

JANAÍNA GONÇALVES HASSELMANN

ANCESTRALIDADE E NATUREZA: UM ESTUDO DE CASO SOBRE OS SABERES  
TRADICIONAIS DE COSMOVISÃO AFRICANA DO NZO NKISE NZAZI

JOINVILLE

2018

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE

JANAÍNA GONÇALVES HASSELMANN

ANCESTRALIDADE E NATUREZA: UM ESTUDO DE CASO SOBRE OS SABERES  
TRADICIONAIS DE COSMOVISÃO AFRICANA NO NZO NKISE NZAZI

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille), como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Professora Doutora Roberta Barros Meira.

Co-orientadora: Professora Doutora Maria Luiza Schwarz

JOINVILLE

2018

Catálogo na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

Hasselmann, Janaína Gonçalves

H249a

Ancestralidade e natureza: um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana do Nzo Nkise Nzazi/ Janaína Gonçalves Hasselmann; orientadora Dra. Roberta Barros Meira, coorientadora Dra. Maria Luiza Schwarz. – Joinville: UNIVILLE, 2018. 152 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade

– Universidade da Região de Joinville)

1. Candomblé – Araquari (SC). 2. Cosmologia. 3. Etnicismo. 4. Patrimônio cultural. I. Meira, Roberta Barros (orient.). II. Schwarz, Maria Luiza (coorient.). II. Título.

CDD 299.673

Elaborada por Christiane de Viveiros Cardozo – CRB-14/778

**Termo de Aprovação**

“Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre os Saberes Tradicionais de  
Cosmovisão Africana do Nzo Nkise Nzazi”

por

Janáina Gonçalves Hasselmann

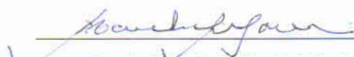
Dissertação julgada para a obtenção do título de Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade.



Profa. Dra. Roberta Barros Meira  
Orientadora (UNIVILLE)



Profa. Dra. Maria Luiza Schwarz  
Coorientadora (UNIVILLE)



Profa. Dra. Mariluci Neis Carelli  
Coordenadora do Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade

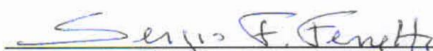
**Banca Examinadora:**



Profa. Dra. Roberta Barros Meira  
Orientadora (UNIVILLE)



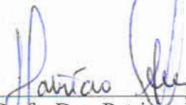
Profa. Dra. Maria Luiza Schwarz  
Coorientadora (UNIVILLE)



Prof. Dr. Sergio Figueiredo Ferretti  
(UFMA)



Profa. Dra. Dione da Rocha Bandeira  
(UNIVILLE)



Profa. Dra. Patricia de Oliveira Areas  
(UNIVILLE)

Joinville, 28 de fevereiro de 2018.

Ao filho de Nkosi, meu esposo, Rafael.

## **AGRADECIMENTOS (NZAMBI UA KUATESA)**

Este é um momento muito especial, pois consiste em reconhecer a participação de todos aqueles que se somaram à minha trajetória nesses dois anos de caminhada.

Registro aqui, como memória indelével dessa fase da minha vida, meu primeiro agradecimento: a Nzambi Apongô, criador de todas as criaturas que se encontram no mundo físico e espiritual, Deus supremo que concebeu iniquidades, espíritos protetores, pessoas, bichos, ventos e canais de comunicação, para que eu não me sentisse sozinha no mundo. Acrescento que somente por meio de Deus posso expressar minha gratidão aos que vêm a seguir.

A Nzazi Loango, o raio que vem de Angola, o patriarca, aquele que corta os céus, brilhante e forte, representando o poder da justiça, rei da minha cabeça. Atribuo a ele todos os significantes e significados da minha vida, posto que é um pai que nunca abandona seus filhos. A mim, deu coragem e ponderamento, sublimando os medos escondidos. Bela Nzazi!

Aos ancestrais que atravessaram a Kalunga e aos encantados desse lugar, evocados a cada momento da minha pesquisa, reverenciados a cada conquista, benditos nas circunstâncias difíceis. Muitos foram os referenciais consultados para a realização deste trabalho. A despeito disso, peço licença para dizer que eles também foram referências na construção desse investimento. Portanto, posso afirmar que este foi um trabalho escrito por muitas mãos e muitas vozes.

A Nkosi, senhor de todos os caminhos, o guerreiro que luta por nós. Posso confessar que a vontade de ingressar nesse mestrado não se deu dois anos atrás, mas eu não me considerava capaz e, por isso, pedi ao grande general que me concedesse a possibilidade, se fosse assim meu odu. Pembele Nkosi!

À minha pangira, que toma conta da cancela, sempre à frente das encruzilhadas, de quem recebo os cochichos. Salve, minha velha! E ao meu caboclo de pena, curandeiro dos grotões da mata, Oke oró! Dois agentes cósmicos em meu caminhar terreno.

À preta velha Vó Maria Tereza, entidade que me acalentou num momento muito difícil e valorizou meus esforços ao dizer que minha vitória era a “vitória de toda uma gente”. À força de ungira Veludo, a quem pedi defesa e encontrei resposta positiva. Ungira ê!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Pessoal (Capes), pois, sem a concessão da bolsa, não poderia ter investido na minha formação acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade e a seu corpo docente, especialmente às professoras doutoras Dione da Rocha Bandeira e Mariluci Neis Carelli, em razão de reconhecerem e valorizarem a proposta de pesquisa, contribuindo assim com experiência, mas também com afeto. A benção aos mais velhos! Ao os escutarmos, tornamo-nos mais sábios.

À minha orientadora, doutora Roberta Barros Meira, que considero um moyo na construção deste trabalho. Sou grata pela paciência, confiança e competência, que me são inspiradoras. A ela, meu mais sincero “aueto”!

À coorientadora desta dissertação, doutora Maria Luiza Schwarz, suas contribuições sensíveis e valorosas.

Aos meus colegas da Turma IX, a socialização de “vários saberes”, o compartilhamento de ideias, contribuições e a rede de solidariedade formada para momentos de angústias e conquistas comuns, especialmente aos colegas Grasielle, Philipe e Joice.

À colega Marília Garcia Boldorini, o seu profissionalismo na revisão deste trabalho e seu jeito sempre prestativo.

Aos funcionários da Secretaria de Pós-Graduação da Universidade da Região de Joinville (Univille), a atenção destinada aos acadêmicos, gentilezas aliadas à competência, sempre apresentando soluções assertivas e agindo com paciência perante as nossas dificuldades.

Aos meus pais, “ouro de mina”, sempre presentes em minha vida e que, nesse trânsito agitado, não fizeram diferente.

Ao meu esposo, Rafael, companheiro sempre fiel, principal apoiador para a execução deste trabalho.

À minha amiga e irmã, Simborucema, mulher forte, generosa e destemida, em que encontrei carinho, preocupação e amizade verdadeira. Que o sopro de Matamba lhe conceda bons ventos sempre! Kiua!

À Makota Minarangue. Agradeço o carinho que sempre destinou a mim, a torcida para que tudo desse certo e os ensinamentos passados para que eu soubesse me proteger! Makuiu N’Zambi.

Ao meu sobrinho Antônio (*in memoriam*), cuja partida deixou como herança a força de vontade para a conquista de sonhos a serem realizados em nossa breve passagem terrena.

E aos membros do Nzo Nkise Nzazi, especialmente a Tata Kelaue.

