013.
- WEBER, Max. *Economia Y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

¹ Maurice Halbwachs in BURKE, Peter. Variedades de História Cultural, 2000. P. 70

² TUAN, Yi-Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência. Londrina. Eduel. 2013. Pg. 21 e 22.

³ Rosendahl, Zeny. Espaço e religião uma abordagem geográfica. RJ. UERJ. 1996 Pg. 30.

⁴ BERGER. P in Rosendahl, Zeny. Espaço e religião uma abordagem geográfica. RJ. UERJ. 1996 Pg. 30.

⁵ Halbwachs in FALCON, Francisco. História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro, 2002. Pg. 75 e 76.

⁶ *Idem*.

⁷ Bastide in FALCON, Francisco. História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura. Rio de Janeiro, 2002. Pg. 76.

⁸ François in Ferreira Marieta de Moraes e Amado Janaína.(Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, RJ. 2005. Pg. 12

⁹ Lazano in Ferreira Marieta de Moraes e Amado Janaína.(Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, RJ. 2005. Pg. 15

¹⁰ Joutard in Ferreira Marieta de Moraes e Amado Janaína.(Org). Usos e Abusos da História Oral. FGV, RJ. 2005. Pg. 57

¹¹ - Candomblé de Keto se refere à nação de origem, neste caso, vem do povo Yorubá (Nigéria) as divindades adoradas por esse segmento do candomblé são os Orisãs.

¹² Prefeitura Municipal de Belo Horizonte – Secretaria Municipal de Cultura – Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan (Deus mais do que Tudo) N°010915346580. O Ilê Opo Olojukan e tombado a roça mais antiga de candomblé em Belo Horizonte. Roça fundada por Carlos de Olojukan em 1962.

¹³ Entrevista concedida em 02/09/2003 fita 02.

¹⁴ - Ver: CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi*. 2003. Também, CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson. *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Ed. Pallas, 1999. No livro organizado pelos autores alguns capítulos são dedicados as mudanças estabelecidas no Opo Afonja depois que mãe Stella assumiu a roça.

¹⁵ - Informação obtida em entrevista com o zelador Arabomi. (Fita 01. 29/10/2003).

¹⁶ - Olorum e Zambi são os nomes que recebem o ser supremo, criador de todos os outros seres na tradição de ketu e bantu respectivamente. Referências orais, zeladores Sidney, Nepangi e Arabomi. (Fita 01. 29/10/2003).

¹⁷ Entendemos por cultura religiosa singular o agregado de diversos saberes que o candomblé atualmente reúne. A tentativa de tornar a religião pura incorpora novos significados em detrimento dos antigos que foram agregados por práticas cristãs ou indígenas. A cultura, baseados no conceito de LARAIA (2001. Pg. 31) e SANTOS (1994. Pg. 44) que diz respeito ao dinamismo e ao movimento da cultura, ou seja, nenhuma cultura é estável e acabada em si, está sempre mudando, incorporando novos valores ou reconstruindo os antigos. Entendemos que a (re)afrikanização produz uma cultura singular, através de velhos valores agregados.

¹⁸ Entrevista concedida em 01/09/2003 - Fita 02.