

A EXPERIÊNCIA BANTU NO RIO DE JANEIRO CONTEMPORÂNEO

Renato Mendonça Barreto da Silva¹

Resumo: Este presente trabalho tem como objetivo revelar as estratégias de manutenção e perpetuação dos elementos da cultura dos povos Bantu no cenário do Rio de Janeiro, trazendo como relato as experiências vividas em curso ofertado no espaço acadêmico – como ação extensionista –. FABIAN (2013) critica a metodologia estruturalista pela tentativa de manutenção de um “isolamento cultural em uma rede lógica” e que a experiência de campo em muito foi neutralizada por características taxonômicas. Além de problematiza as formas de utilização do tempo nas pesquisas antropológicas e como estas sempre estiveram a serviço da utilização do “conhecimento como forma de poder. Os estudos sobre a influência Bantu no Rio de Janeiro trazem como marco iniciático as descobertas jornalísticas de João do Rio (1904) e a continuação com caráter historiográfico de Arthur Ramos (1934) e a denominações das amalgamadas “macumbas cariocas”. O histórico menosprezo e a busca do utópico “purismo” aponta para os primeiros resultados deste estudo, revelando que o ensino da cultura Bantu no Rio de Janeiro depois de 80 anos, ainda segue as características da antropologia estrutural na busca da logicidade do comportamento, tentando reafirmar uma identidade historicamente obscurecida.

Palavras Chave: Candomblé, Bantu, Identidade

Introdução

O distanciamento é a marca que registra a tradição histórica na relação das pesquisas antropológicas, mesmo com os avanços das investigações de campo no campo, a distância do “objeto de pesquisa” se torna (para muitos) essencial para a construção dos textos críticos, a afetividade poderia nesta construção ser uma via prejudicial na elaboração textual.

FABIAN (2013) sem problematizar a questão do afeto, enfatiza o distanciamento pela metáfora do tempo, que pra ele acaba sendo estratégia política de construção de desigualdade entre aquele que pesquisa e o seu pesquisado. Neste contexto a produção do conhecimento como locus de poder enraíza as metodologias das investigações sócio antropológicas.

Assim o tempo para FABIAN pode se destacado em três possibilidades relacionais, o primeiro classificado como o *tempo primordial* caracterizado pela definição do tempo como experiência oriunda das disciplinas biológicas, físicas e da geologia, onde o indivíduo é visto como produto evolutivo através dos estágios. O *tempo mundano/tipológico* assume o caráter da generalização das relações humanas, muito encontradas nas dimensões estruturalistas das

1 Professor Assistente do Departamento de Arte Corporal da UFRJ Escola de Educação Física e Dança. Doutorando em Artes Visuais pela UFRJ.

construções binárias de pertencimento. Por fim o *tempo intersubjetivo*, que aponta para natureza comunicativa da ação e interação humana.

Amarrados a uma visão herdada dos evolucionistas sociais as relações de pesquisas foi norteada pela experiência de “desistorização do tempo” prática esta que sugere a utilização de modelos da física e da geologia, ladeando as dimensões cronológicas e centralizando aos avanços do homem a condições de estágios de desenvolvimentos, conduzindo assim para a naturalização do tempo. Que para FABIAN

era radicalmente, fundamental para a celebrada realização daquele período, o método da comparação, essa máquina intelectual onívora que permitia a ‘igualdade’ de tratamento da cultura humana em todos os momentos e em todos os lugares².

Nas experiências investigativas das religiosidades de ancestralidades africanas no Brasil, concentro em Nina Rodrigues e em alguns de seus seguidores a responsabilidade de em suas pesquisas se utilizarem de métodos comparativos que investigava a reminiscência da África na figura dos negros brasileiros, como se a história não interferisse nos processos interpretativos, categorizando os descendentes africanos em níveis cognitivos.