*“Se o teu corpo se arrepiar  
se sentires também o sangue ferver  
se a cabeça viajar  
e mesmo assim estiveres num grande astral  
se ao pisar o solo  
o teu coração disparar  
se entrares em transe  
sem ser da religião  
se comeres fungi quisaca e mufete de cara-pau  
se Luanda te encher de emoção  
se o povo te impressionar demais  
é porque são de lá os teus ancestrais  
podes crer  
no axé dos teus ancestrais.”*

Semba dos Ancestrais, de Martinho da Vila e Mart'nália



## RESUMO

No bojo dos debates promovidos pela linha de pesquisa Patrimônio Cultural e Sustentabilidade, que compõe o Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, nossa dissertação visa analisar as relações estabelecidas entre saberes tradicionais e natureza, considerando as práticas e os conhecimentos de um candomblé de modalidade angola, o Nzo Nkise Nzazi, circunscrito no município de Araquari (SC). A presente investigação propõe uma reflexão a despeito de uma cosmovisão que incide nos saberes tradicionais e em como neles repercutem as questões patrimoniais ligadas à ancestralidade e natureza, manifestadas especialmente em algumas de suas ritualidades. Desse modo, apresentamos as principais particularidades que envolvem a construção desses saberes, o *status* de seus agentes, bem como a contextualização histórica do candomblé angola e seu processo de apagamento no que se refere às demais manifestações da religiosidade de matriz africana. Assim, podemos perceber marcadores de diferença, mas também de similaridades com outros candomblés. Para tanto, elencamos os principais autores que fundamentam nossa pesquisa: Prandi (1991), Lody (2012a; 2012b), Ferretti (1998), Previtalli (2006) e Louzada (2011). Ademais, pretendemos discutir quais são os bens valorativos para o candomblé angola e a relação de seu culto e acervo mito-mágico com os espaços naturais que não se resumem à sede litúrgica. Partimos de uma metodologia que se apoia na história oral, reportando-nos a Alberti (2013) e Pollak (1989), como a principal base da coleta de dados e que abre um novo campo de possibilidades para os temas, ainda com escassas pesquisas. Enfim, a dissertação dialoga com concepções de memória e identidade religiosa que se expressam nas singularidades desses saberes que são organicamente ligados à sacralização dos espaços e da natureza.

**Palavras-chave:** candomblé angola; saberes tradicionais; natureza; patrimônio cultural.

## ABSTRACT

In the heart of the debates promoted by the line of research Cultural Heritage and Sustainability that composes the PPG Master in Cultural Heritage and Society, our dissertation aims to analyze the relations established between traditional knowledge and nature, considering the practices and knowledge of a candomblé of Angolan modality Nzo Nkise Nzazi, circumscribed in the municipality of Araquari - SC. The present research proposes a reflection in spite of a worldview that focuses on traditional knowledge and how they reflect the patrimonial issues related to ancestry and nature, manifested especially in some of its ritualities. In this way, we present the main peculiarities that involve the construction of these knowledge, the status of its agents, as well as the historical contextualization of candomblé angola and its process of erasure in front of the other manifestations of the religiosity of African matrix. Thus, we can perceive markers of difference, but also of similarities with other candomblés. In this way, we list the main authors who base our research Prandi (1991), Lody (2012), Ferretti (1998), Previtalli (2006) and Louzada (2011). In addition, we intend to discuss the value goods for the candomblé angola and the relation of its cult and magic myth collection with the natural spaces that do not sum up the liturgical seat. We start from a methodology that relies on Oral History as the main basis of data collection and that opens a new field of possibilities for the subjects with still little research. In the face of the methodology adopted, we report to Alberti (2013) and Pollak (1989). Finally, the dissertation dialogues with conceptions of memory and religious identity that are expressed in the singularities of these knowledges that are organically linked to the sacralization of spaces and nature.

**Keywords:** candomblé angola; cosmovision, traditional knowledge; nature; narrative; environment; cultural heritage.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>1 “TURILA KOTA NDUNJE JA KOTA JAVULA”: SUJEITOS E SABERES NO NZO NKISE NZAZI.....</b>	<b>34</b>
1.1 INTRODUÇÃO.....	35
1.2 “Ô NZAZI MANHANGOLÊ, MANHANGOLÁ!”: O NZO E SEUS SUJEITOS.....	40
1.3 NA MINHA ALDEIA TEM CABOCLO GUERREIRO, TEM SEU REI DAS ERVAS NO ANDARAÍ!: OS SABERES.....	41
1.4 É FOLHA DE UNGIRA!.....	50
1.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	52
1.6 REFERÊNCIAS.....	54
<b>2 NGUDIÁ N’ZAMBI: SABERES TRADICIONAIS E O CORTE DE ANIMAIS NO CANDOMBLÉ ANGOLA.....</b>	<b>58</b>
2.1 INTRODUÇÃO.....	58
2.2 ITABURANGA MATOU UM BICHO DE PENA, ELE NÃO MORA LONGE, MORA DENTRO DA JUREMA.....	64
2.3 TATA CAMBONDO SEGURA O ROMBO CONGO DE A BANDA GUDIÁ.....	66
2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
<b>3 A PRECE DA ÁFRICA NAS MATAS DE CÁ: A PUREZA VERSUS O PANTEÃO MITOLÓGICO DO CANDOMBLÉ ANGOLA SOB A PERSPECTIVA DO NZO NKISE NZAZI.....</b>	<b>82</b>
3.1 INTRODUÇÃO.....	83
3.2 UMA CASA DE NOME E SOBRENOME.....	87
3.3 INQUICES, CABOCLOS, UNGIRAS, BAIANOS, MARINHEIROS E PRETOS VELHOS.....	92
3.4 O VENTO QUE BATE AQUI TAMBÉM BATE LÁ.....	96

3.5 O PANTEÃO E A RELAÇÃO COM A NATUREZA: UM PATRIMÔNIO AMEAÇADO.....	98
3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	104
3.7 REFERÊNCIAS.....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>117</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>126</b>
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE): ARILDO JOSÉ DA SILVA.....	127
APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE): GERALDO SILVA.....	129
APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE): MILVIA ARRUDA.....	131
APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE): RAFAEL LUIZ HASSELMANN.....	133
APÊNDICE E – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA.....	135
APÊNDICE F – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS 1.....	141
APÊNDICE G – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS 2.....	143
<b>ANEXOS.....</b>	<b>144</b>
ANEXO A NORMAS DA REVISTA <i>SANKOFA</i> .....	145
ANEXO B NORMAS DA REVISTA <i>AFRO-ÁSIA</i> .....	146
ANEXO C NORMAS DA REVISTA <i>RELIGIÃO &amp; SOCIEDADE</i> .....	150

## INTRODUÇÃO

Isso vem de África. É pra alimentar. Essa alimentação segue um ciclo: tudo come, tudo é usado daquele bicho. Desde o couro, que é colocado nos atabaques, que vai se comunicar. Desde o chão. Desde nós, matéria. Desde que eu estou precisando que esse bicho pode nos fornecer um tipo de vitamina que eu não acho na carne do boi pra equilibrar meu físico. Tudo isso é pensado. A terra come. A mata come. Os animais comem. É um ciclo (SILVA, 2017).

Localizado no município de Araquari, porção nordeste de Santa Catarina, há um terreiro de candomblé de nação angola cujo panteão mitológico provém da cosmologia dos povos bantos, que para o Brasil foram trazidos por meio do comércio além-mar, no contexto da escravidão. Esse terreiro, dedicado ao inquite<sup>1</sup> Nzazi<sup>2</sup>, encontra-se sob a responsabilidade do senhor Arildo José da Silva, que responde por conta da designação sacerdotal por Tata<sup>3</sup> Kelaue<sup>4</sup>. No momento de nossa pesquisa, o terreiro estava composto de 15 adeptos.

É a partir desse terreiro de candomblé angola, cuja origem se dá pela iniciação de Miguel Arcanjo, em Salvador (Bahia), e cuja raiz corresponde aos Massanganga de Cariolé<sup>5</sup> (Salvador), em meados de 1910<sup>6</sup>, que converge nossa pesquisa a respeito de saberes tradicionais e da relação entre esses saberes – que se constituem pela identidade e pela memória de um candomblé de nação angola – e a natureza. Para efeito, lembramos a ausência de trabalhos, especialmente no Sul do Brasil, sobre candomblés de nação angola, seus aportes culturais, seus princípios civilizatórios e seus patrimônios. Assim, considerando a ausência de pesquisas, concomitantemente lidamos com a escassez de fontes<sup>7</sup>, o que nos levou a adotar a

---

<sup>1</sup> Na cultura banta, os *N'kisi*, segundo MacGaffey (1986, p. 80), eram “espíritos tutelares de vilas associados a água, tempestades, grutas e grandes pedras”. Para a escrita desta dissertação, utilizamos inquite, e não *N'kisi*, por entendermos estar em consonância com trabalhos acadêmicos já desenvolvidos.

<sup>2</sup> Inquite que corresponde à força do raio (BARCELLOS, 2011, p. 60).

<sup>3</sup> Tata, na nação angola, corresponde a pai de santo (BARCELLOS, 2011, p. 113).

<sup>4</sup> Kelaue refere-se ao nome ancestral individual concebido após a feitura de santo (SILVA, 2017).

<sup>5</sup> Considerados como axé do pó. “O Pó a que se refere o título também chamado de Zorra era preparado com raízes, folhas, e muitos ingredientes próprios para feitiço, a receita só era conhecida pelos mais velhos, não ensinavam para ninguém, muitos babalorixás ficaram famosos por serem Bom no Pó ou Bom de Pó” (RAIZ MASSANGANGA DE KARIOLÉ, 2008).

<sup>6</sup> Data aproximada, fornecida por Tata Kelaue (SILVA, 2017).

<sup>7</sup> Citamos alguns indicativos dessa ausência pelo trabalho de Previtali (2006, p. 2): “Ao pesquisar sobre candomblé, observei que a maior parte da literatura se referia diretamente ao candomblé queto e em quase nada havia informações sobre o candomblé angola”. Já Prandi escreveu: “O candomblé nagô pode contar além do prestígio, com muitas fontes escritas brasileiras, além de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás na Nigéria e no Benin. Nada semelhante existe sobre candomblé

metodologia da história oral para produzir novas fontes e analisar esses saberes.

Da interação cultural dos africanos na condição de escravizados e seus descendentes, surgiram matizes de religiões afro-brasileiras, entre elas, o candomblé, o batuque, o tambor de mina, o xangô, a umbanda e o terecô. Na trama das religiosidades de matriz africana, podemos dizer que o candomblé, que remonta a sua formação à Bahia no século XIX, se apresenta como a religião do culto aos ancestrais<sup>8</sup>, tendo em comum as diferentes nações<sup>9</sup> que elaboram suas liturgias próprias, porém todas derivando de uma ligação com o “tempo, a origem e autoridade” (PRANDI, 2005, p. 19).

No candomblé<sup>10</sup>, independentemente das nações, é somente por intermédio do tempo, o tempo de cada um e de suas obrigações religiosas, que o conhecimento é transmitido pela oralidade. No tempo, tudo se repete; esse é o pilar da herança africana que organiza a hierarquia, o saber e o poder. Tão logo, nenhum conhecimento é outorgado antes do “tempo”.

A concepção de tempo também é circular. Nesse sentido, acredita-se na repetição do acontecido. Esse tempo não se define por horas determinadas pelo relógio, e sim por uma cadeia de atividades a desempenhar. É importante entender que o tempo se define por um “realizar”, e não pelo cômputo das horas do relógio, pois dessa concepção se propõem a lida na roça, o trato com os animais, o corte da lenha, o recolhimento de ervas e plantas.

É desse modo que os saberes se organizam para mediar enfermidades, estabelecer o equilíbrio e principalmente lidar com o meio ambiente. Aliás, os saberes estão sempre ligados à natureza, visto que ela é fonte do sagrado e onde este se manifesta. Podemos dizer que o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que edifica o homem religioso transportando-o para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Essa percepção de si e do tempo encontra-se em confronto com o tempo do capital e sua forma de alocação de recursos naturais, o

---

angola” (PRANDI, 1991, p. 20). Assim, os autores referem-se à ausência de trabalhos relativos ao candomblé angola, na mesma medida em que existem os de nação queto/nagô.

<sup>8</sup> “A ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matriz africana. Sem o princípio de senioridade a organização social das comunidades de terreiro estaria esfacelada. Sem a ancestralidade não haveria tradição” (OLIVEIRA, 2006, p. 118).

<sup>9</sup> “O termo nação é sinônimo de raiz, ou seja, pertencer a uma nação é uma maneira de valorizar e transmitir os fundamentos de sua ascendência, revivendo assim, as origens africanas (DANTAS, 1982, p. 30).

<sup>10</sup> Etimologicamente, a palavra *candomblé* parece ter se originado de um termo da nação banto, *candombe*, traduzido como “dança, batuque” (BARROS, 2016, p. 30).

que tem levado as sociedades ao esgotamento desses recursos e/ou a catástrofes provocadas pelo modo de produção capitalista (SILVA, 2010).

Conceitualmente, candomblé é o nome empregado à religião das divindades do panteão mitológico africano, não se restringindo a orixás, mas a inquices, voduns e ao panteão dos encantados (espíritos de caboclos, gentis, juremeiros, catimbozeiros) reverenciados conforme as nações de candomblé, que, por sua vez, são divididas em dois grandes grupos étnico-linguísticos: povos bantos e povos nagôs, que deram origem a outros grupos minoritários (LOPES, 2011, p. 143). Conversamos, portanto, com uma miríade de liturgias e ritos singulares. Entremeios, tratamos nesta pesquisa de uma cosmovisão<sup>11</sup> banta, na qual o candomblé angola – *locus* da nossa pesquisa – se apresenta tributária.

A *priori*, acreditamos mister reconhecer alguns elementos em comum às diferentes nações de candomblé e, *a posteriori*, redimensionar algumas singularidades do candomblé angola. Entendemos, desse modo, num primeiro momento, o diverso contingente de africanos trazidos para o Brasil no contexto da escravidão e suas religiões iniciáticas<sup>12</sup>. Confluímos para uma visão de mundo herdada das sociedades africanas que permeia a maioria das nações de candomblé e nos dão mostras de como o sagrado está intimamente ligado ao tempo, à natureza e aos saberes, passados de geração em geração, configurando uma raiz que remonta à Bahia, local de origem de muitos sacerdotes iniciados (VERGER, 2002, p. 11), independentemente de suas respectivas nações: jeje, nagô, angola e fon.

Retomando a noção de tempo para a compreensão de um dos elementos constituintes da identidade religiosa no candomblé:

Dá-se mais ênfase ao passado que ao futuro quando se trata da concepção de tempo na cosmovisão africana. A referência mor é o passado. É nele que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda sabedoria dos ancestrais. Somente no passado o africano encontra sua identidade. A idade de ouro dos africanos é diametralmente oposta à dos ocidentais, uma vez que para os últimos os melhores tempos ainda

---

<sup>11</sup> “Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude frente ao mesmo. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização” (CREMA, 1989, p. 17).

<sup>12</sup> Os membros de um candomblé são classificados, basicamente, em duas grandes categorias de idade iniciática: muzenzas e ebomis. Os segundos possuem autoridade para a realização dos rituais (BARROS, 2016, p. 54).

estão por vir (no futuro), enquanto para os africanos os melhores tempos encontram-se muito vivos no passado. O passado como referência primordial da concepção de tempo africana não dá margem à imobilidade das sociedades deste continente. Muito pelo contrário! A concepção de tempo africana é dinâmica e sujeita a reformulações e mudanças. Vive-se no tempo atual. A tradição é continuamente retomada e atualizada. A “voz” do passado é ouvida e merece muita atenção, mas sempre na intenção de orientar e organizar o presente. Vive-se o agora, o hoje. O futuro tem alguma importância, é claro. Mas é o tempo atual a base do tempo vindouro. Por sua vez o tempo presente tem sua base no passado, assento comum de toda concepção de tempo africana (OLIVEIRA, 2006, p. 48-49).

Ratificamos a notoriedade do *status* tempo levando em conta que o tempo está intrinsecamente relacionado ao *status* do conhecimento, sempre com seus pilares no passado e, portanto, na sabedoria dos mais velhos, porque estes têm “tempo”. Logo, leia-se neste trabalho *tempo* como correspondente à sabedoria. São os mais velhos os iniciados dentro da religião, chegando à senioridade do santo, que, por sua vez, é detentor de um profundo conhecimento da realidade social e da natureza, visto que o candomblé é dependente de elementos recolhidos do meio ambiente para existir.