36

O início da experiência Bantu

RODRIGUES (1995) nos revela que entre os anos de 1872 e 1900³ a metrópole carioca sofre uma duplicação dos números de habitantes após abolição onde se percebe o afluxo dos ex-escravos das fazendas cafeeiras do Vale do Paraíba. Nesta região na metade o século XIX que SLENES (1992) observa que o tempo e espaço foram favoráveis para o fortalecimento e surgimento de uma identidade de africanos escravizados, conceituado essa construção coletiva de “protonação bantu no Brasil”. Notadamente não há negação das relações de negros originários de outras partes da África e das diminuições de fronteiras e de costumes entre os escravos.

Ao citar Stanley Stein, SLENES revela o fortalecimento de uma “identidade bantu” registrada pelo historiador norte-americano ao identificar na prática do jongo/caxambu⁴ em Vassouras um movimento circular no sentido anti-horário de dança coletiva muito comum em outras festividades brasileiras inclusive no candomblé.

O processo migratório e de ocupação periférica do Rio de Janeiro no processo de urbanização teve, como já mencionado, um forte contingente da zona de café de grande

relevância “Bantu”, desta forma, são os registros do início do século XX, da formação dos guetos cariocas e dos cultos provenientes deste grupo que nos interessa destacar.

Neste cenário de construção urbana, a mídia impressa assume um importante destaque, e “em 1904, Paulo Barreto, jornalista conhecido como João do Rio publicou no *Gazeta do Rio* as famosas reportagens intituladas as religiões no Rio”⁵. Com o caráter narrativo e de leveza histórica, foi um trabalho acusado por muitos como uma compilação da estrutura francesa de escrita⁶, outros destacam a forma ficcional de abordagem “decadentista”, da mesma forma que exaltam a atenção e a curiosidade exercida pelo jornalista no ineditismo já evidente nos estudos dos cultos de origem africana.

João do Rio era positivista e tinha comprovadamente uma dimensão de distanciamento e de comum estranhamento com as práticas ritualísticas dos negros cariocas, herdadas desta metodologia científica. Suas publicações no Jornal *Gazeta* dedicaram cinco matérias aos cultos de origem africana, indicando assim as possíveis origens religiosas descritos da seguinte forma:

Em três categorias: Os alufás ou malês, mulçumanos frequentemente ricos das etnias *haussá e iorubá*, os orixás das etnias *gêge e iorubá* do culto que hoje denominamos candomblé; e os *cabindas ou congo* ou angola, criadores da macumba⁷.

Mesmo sendo bastante criticado por seu equívoco na utilização do termo *orixás*, é neste momento que se identifica o surgimento do termo macumba e sua vinculação direta aos negros oriundos da África Central. Aponta os *cambindas* como o grupo que ignorava as línguas de outros povos africanos e o seu próprio dialeto, o jornalista afirma que “quando falam misturam todas as línguas”.

João do Rio bastante confiante na sua fonte informativa publica a fala do “negro Antônio” se referindo aos descendentes da parte central da África, neste comentário fica evidente que origem territorial – *cambindas* - e prática religiosa – *macumbas* - se confundem na fala do informante. As práticas dos Cambindas eram classificadas como de menor importância, vale destacar que essa inferioridade foi apontada pelo próprio “negro” informante⁸, o que mostra a formação da identidade negra já dicotomizada, não harmônica e isenta de uma construção pura.

As filhas-de-santo *macumbas* ou *cambindas* chegam a ter uma porção de santos de cada vez, manifestando-se na sua cabeça.(...) Por negro Cambinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cambinda é *burro e sem-vergonha*⁹ [sic].

Parece que no Rio de Janeiro essa influência acadêmica potencializou um processo ambíguo de suavização e de flagelamento das práticas religiosas de origem Bantu, pois as construções teóricas posteriores a João do Rio, não potencializavam a fala dos próprios negros, da mesma forma, que recorta informações importantes do nível de menosprezo das práticas de supracitada origem.