São os velhos (sacerdotes e demais iniciados) que precisam conhecer sua comunidade e zelar pelo seu bem-estar e que desempenham o preparo de ervas, banhos, comidas etc. para o fortalecimento e o equilíbrio de todos (OLIVEIRA, 2006, p. 69). Não existem cursos de formação, preleções ou vantagens imbuídas de um capital social para aquele que se inicia no candomblé. O aprendizado não prevê apostilas, livros nem receitas. Tudo se aprende com os mais velhos, estes, sim, portadores de toda a sabedoria da casa e da raiz. Esse aprendizado faz-se pelo olhar, pelo ouvir, pelo “vivido”, pelo acompanhamento das atividades realizadas, mas principalmente mediante o tempo das iniciações e obrigações (BARROS, 2009, p. 82). No caso do candomblé angola, é preciso estar conectado ao inquite para aprender paulatinamente o conjunto de ritos e os saberes a eles associados. Tudo a seu tempo.

Essa cosmovisão difere e muito da forma como se concebe o conhecimento para sociedades forjadas pelo racionalismo científico e seus axiomas, em que imperam certa universalidade e verdade do conhecimento científico, minorando a diversidade dos saberes. Trazendo a lume alguns incômodos arguidos por Foucault



(2002) em seus ensaios sobre a validação de saberes científicos, deparamos com a seguinte inquietação:

Que tipo de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem “é uma ciência”? Que sujeito falante, que sujeito de experiência ou de saber vocês querem “memorizar” quando dizem: “eu que formulo esse discurso, enuncio um discurso científico e sou um cientista”? Qual vanguarda teórica política vocês querem entronizar para separá-la de todas as numerosas, circulantes e descontínuas formas de saber? (FOUCAULT, 2002, p. 172)

Para Foucault (2002), os saberes são envolvidos em materialidade e acontecimentos e detentores de articulações políticas com as diferentes configurações sociais. Assim, podemos asseverar que nenhum saber é neutro; todo ele é, por essência, político, visto que toda a formação social tem seus regimes de verdade em períodos históricos e contextos específicos. Foucault afirma que os diversos saberes que se constituem na mesma sociedade demandam contendas, pela disputa de uma legitimidade, num processo capitaneado pelo espaço científico, postulante da verdade nos campos dos saberes.

É salutar reconhecer ainda que a busca pelo candomblé, por seus adeptos, envolve outros acionamentos para além da apropriação de saberes, do equilíbrio físico e espiritual e do encontro com a ancestralidade e o mundo mítico. Há quem busque por conforto e solidariedade. Nesse comenos, independentemente das motivações que fizeram os sujeitos conduzir-se a esses espaços religiosos, todos os adeptos do candomblé cultuam inquices/orixás ou voduns considerados ancestrais para que a força vital<sup>13</sup>, ou moio<sup>14</sup> – palavra usada especialmente nos terreiros de angola – entre em equilíbrio.

Esse equilíbrio é visto ora como individual, ora como coletivo, conforme averiguamos na própria constituição das “roças de candomblé”, em que a religião é praticada em comunidades camponesas, reforçando o vínculo comunitário e a relação atávica com o meio ambiente. Alguns desses indícios, que serão mais bem discutidos no decorrer deste trabalho, revelam a relação profunda que o candomblé estabelece com a natureza e o meio ambiente. Importa considerar aqui que são poucos os estudos no campo do patrimônio que ensejam valorizar os saberes dos povos de santo.

---

<sup>13</sup> Vida, energia vital (LOPES, 2005, p. 1).

<sup>14</sup> Correspondente a axé na língua ioruba, significa força vital (LOPES, 2005, p. 1).

Assim, cabe-nos perguntar de que forma são reconhecidos os saberes que permeiam o candomblé, pensando não apenas na natureza como condição para sua existência enquanto prática religiosa e cultural, mas percebendo a vinculação dos saberes à proteção do patrimônio ambiental. Chamamos atenção para a sacralização da vida, tão presente nas religiões tributárias de uma cosmovisão africana e que circunda as práticas cotidianas. Isto é, não suscitamos um debate sobre técnicas para manipulação de saberes que envolvem ervas, favas, folhas, raízes, e sim buscamos entender e valorizar a cosmologia desses saberes. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, e reside nessa sacralização da vida o estabelecimento de diferenciação com os valores do mundo moderno, onde a natureza é vista de forma utilitarista (ELIADE, 1992). É nessa perspectiva, de ligação orgânica entre saberes e espaços sagrados (meio ambiente), que este trabalho se propõe a discutir como acontece essa vinculação e quais significados são atribuídos a ela.

Entre as problemáticas que se apresentam na seara dos discursos sobre meio ambiente envolvendo a prática de oferendas, por exemplo, é possível citar duas principais. A primeira e mais veiculada são os usos dos espaços, quase sempre representados por garrafas de bebida, flores embaladas por materiais não degradáveis etc. A outra alude à patente dificuldade de reconhecer que determinadas práticas culturais e sociais não estão dissociadas de uma cosmologia nem de uma religiosidade. Essa questão possui menor aderência no espaço científico. Esse aspecto é pouco dimensionado nos trabalhos acadêmicos quando se trata de lidar com saberes tradicionais, o que denota certa violência com a história de certos grupos sociais e suas cosmologias, enfatizando tão somente as técnicas, e não o processo cognitivo que lhes são particulares.

Além do mais, ao discutir saberes, natureza e patrimônio, resvalamos em imbrólios conceituais<sup>15</sup> e de gestão do patrimônio a despeito da dicotomia criada entre patrimônio natural e patrimônio cultural. Mas, *a priori*, trazemos Foucault (2002) ao analisar a hierarquização do conhecimento, elegendo o Estado como principal agente nesse processo de anexação de saberes, de modo etapista:

---

<sup>15</sup> “Apesar de permeadas por interpretações que, de certa forma, tendem a tratar essas duas acepções como categorias antagônicas, as concepções de natureza adquiriram um sentido particular no engendramento da sociedade humana. A acepção de natureza, ora rivalizando com a arte, ora competindo com a técnica, tendeu a cristalizar-se na historiografia como pressuposto da negação das conexões do homem com o estado natural” (PELEGRINI, 2006, p. 115).

Primeiro, a eliminação, a desqualificação daquilo que se poderia chamar de pequenos saberes inúteis e irredutíveis, economicamente dispendiosos; eliminação e desqualificação, portanto. Segundo, normalização desses saberes entre si, que vai permitir ajustá-los uns aos outros, fazê-los comunicar-se entre si, derrubar as barreiras do segredo e das delimitações geográficas e técnicas, em resumo, tornar intercambiáveis não só os saberes, mas também aqueles que os detêm; normalização, pois, desses saberes dispersos. Terceira operação: classificação hierárquica desses saberes que permite, de certo modo, encaixá-los uns nos outros, desde os mais específicos e mais materiais, que serão ao mesmo tempo os saberes subordinados, até as formas mais gerais, até os saberes mais formais, que serão a um só tempo as formas envolventes e diretrizes do saber. Portanto, classificação hierárquica. E, enfim, a partir daí, possibilidade da quarta operação, de uma centralização piramidal, que permite o controle desses saberes, que assegura as seleções e permite transmitir a um só tempo de baixo para cima os conteúdos desses saberes, e de cima para baixo as direções de conjunto e as organizações gerais que se quer fazer prevalecer (FOUCAULT, 2002, p. 215-216).