Na obra de João do Rio as expressões “burro e sem vergonha” são condicionantes para determinar os Cambindas, em sequência a repetição dos termos se apresenta na seguinte citação: “Para os cambindas serve para santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses *pretos sem vergonha [sic]* adoravam a flor do girassol que simboliza a lua”¹⁰. Observo que a descrição da utilização dos objetos do culto é dada de forma pejorativa, diferentemente de RAMOS (1940) que ao citar Luciano Gallet, 30 anos depois minimiza a forma desagradável atribuída¹¹.

A essa suavização atribuída por Arthur Ramos, destaca-se a necessidade de reduzir o purismo do método evolucionista construído por seu antecessor e forte influenciador Nina Rodrigues (séc. XIX início do séc. XX). Certamente RAMOS ao se utilizar do método histórico-cultural, corrige equívoco mais reafirma outros, como seu posicionamento sobre as poucas produções mitológicas dos negros de língua bantu e assim como CARNEIRO (1981) classificam respectivamente como “paupérrimas”¹² ou “imitação servil” da experiência litúrgica jeje-nagô.

Essas interpretações conduziram ao entendimento do movimento sincrético como algo pejorativo identificado por RAMOS como responsável pelas transformações das “macumbas do Rio”, reforçando que “o sincretismo prossegue na sua obra avassaladora, onde intervêm ainda os processos inventivos de algum pai de santo inteligente e imaginativo”¹³

Essa passagem de Arthur Ramos sugere diversas interpretações. A ideia de invenção e de imaginário para o autor não parece ser algo positivo para as macumbas que investigou. Para a atual pesquisa basta compreender que na década de 30 era perceptível as transformações através daquilo que se aglutinava (sincretismo).

No cenário do Bahia/Rio de Janeiro nas décadas de 40 a 70 fortalecido como imaginário de todo Brasil, se potencializa a figura de João da Goméa ou João da Pedra Preta¹⁴ como um sacerdote protagonista das religiões afro descendentes, com destaque para o Candomblé de Angola, Ketu e “macumbas”. Na concepção dos praticantes, esses lócus ritualísticos possuem distinções, no entanto, as produções jornalísticas da época rotulavam todos esses fenômenos como simplesmente “macumba”.

No que tange a construção do imaginário das práticas dos negros da África Central, João entre as décadas de 40 e 60¹⁵ se coloca como um praticante do Candomblé de Angola, recebendo destaque após publicação do livro de Edison Carneiro¹⁶, e participação no II Congresso Afro-Brasileiro de 1937. NASCIMENTO (2004) aponta as relações entre o pesquisador e o zelador

Carneiro, praticamente projetou o nome do babalorixá, nos apontando para um fato interessante: a troca de favores, muito comum às casas de culto tradicionais baianas. Em troca de uma entrada fácil e uma conscientização clara das coisas do candomblé, que interessariam ao jovem Édison Carneiro aprender, para que auxiliassem seu trabalho como jornalista, etnólogo e pesquisador dos cultos afro-brasileiros, este deveria divulgar o "bom nome" de João da Goméa tornando sua casa de culto conhecida entre os intelectuais, estrangeiros e o povo do santo¹⁷.

Cabe ressaltar que João recebeu muito títulos o principal deles o “Rei do Candomblé” que lhe gerou divulgação internacional¹⁸. Mas como *Babalorixá*¹⁹ é que foi reconhecido e aceito no universo candomblecista, o termo Iorubano, sempre acompanhou João da Goméa nas suas práticas litúrgicas, mesmo se auto declarando um sacerdote dos cultos Congo-Angola. Esta “celebração móvel²⁰” na identidade de pertença de João corroborou para as polissemias sincréticas que Arthur Ramos nos anos 30 classificou como “avassaladoras”. A verdade é que apesar das ambiguidades a família litúrgica da Goméa é reconhecida hoje como matriz entre os candomblecistas Congo-Angola.

Joãozinho morre em 71, posteriormente é que ADOLFO (2010) nos relata que:

No final da década de 70 e começo dos anos 80 surge um movimento de resgate às tradições puramente bantas levada à frente por um grupo de sacerdotes, a maioria em São Paulo com a finalidade de “desnagotizar” as práticas angoleiras, buscando raízes da liturgia banta na própria África ou nas casas tradicionais²¹.

Há esse fenômeno de retomada das práticas litúrgicas “fidedignas” da África, dá-se o nome de “africanização”, muitos candomblecistas que estão em busca destas tradições “puramente bantas” se classificam como “africanistas”, na tentativa de promover um *fluxo* e *refluxo*²², como fizeram os candomblecistas jeje-nagô.

Lócus da “africanização”

Neste momento é que aponto alguns elementos contemporâneos destas tentativas de busca de elementos da África Bantu que corresponda em um saber fazer diferenciado nas casas

de culto Angola/Congo. Trata-se de cursos com objetivos semelhantes e metodologias distintas, neste momento me debruço somente na descrição do curso localizado no campus do Maracanã da UERJ (Universidade Estadual do Rio de Janeiro), Zona Norte do Rio de Janeiro, ofertado no formato de curso de extensão organizado pelo Centro de Produção da UERJ (CEPEUERJ). As informações aqui apresentadas foram coletadas entre os meses de Agosto (2014) à Janeiro (2015).

Curso de extensão universitária pública apresenta como característica o pagamento da taxa única, duração de 4 a 6 meses, com turma de aproximadamente 40 alunos, uma vez na semana. O docente professor Angelo de Katendê se apresenta como médico e sacerdote de culto as deidades do candomblé Congo-Angola²³. Os objetivos do curso são:

Criar parâmetros que possam mostrar as alterações sofridas com o decorrer do tempo referentes aos costumes de forma geral, como as ocorridas no processo das tradições religiosas do povo Bantu, que envolvem as divindades regionais (AKISI/NKISI), cujos cultos e históricos foram trazidos para o Brasil, em especial das regiões de Angola, Congo e Moçambique.²⁴

O título do curso²⁵ assim como conteúdo programático podem variar em cada semestre, mais apresentam como base informações mais pertinentes ao caráter litúrgico do que referências às culturas cotidianas. Mesmo não ficando evidente a localidade da África Bantu pesquisada, o docente traça um panorama pessoal do que classifica como candomblé, apresentando *divindades do panteão afro-bantu, visão mitológica do povo Bantu, saudações das divindades em Kimbundo*. Por fim trago recortes de falas pertinentes que conduzem ideias pontuais com a tentativa de teoria abordada neste artigo.

O docente/sacerdote sempre traz associações ligadas ao funcionamento biológico do corpo, aspectos posturais são descritos para justificar uma cientificidade que segundo o Angelo, são informações que precedem a medicina tradicional, dando como exemplo a posição dos braços em relação ao baço no momento em que um iniciado do candomblé executa o *paó* – sequência de palmas com uma contagem previamente estabelecida - , segundo o professor as vibrações das palmas, associadas ao contato do cotovelo esquerdo na direção do baço permite uma transmissão energética capaz de otimizar o funcionamento do organismo.

A compreensão de que os Akisi/Nkisi são seres energéticos é um ponto principal nas argumentações postas em aula onde afirma que “somos na realidade seres energéticos. Nós humanizamos a divindade, porque a divindade é energia”²⁶. A condição que potencializa a humanização das divindades está diretamente atrelada à capacidade do indivíduo de gerar

significados, e de ser historicamente construído em contato com outros indivíduos. Os mitos na concepção do docente/sacerdote são fatores que atrasam e desvirtuam o *verdadeiro candomblé*²⁷, afirmando que “a matriz do candomblé não tem nada haver com que se faz aqui (...) criamos na verdade um verdadeiro folclore”²⁸.

O termo folclore neste contexto é usado como referência há aquilo que não se acredita, ou que toma condições de exagero, pois como fala complementar reafirma que o “candomblé é uma ciência biológica (...) antes de ser religião é cultura”²⁹. Mesmo não problematizando seu pensamento sobre cultura – não sei se seria o caso - o sacerdote/docente costuma criar embates sobre o aspecto religioso, acreditando que os dogmas religiosos prejudicam a compreensão e não fortalecem o pertencimento.