Sobre as demandas singulares da mobilização de espaços e materiais que constituem os saberes construídos em terreiros de candomblé, devemos ter em mente que é da natureza que se contraem fontes materiais e imateriais para a produção cultural, inclusive aquelas alusivas à restauração de bens artísticos e culturais já consolidados. À guisa de informação, não nos referimos aqui sobre processos de tombamento; estamos a refletir sobre a salvaguarda de espaços naturais, que também podem ser declarados culturais, tanto para manifestações da cultura afro-brasileira, também amparada por lei<sup>16</sup>, quanto para o bem-estar coletivo, envolvendo outros agentes. Ainda sobre a feição de grupos étnicos e culturais com a natureza, citamos:

A preservação do patrimônio natural propicia excelente exercício de integração entre os elementos físicos e biológicos da natureza, os sistemas que estabelecem entre si e com as ações humanas. Fornece chaves para a proteção sinérgica de sítios e formações naturais significativas, em conjunto e harmonia com comunidades de plantas, animais e seres humanos, sobretudo com a cultura que cada grupo estabelece em relação à natureza, aos significados míticos, legendários, históricos, artísticos, simbólicos, afetivos e tantos outros que podem ser conferidos pelo homem (DELPHIM, 2004, p. 169).

---

<sup>16</sup> Referimo-nos à Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010 (BRASIL, 2013).

Delphim (2004, p. 171) ainda confere aos povos ocupantes de territórios conhecimentos fundamentais para a preservação de sítios detentores de referências históricas da cultura negra, por exemplo, quando ele menciona os assentamentos de quilombos, as rotas de escravidão e os cemitérios de escravos. Nessa perspectiva, as religiões de matriz africana, especialmente o candomblé angola, de que tratamos neste trabalho, podem ter potencial colaborador nas políticas de preservação de espaços naturais, pois possuem o caráter de mobilizar a sustentabilidade, sobretudo de espaços verdes, comuns ao entorno de terreiros com sua percepção de “sagrado”.

A cosmologia dessas religiões é a principal fonte de inspiração no que se refere à preservação de espaços verdes, rios, riachos, montanhas etc., considerando que esses espaços são de evocação da força ancestral. No caso do candomblé angola, cada inquice é particular detentor de um campo natural, sendo este imaculável.

Pensando no panteão mitológico banto e nos vários espaços de onde se emana o moio, entendemos a complexidade de acesso aos lugares e a minoração desses espaços, principalmente em razão da especulação imobiliária. A mata, de maneira especial, é catalisadora de moio, a força vital, que movimenta as pessoas. É da mata que se retiram folhas, raízes e sementes, para a elaboração de infusos, chás, garrafadas, abrindo cura para doenças espirituais e doenças da carne.

O conhecimento desses sujeitos poderia dialogar com outras propostas de preservação de espaços verdes, por exemplo, contribuindo com as metas de agendas que visam ao desenvolvimento sustentável de localidades, como o caso da Agenda 21<sup>17</sup> (BARBIERI, 1997).

É salutar reconhecer a modesta nota que o *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)* dispõe sobre os saberes tradicionais ao explicar acerca de livros tombos, do qual o presente trabalho se faz interlocutor:

Criado para receber os registros de bens imateriais que reúnem conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades. Os *Saberes* são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação

---

<sup>17</sup> “A Agenda 21 pode ser definida como um instrumento de planejamento para a construção de sociedades sustentáveis, em diferentes bases geográficas, que concilia métodos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica” (AGENDA 21 DA CULTURA, 2004).

de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais. Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais (IPHAN, 2017).

Dessa feita, dialogamos com saberes tradicionais do *candomblé*, por meio da participação de integrantes do terreiro Nzo Nkise Nzazi<sup>18</sup>, situado no município de Araquari (SC), mediante a produção de novas fontes, sobretudo pela história oral. Nas entrevistas com lideranças do *nzo*, podemos compreender como se organiza o cotidiano desse terreiro, especialmente no que diz respeito aos saberes e a seu processo de produção e organização.

É importante trazer a lume o entendimento de “tradicional” para esta pesquisa quando este não alude necessariamente a uma ideia de origem, mas aos processos político-organizativos, aos modos de se relacionar com o território e a natureza, numa lógica de inadequação ao modelo hegemônico de desenvolvimento, isto é, como conhecimento singular dotado de referências e identidade social de um grupo (MARQUES, 2012, p. 5).

Entremeios, faz-se mister problematizar as condições de elaboração desta pesquisa envolvendo um *candomblé* de nação angola, quando há o apagamento histórico dessa modalidade. Essa realidade incidiu no levantamento de algumas poucas obras bibliográficas e praticamente todas elas apontando para uma historicidade do *candomblé* que revela o processo de subalternização de algumas expressões da religiosidade afro. Inclui-se, nessa perspectiva, o *candomblé* angola, principalmente em função da configuração de sua identidade religiosa, composta dos povos bantos, de indígenas e de brancos pobres.

Para fins estatísticos, é possível dizer que entre os bantos trazidos ao Brasil estavam os angolas, caçanges e bengalas, presentes na mão de obra escrava por quase todo o litoral e ainda em regiões interioranas, especialmente Minas Gerais e Goiás. Os bantos constituíam o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, minorando na década de 90 do século XVII, ocorrendo seu cessamento no século XIX (SWETT, 2007, p. 35). Assim, o referendado grupo foi o que mais significativa influência exerceu na cultura brasileira (LOPES, 2011, p. 9).

Embora, em cálculos numéricos, o grupo banto tenha correspondido à maior quantidade em solo brasileiro, exercendo maior influência na composição da cultura

---

<sup>18</sup> Segundo Tata Kelaue, Nzo Nkise Nzazi significa “a Casa da Força Raio” (SILVA, 2017).

brasileira, Lopes (2011) reclama de um preciosismo que subalternou o reconhecimento da presença banta no Brasil, especialmente nos ritos religiosos que mantiveram suas referências (litúrgicas, linguísticas e de cosmovisão):

O escravismo brasileiro foi eminentemente banto, como prova a presença afro-originada principalmente na música, nas danças dramáticas, na língua, na farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistência aqui desenvolvidas, como nos casos exemplares de quilombos e irmandades católicas. Mas a historiografia anterior à década de 1970, de um modo geral, procurou negar essa hegemonia. E, a nosso juízo, o fez com um objetivo definido: o de negar a importância à regra, à maioria, mitificando positivamente, de certa forma, apenas a exceção. Daí o “negro tu”, sempre submisso e imbecilizado, contraposto ao “malê” ou “mina”, generalizadamente mostrado como rebelde, altivo e letrado. Essa falácia chegou até nós. E repercutiu seriamente na tentativa de reconstrução identitária da militância negra a partir da década de 1970 (LOPES, 2011, p. 9).

A problematização de que trata Lopes (2011) foi constantemente ativada nas pesquisas produzidas por historiadores, sociólogos e antropólogos dessas duas últimas décadas. Louzada (2011), em sua dissertação de mestrado, traz a lume a tentativa de celebração nagô de africanidade, como projeto ideológico de intelectuais e movimentos negros na tentativa de eleger uma África mítica como catalisadora de identidade para esses grupos, inferindo traços negativos aos de influência banta. Tal fenômeno, esclarece Previtalli (2006, p. 3), implica a “influência dos estudos de Nina Rodrigues ao publicar *Os Africanos no Brasil* (1933), posteriormente nos estudos de Arthur Ramos (1951) e mais tarde nas obras de Edson Carneiro (1991)”. Esses três autores teriam se tornado uma caixa de ressonância para a produção artística, intelectual, cultural e patrimonial até os dias correntes.

E assim, o esforço desenvolvido pelo pesquisador para diferenciar o sincretismo religioso transcorrido nas regiões nordeste e sudeste reforçaria as ideias de superioridade do modelo religioso jeje-nagô e de “pureza” da nação Ketu baiana, já que a predominância da tradição religiosa nagô no nordeste passaria a ser compreendida como mais importante causa da preservação da religião africana no nordeste. Por fim, essa perspectiva contribuía para a hierarquização da tradição religiosa afro-brasileira sob o parâmetro de preservação da africanidade (LOUZADA, 2011, p. 170).