Por fim com a intenção de fortalecer sua teoria promove uma fala de desmerecimento a cultura do “não letramento” e da experiência oral do candomblé, compreendendo que “O candomblé precisa se intelectualizar”³⁰. A dimensão cognitiva é colocada em destaque para justificar as mazelas historicamente sofridas que geram o preconceito sofrido até os períodos atuais. Neste contexto o sacerdote/docente se coloca de forma indireta como o “intelectual” a ser seguido, como o promotor das práticas acertadas no interior do culto.

É como afirma GRAMSCI (1975)² que o verdadeiro intelectual poderia ser visto na compreensão metodológica de que são as relações sociais e não a atividade intelectual intrínseca. Os ancestrais precursores do candomblé estrategicamente resistiram a enfiamentos político-sociais que fortalecem e disseminaram o candomblé de hoje mesmo com suas ambiguidades que os alicerçam, sempre foram os intelectuais do seu tempo, promotores de muitas histórias.

Considerações Finais

Foram inúmeras as classificações pejorativas que forjaram os negros com ancestrais vindos da África Central, essas tensões favoreceram a criação de uma potência criativa *intra* e *inter* negros diaspóricos, e essa criatividade teve no sincretismo a *mola mestra* para continuidade de práticas que poderiam estar perdidas se não fossem as inventividades pessoais e coletivas. A prática do imaginário resultou em uma construção de identidade Bantu que sempre será híbrida.

No entanto, os teóricos da década de 30 viram no sincretismo um problema, problema que perdura entre o puristas atuais e criam repertórios culturais muito específicos, pois se

2 Apud SEMERARO, Giovanni. **Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade**

acreditava que o fenômeno da dessicretização tinha uma direção exclusiva com os Santos Católicos, a especificidade Bantu – que já é muito plural – reivindica também um desnagotização nas suas práticas.

Desta forma, no Rio de Janeiro hoje me deparo com a necessidade de reafirmações indenitária e de transformações das práticas de culto Bantu. Sendo a tendência tanto para os aspectos biológicos, como para cultura do letramento oficial, os cursos visam reduzir/extinguir os aspectos animistas do candomblé como “estratégia de evolução”. A busca da “pureza” é princípio para os formadores de opinião sobre o candomblé, o “não puro” (Outro), distanciado, é utilizado como elemento daquilo que não se deve fazer no candomblé Bantu. É diagnosticável que há então uma herança histórica e metodológica dos evolucionistas sociais no discurso dos candomblecistas-pesquisadores no Rio de Janeiro.

Referências Bibliográficas:

Livros:

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dias Nguzu: estudos sobre o candomblé Congo-Angola.** EDUEL, 2010.

CARNEIRO, Edson. **Religiões Negras, e Negros Bantos. "Civilização Brasileira."** (1981).

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** 1982.

FABIAN, Johannes. **"O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto."** Petrópolis: Vozes (2013).

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro.** Vol. 1. Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. **As culturas negras: Introdução à antropologia brasileira.** 1949,

RIO, João do. **"As religiões do Rio."** Rio, Ed. Nova Aguilar (1904).

RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio: uma biografia.** Topbooks, 1995.

SERRA, Ordep. **Águas do rei.** Petrópolis: Vozes, 1995.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX.** Editora Corrupio, 1987.

Revistas:

GAMA, ELIZABETH CASTELANO. “Uma trajetória de muitas histórias: João da Goméa e o conflito entre Candomblé e Umbanda nos anos dourados”. Revista *aphr* 2013.

NASCIMENTO, Andréa. "Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Baba lorigá Joãozinho da Goméa." *Mneme-Revista de Humanidades* 5.11 (2010).