Chamamos atento à questão patrimonial daquilo que é considerado “original”, “puro”, visto que a reverberação dessas produções atinge por decorrência políticas públicas culturais, entre elas o campo do patrimônio cuja primazia também acabou

por afamar os bens simbólicos de grupos celebrados como “exceção”. A propósito da ausência e/ou por malograr algumas interpretações perante outras expressões da religiosidade afro-brasileira e a historicidade dessas relações, elegemos como captação de dados e sentidos desta dissertação o testemunho direto de atores esquecidos, ou ainda pior, de *status* somenos pela sua dinâmica organizacional denominada de impura, misturada, ignorante<sup>19</sup>.

Sobre a incidência do que se chama apagamento do candomblé angola nas políticas culturais, podemos acionar o campo do patrimônio e seus processos de tombamento. Ou melhor, ativar os discursos que sustentam tais processos. Ao tratar do tombamento do “Roça do Ventura”, no artigo “Tombamento de terreiros protege práticas culturais”, de Viana (2014), a então presidenta do IPHAN à época, Jurema Machado (*apud* VIANA, 2014), justifica:

O terreiro tem uma particularidade: apresenta com clareza a distribuição das funções rituais no terreno natural, coisa que os terreiros urbanos perderam muito. Os terreiros em geral têm imenso valor, mas foram sendo apertados pelas construções e perderam espaço. O tombamento, além de proteger a integridade do imóvel, garante que ele não seja invadido ou o espaço seja ocupado.

Essa declaração passa inocente aos olhos leigos, mas está permeada de significados historicamente construídos. A constituição das chamadas roças de candomblé, ou terreiros, segue uma política organizacional correspondente a sua nação, conforme já mencionado anteriormente. Todavia, o candomblé angola tem gozado de um *status* de inferioridade em relação aos demais, ou melhor esclarecendo, ante a supremacia nagô. No artigo de Marins (2016), que faz um balanço a despeito de políticas patrimoniais pós-década de 1980, conferimos o seguinte vaticínio:

---

<sup>19</sup> Falando sobre os cambindas e bantos, Gallet (1934, p. 58) escreve: “Considerados pelos outros, inferiores, imitadores e ignorantes. Desconhecem até o próprio idioma, complicado e difícil, e o misturam com termos portugueses. Adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedra”. Ainda acerca dos negros bantos, Rodrigues (1988, p. 216) afirma: “Decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, etc., que conservam suas divindades africanas, da mesma sorte que os negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs”.

Os tombamentos de terreiros, por exemplo, permanecem atávicos a uma exclusiva opção pelo Nordeste, e também primordialmente pelos cultos panteônicos originários da costa ocidental setentrional da África. Após os pioneiros tombamentos do Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká, 1986) e do Axé Opô Afonjá (2000), foram tombados o Bate-Folha Manso Banduquenqué (2005), o Gantois (Ilê Iyá Omim Axé Yiamasséo, 2005), o Terreiro do Alaketo (Ilê Maroiá Láji, 2008), o Ilê Axé Oxumaré (2014), todos localizados em Salvador, e ainda a Casa das Minas Jeje (2005), em São Luís, todos eles vinculados ao candomblé de tradição jeje-nagô, com exceção do Bate-Folha, declarado como candomblé angolano (Giumbelli, 2014: 455-456) (MARINS, 2016, p. 23).

A forma de culto dos candomblés angolas, de nação banto, revela algumas singularidades, nesse caso, em deferência as suas próprias edificações que fogem ao modelo “nagô”, o qual se tenta preservar por meio de processos de tombamento, a começar pelos assentamentos<sup>20</sup> de inquices que se situam no “tempo” e pela presença de um *nzo* particular em referência ao caboclo<sup>21</sup> de pena (espírito indígena), este considerado um ponto de discórdia perante o que se convencionou chamar de pureza nagô.

Podemos averiguar na narrativa de Machado (*apud* VIANA, 2014) e no estabelecimento de políticas de salvaguarda uma alusão ao ideal de pureza. A ideologia da pureza reificou a influência dos povos bantos dos quais se origina o candomblé angola, ora ao considerar o povo banto inferior, ora ao contribuir para a construção de uma identidade negra que passou a evocar, especialmente na década de 1970, uma mãe África de reis e rainhas (culto aos orixás). Tal discurso acabou por deslegitimar aqueles que não possuíam arquétipos associados à realeza, pois construíram laços com ameríndios, se misturaram. O culto aos inquices do candomblé angola também é notoriamente conhecido pelo culto ao caboclo, singularidade que também colaborou com a representação de “impureza” e pouco

---

<sup>20</sup> O assentamento, leia-se *igba*, em ioruba, é o receptáculo em que o homem venera suas divindades. É o centro de toda a força. O *igba* faz parte dos costumes iorubanos, mas outras nações-irmãs também o utilizam, como os bantos e os fons. Estes últimos, primordialmente, como já dito, fazem seus assentamentos aos pés das árvores (BARROS, 2009, p. 101).

<sup>21</sup> “O culto a caboclo nos candomblés é uma temática que, até hoje, se reveste de mistério e até mesmo certo silenciamento por parte de seus integrantes. Na primeira metade do século XX, foi considerado por Carneiro (1991, p. 62) como ‘um processo sincrético afro-ameríndio’ ou, no caso da interpretação de Querino (1938, p. 117, grifo nosso), ‘uma variante do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas’, pensamentos que contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés de tradição africana – a saber, os ‘impermeáveis’ candomblés jeje-nagôs – e os candomblés de origem banto – Angola e Congo –, mais propensos às ‘influências externas’ do que os primeiros” (MENDES, 2014, p. 122).



sofisticada em nossa literatura, visto sua fusão contaminada pelos “selvagens” da América portuguesa (CARNEIRO, 1991, p. 133).

Soma-se aos juízos apriorísticos ligados à ausência de pesquisas sistemáticas a respeito do candomblé angola e seu conjunto de bens patrimoniais o fato de os povos bantos se relacionarem com indígenas e seus conhecimentos, bem como sua aproximação com ritos católicos considerados “impuros” e de reminiscência “colonizadora”. Tal rejeição se explica pelo caro e escorregadio caminho no qual vem se tratando o sincretismo. Também menosprezado por alguns intelectuais e militantes, o termo tornou-se um fardo, algo deletério para as comunidades de terreiro. Não visto como encontros nem como ressignificações constituídas pela diáspora, tal emprego se transformou em uma categoria de análise a ser completamente rejeitada por uma ótica binária ao essencializar relações profícuas unicamente pela ótica colonizadores × colonizados. Ou seja, o caráter passivo de povos escravizados foi novamente ativado. Rejeitamos esse olhar sobre o candomblé angola, pois entendemos que os povos bantos, tidos como ancestrais mais próximos dessa modalidade de candomblé, eram constituídos por diversas comunidades, e não eram presos a uma identidade racial (LOUZADA, 2011).

Assim, a designação “família banto” fora forjada por Beck como alternativa de compreensão – menos específica e por este motivo, mais viável naquele contexto – dos povos africanos centro-ocidentais. Sendo a denominação bantos, todavia, não relativa a nenhuma língua ou povo africano específico, se referindo a um “macrogrupo com características culturais e lingüísticas semelhantes” (LOUZADA, 2011, p. 46).

Em solo brasileiro é notável a relação de bantos e seus descendentes com indígenas e brancos, fenômeno que repercutiu também nos candomblés e que, por sua vez, é compreendido até hoje como simples incorporação passiva ao regime escravista, sem atentar ao fato de que brancos pobres e marginalizados ajudaram a construir essa identidade religiosa. Dessa rejeição ao encontro de diferentes grupos sociais, pensando na trajetória do candomblé angola, aglutinando novos atores em cada tempo histórico, deparamos com o malogrado conceito de sincretismo, que tem sido utilizado como forma de indicação de misturas vulgares ou apropriações indevidas, denotando, *per se*, ausência de originalidade e pureza.