SEMERARO, Giovanni. **Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade.** Cad. Cedec, v. 26, n. 70, p. 373-391, 2006.

SLENES, Robert W. " **Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil.**" Revista Usp 12 (1992).

2 FABIAN, Johannes. 2013. p. 53.

3 O Rio tinha em 1872 (ano do primeiro recenseamento confiável) somente 280 mil habitantes, dos quais apenas a metade era de brasileiros livres, já que 30% eram estrangeiros e 20% escravos. Dentro de dezoito anos (1900) a população não apenas quase duplicou como o número de nacionais, como cresceu para 75% (...) (p.20).

4 Jongo/Caxambú – Manifestação artística com forte influência da África Bantu. Dançada no sudeste brasileiro com comunidades espalhadas pelas metrópoles e interiores. Para melhor co

5 RODRIGUES, João Carlos. João do Rio: uma biografia, 1995, p.50

6 De fato o *Le Figaro* publicara uma série de Jules Bois posteriormente editada em 1898 no volume *Les petites réligion de Paris*. p.50

7 op cit, p.51

8 “Antônio é como aqueles adolescentes africanos de que fala o escritor inglês. Os adolescentes sabiam dos deuses católicos e dos seus próprios deuses, mas só veneravam o uísque e *schilling*. Antônio conhece muito bem N S das Dores, está familiarizado com os *orixalás* da África, mas só respeita o papel-moeda e o vinho do porto. Graças a esses dois poderosos agentes, gozei da intimidade de Antônio, negro inteligente e vivaz (...)”

9 DO RIO, J. 1905, p. 16.

10 *Id,Ib*. João do Rio ainda completa: “Eu estava atônito. Positivamente Antônio achava muito inferiores os cambindas. (*Id,Ib*).

11 Gallet retira o termo “qualquer” quando se refere a pedra de adoração, da mesma forma que não os classifica como “sem vergonha”. Observem: “Adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedra. Prestam um culto especial á flor do gira-sol, que representa a lua”.(GALLET *apud* RAMOS, 1940. p. 77)

12 RAMOS, 1940, p. 77-78.

13 RAMOS, 1948, p. 186.

- 14 João Alves Torres nascido em 1914 era também conhecido com Goméa por conta da localidade de seu terreiro em território baiano, e Pedra Preta devido ao nome do seu caboclo de culto.
- 15 GAMA, 2012, p.187. A autora destaca a mudança de Joãozinho de Angola para o Kêtu, quando esteve no Gantois.
- 16 *Religiões Negras/Negros Bantos – Civilização Brasileira – 3 edição - 1981*
- 17 NASCIMENTO, A. 2004 p. 11
- 18 Idem
- 19 No interior do candomblé de Angola, o zelador de angola é reconhecido com *TaTa Nkive*
- 20 HALL, Stuart. 2002. p. 13
- 21 ADOLFO, S.P., 2010. p. 42
- 22 Ver Pierre Verger em: Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, dos séculos XVII a XIX.
- 23 Pude acompanhar o docente em um evento - **CASA RAIZ DO BENGUÊ NGOLA DJANGA RIA MATAMBA CRBNDM** – no dia 31 de Janeiro de 2015, onde constava na programação o Professor Angelo como um antropólogo, nos meses em que estive com o mesmo essa formação não havia sido apontada.
- 24 Retirado do site: http://www.cepuerj.uerj.br/desc_curso.aspx?curso=357 visualizado 10/04/2015
- 25 Pude encontrar: “O Povo Bantu – Influências Culturais e Religiosas Brasil/Angola” (2013/2015). “O Povo Bantu – Mitos e Deuses Africanos em Angola” (2013).
- 26 Relato dado na aula do dia 12/09/2014.
- 27 Para sacerdote/docente o *verdadeiro candomblé* se configura como as experiências ritualísticas que presenciou na região de Angola, onde afirma ter muitos amigos.
- 28 Retirada da aula do dia 17/10/2014
- 29 Idem
- 30 Retirada da aula do dia 26/09/2014