Levamos em conta para efeito de nosso trabalho o sincretismo como traço legítimo de todas as religiões e que sua negação também incide numa construção ideológica para a reafirmação do estado de pureza. É mister citar os estudos de Giroto (1999) sobre práticas religiosas no fenômeno de expansão dos povos bantos. Esses grupos migrantes tinham como hábito identificar os espíritos primeiros da terra que chegavam, sendo comum a procura pelos sacerdotes locais a fim de compreender os métodos para abordar tais espíritos, uma particularidade que se pode observar na formação dos candomblés de modalidade angola. Dessa maneira, Ferreti (1998, p. 17) esclarece:

Embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo. No Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como “bricolagem” no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas” (Pollak-Eltz, 1996, p. 13). Costuma-se atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. Tal fato não diminui mas engrandece o domínio da religião, como ponto de encontro e de convergência entre tradições distintas.

Esses discursos, amiúde, trouxeram impactos profundos para a consolidação de uma religiosidade de matriz africana considerada legítima, aquela que cultua os orixás<sup>22</sup>, ou seja, candomblés de nação quetu/nagôs<sup>23</sup> que falam a língua ioruba. Para muitos, candomblé é a religião dos orixás. É por essa historicidade que divindades do panteão africano, como Exu, Ogum, Xangô, Oxóssi e Iansã, por exemplo, são plenamente reconhecidas em nosso imaginário, para bem ou para mal, enquanto o culto aos inquices Aluvaia, Nkose, Nzazi, Gongobila e Matamba, por sua

---

<sup>22</sup> O orixá é, em princípio, um ancestral divinizado que em vida estabeleceu vínculos que lhe garantem controle sobre certas forças da natureza. O poder asé do ancestral-orixá teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada (VERGER, 2002, p. 18).

<sup>23</sup> Além da linguagem comum, estariam ligados por uma origem em comum, na cidade de Ifé (VERGER, 2002, p. 11).

vez, não encontra espaço em nossa linguagem e em representações sobre as religiosidades de matriz africana.

A pregressa tentativa de eleger uma nagocracia<sup>24</sup> ajudou a pavimentar políticas de preservação cultural dos candomblés de origem nagô e daqueles que falam a língua ioruba, repercutindo, conforme visto, nos processos de tombamento. Porém esse prestígio calcado na ideia de pureza e imutabilidade mitigou a possibilidade de ascensão de demandas que emergem de outras expressões afro-religiosas, como o caso do candomblé angola e sua influência banta. Para o candomblé angola, o culto aos seus inquices e o acionamento de saberes tradicionais advêm do contato com vários espaços, inclusive urbanos, não se restringindo ao terreiro, a suas edificações nem a seu entorno. Ainda sobre a hegemonia nagô e suas implicações nas políticas públicas e afirmativas:

A reafrikanização ou pelo menos a tentativa de reafrikanização dos cultos afro-brasileiros, pelas razões históricas e até mesmo políticas, foi profundamente prejudicial ao conhecimento de outros povos africanos, tais como os Bantos, que legaram ao Brasil muito da sua concepção de vida, de hábitos e costumes, hoje plasmados na totalidade do ethos brasileiro. A reafrikanização pouco serviu aos interesses dos candomblés Angola, Congo e Congo-angola, e tantos outros grupos religiosos. Ao contrário, ficaram de alguma forma estigmatizados, quase órfãos de uma matriz à qual pudessem eventualmente recorrer. É como se a cultura religiosa africana se limitasse exclusivamente à religião dos Orixás. Em síntese, a reaproximação com a África tem sido pouco expressiva em relação ao conhecimento dos países de língua portuguesa, ironia da história, os menos estudados e muito pouco visitados por pesquisadores e gente-de-santo (BRAGA, 1988, p. 88).

Retomando a fala de Lopes (2011), a exceção transformou-se em regra. Resultante de fenômenos distintos, mas que por vezes se tocam, conforme sensivelmente apresentado neste trabalho, o culto aos inquices no candomblé de nação angola tem sido valorizado de certa forma há poucas décadas. Repetimos: não existe uma pesquisa sistemática sobre candomblé angola, tampouco que problematize seu patrimônio, e pelas narrativas orais averiguamos que está muito remoto de aludir a edificações, como podemos analisar nas políticas de preservação

---

<sup>24</sup> Prandi (1991, p. 101) utiliza nagocracia para demonstrar a popularidade alcançada pelo candomblé nação ketu – também chamado de nagô – no Brasil, na década de 1970, quando do “jubileu de ouro de iniciação de mãe Menininha do Gantois”, considerada a mais famosa yalorixá do Brasil de todos os tempos.

do IPHAN (tombamentos). Esclarecemos que, ao referenciar o patrimônio neste trabalho, nos reportamos a

práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural (PELEGRINI; FUNARI, 2009, p. 46).

Destarte nosso interesse pelo candomblé angola e sua concepção de bens patrimoniais herdados de uma cosmovisão banto, que, por sua vez, alude ao “todo”, tal qual é possível constatar nos testemunhos diretos, trataremos neste trabalho de saberes de seus agentes que se conectam por meio do Nzo Nkise Nzazi. Evidenciamos que, pela natureza hierárquica do candomblé na construção dos saberes, nossos entrevistados são os mais “velhos”, visto que é desse modo que se organizam a vida espiritual e a vida política no terreiro. Os mais velhos são concebidos como aqueles que realizaram seus processos iniciáticos ou auferiram seus cargos anteriormente à iniciação, caso especial de makotas<sup>25</sup> e cambondos.<sup>26</sup>

Importa-nos reconhecer como os saberes dentro de um terreiro de candomblé angola se vinculam com espaços que não estão necessariamente condicionados ao espaço do terreiro. Assim, como pensar a maneira tal qual ocorre o acesso a esses espaços como parte importante na expressão cotidiana do culto, marcado por tensões e conflitos, especialmente no que diz respeito à entrega de oferendas votivas em encruzilhadas, matas, cachoeiras etc. Principalmente, desperta-nos atenção a compreensão da cosmologia desses saberes associados ao seu panteão mitológico enquanto patrimônio dessas comunidades.

Nosso trabalho parte da valorização de saberes do campo patrimônio cultural, forjada no seio da sociedade brasileira por agentes históricos específicos, a respeito de vivências religiosas de matriz africana. Nações e etnias provenientes de diversos pontos do continente africano traficadas pela costa atlântica e vindas ao Brasil no contexto da escravidão trouxeram consigo visões de mundo que gradualmente foram confrontadas com as relações societárias no novo continente. Pela observação de seus traços culturais, receberam denominações mais generalizantes, como jejes,

---

<sup>25</sup> Cargo de autoridade na casa atribuído às mulheres que não entram em transe (SILVA, 2017).

<sup>26</sup> Cargo de autoridade na casa atribuído aos homens que não entram em transe (SILVA, 2017).

iorubas, angolas e nagôs<sup>27</sup>. Conforme problematizado anteriormente, essas denominações ajudaram a configurar as nações de candomblé, e, por conseguinte, instaurou-se em nosso conhecimento sobre religiosidade apenas uma forma de expressão, conhecida como culto aos orixás.

É ante essa negligência histórica de outras práticas religiosas de matriz africana que nosso projeto instituiu como norte de pesquisa um estudo de caso sobre a relação entre ancestralidade e natureza expressa nos saberes tradicionais de cosmovisão banto do qual o Nzo Nkise Nzazi se apresenta afluente. Justificamos essa delimitação em razão de uma realidade de apagamento no tocante às outras religiões de origem africana, sendo também objeto de estudo os motivos que levaram o candomblé angola se encontrar à margem de políticas culturais e patrimoniais.

As nações de candomblé configuraram-se mediante a organização de antigos terreiros na Bahia, fundados por sacerdotes africanos, denominados de angolas, congos, jejes e nagôs, e iniciados em suas religiões tradicionais. Embora a nação angola seja reconhecida como a mais antiga nação de candomblé, a maioria das visões bibliográficas – conforme posto à vista neste trabalho – aponta para o candomblé angola uma pretensa inferioridade em relação aos candomblés de outras nações, em virtude especialmente da “mistura” que houve com indígenas e brancos.

Temos como foco de pesquisa as políticas culturais e patrimoniais que partem do direito ao patrimônio presente nas comunidades de nação angola. Cabe-nos lembrar que nas últimas décadas os espaços que evocam políticas públicas, educacionais, patrimoniais e/ou de saúde pública, se tornaram mediadores de discussões sobre searas como multiculturalismo, direitos culturais e políticas de ações afirmativas, com escopo de reabilitação de grupos sociais discriminados. A pertinência de tal expediente, no âmago das organizações culturais, refere-se à premente necessidade de otimizar a articulação entre patrimônio, meio ambiente e sociedade.

Acreditamos que nosso trabalho possa ensejar o avanço das discussões sobre religiosidades ou cosmovisões de matriz africana. Além disso, busca-se analisar a relação entre o patrimônio religioso da nação angola e o patrimônio ambiental. Nesse sentido, o trabalho abrange os saberes populares que se constituem no candomblé,

---

<sup>27</sup> As primeiras atribuições de caráter classificatório nos portos de embarque, após traslado do continente africano (PREVITALLI, 2006, p. 3).

que vão desde a coleta de folhas e raízes até a elaboração da cozinha sagrada e os tradicionais cortes de bichos, especialmente por meio da história oral.

Sobre a questão do respeito que as religiões de matriz africana possuem em relação à natureza, tornando-se profundamente reveladora de patrimônios não oficiais salvaguardados por grupos específicos da sociedade, temos a fala do entrevistado Zamenga, para o trabalho de Pinto (2008, p. 14):

A religião para um africano é antes de tudo vida, uma vida vivida no cotidiano. A sua religião, ao menos a crença em um ser supremo, nasce da visão de mundo e reúne leis e ligações que os vivos estabelecem entre o passado, os mortos, o presente e o futuro. Mas também leva em conta as interações que se operam perpetuamente ou por intermitência. Essas são as explicações que os membros duma sociedade dão ou tentam dar a todos os acontecimentos da vida, são as ligações que os vivos estabelecem entre eles e os elementos que os cercam. Esses elementos podem ser de natureza visível e invisível. Logo, a concepção do mundo é feita da percepção do meio ambiente conforme o que se acha diante do desconhecido ou inacessível. De saída, cada indivíduo ou grupo de indivíduos, leva em conta o seu ambiente geofísico e cultural, com sua percepção, em consequência, sua visão de mundo. Assim, os povos respectivos da savana, da floresta, das altas montanhas, das regiões vulcânicas, das planícies, do litoral etc. têm cosmologia particulares.

A imanência do divino encontra-se intimamente ligada aos espaços sagrados, cuja centralização no cosmos provém de significados e significações. Para as culturas denominadas de autóctones e/ou arcaicas, esses significados são progressos à sua história enquanto grupo. Complementando a narrativa de Zamenga, citamos Eliade (1991, p. 36):

Na geografia mítica, o sagrado é o espaço real por excelência, pois, como se demonstrou recentemente, para o mundo arcaico, o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: o sagrado. É num total espaço que tocamos diretamente o sagrado – quer ser ele materializado em certos objetos (tchuringas, representações da divindade, etc.) ou manifestados nos símbolos hierocósmicos (Pilastra do Mundo, Árvore Cósmica, etc.). Nas culturas que conhecem a concepção das três regiões cósmicas – Céu, Terra, Inferno – o centro constitui o ponto de intersecção dessas regiões.

Essa sincronidade entre espaço sagrado e historicidade relatada pelo registro bacongo e de Eliade (1991) reflete em linhas gerais o *locus* da cosmovisão banta. Nesse caso, vários grupos étnicos compartilharam seu *ethos* religioso,

empregando novos contornos haja vista a necessidade de preservar a herança ancestral no contexto de um sistema escravista.

Entendemos, no entanto, a dinâmica de ressignificação das religiões e que, assim como as concepções contemporâneas de cultura revelam um amálgama de referências – só possibilitando sua compreensão quando contextualizadas no seu tempo –, os sistemas religiosos também se exercem em um espaço/tempo específico. Reside aí a necessidade de descortinarmos a gênese dos fenômenos e de suas especificidades, mas atentos à aglutinação de novos atores sociais e a seu acervo patrimonial articulado ao mundo moderno.

A escolha desse tema envolve ainda outros aspectos remissivos à construção dos saberes históricos e à produção de novas formas de pensar patrimônio cultural e posicionar-se no atual cenário político, marcado por contendas embandeiradas pelas frentes mais progressistas da sociedade. Dessa forma, não podemos deixar de relevar nessa análise as motivações intimamente ligadas aos direitos humanos culturais. Aliás, somam-se a essas novas demandas a falta de proteção jurídica de patrimônios ameaçados diuturnamente por *lobby* político-religioso, as invasões a terreiros e as agressões aos que professam essa fé. Em que pese o alerta de Meneses (2012, p. 38):

Quando as culturas saem do museu e a diferença cultural (e não mais apenas a diversidade cultural) passa a ser um dos componentes ativos das tensões sociais, o encorajamento da diversidade cultural se acompanha de mecanismos de contenção da diferença cultural. Em outras palavras tem ocorrido, com os mesmos sujeitos, que a diversidade cultural possa ser grandemente apreciada nos museus, embora rejeitada na interação social.

Pensando no campo patrimonial e em sua dimensão política, cabe-nos refletir sobre a formação do profissional da cultura, sua escuta sensível às desigualdades instituídas e a autonomia auferida a ele para examinar com esmero a realidade da qual é partícipe. Nessa perspectiva, elegemos o Nzo Nkise Nzazi nossa principal fonte de pesquisa para localizarmos os elementos que constroem a identidade de muitos afrodescendentes. O *candomblé* angola congrega laços de pertencimento por intermédio de vieses linguísticos, musicais, religiosos e históricos, mas sobretudo na relação entre ancestralidade e natureza em conformidade com a cosmovisão banta e seu culto a inquices e encantados. Faz-se mister, todavia, ratificar nosso

compromisso com essa campanha capciosa de estereotipação da cultura que se manifesta em todos os espaços sociais, das mídias de massa às concepções vulgares de cultura, passando ainda pela educação. Conforme Geertz (2008, p. 10):

Compreender a cultura de um povo expõe sua normalidade sem reduzir sua particularidade. (Quanto mais eu tento seguir os marroquinos, mas lógicos e singulares eles me parecem). Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade.

Nosso estudo tem como norteamento a pesquisa qualitativa, envolvendo fontes bibliográficas e a produção de novas fontes, por intermédio da história oral. As entrevistas com lideranças sacerdotais do Nzo Nkise Nzazi são extremamente importantes para a produção de conhecimento acerca de aspectos do candomblé angola, relacionados a nossa perspectiva: os saberes tradicionais. Assim, nosso trabalho encontra-se estruturado em três artigos<sup>28</sup>, além da introdução e das considerações finais.

O primeiro artigo aborda os saberes tradicionais que se exercem no Nzo Nkise Nzazi, pelas narrativas produzidas por suas lideranças, que estão intimamente ligadas à produção e transmissão desses saberes. Lidamos com saberes particulares do candomblé angola no trato com o meio ambiente, incluindo a flora, para manipulação de seus trabalhos mágicos. Trabalhamos nesse caso com o manuseio de plantas, ervas e raízes, em que os saberes incidem na integração entre oralidade e transmissão de saberes que ocorrem por duas vias: geracional e mágica, por intermédio da comunicação com as divindades cultuadas no Nzo Nkise Nzazi. Destacam-se aqui os aspectos físicos e biológicos da natureza e a cultura estabelecida entre o conjunto de organismos presentes nela e as ações humanas que atribuem significados afetivos, míticos, históricos, entre outros, conferidos pelo grupo.

O segundo artigo tem como proposta relacionar o abatimento de animais nos rituais, enquanto saber tradicional, inserindo o valor cosmogônico da fauna para a comunidade do Nzo Nkise Nzazi. Nesse sentido, associamos o direito à alimentação

---

<sup>28</sup> Após o exame de qualificação, estruturamos nossos artigos com base em ajustamentos acordados pela banca examinadora. Desse modo, o primeiro artigo foi desmembrado em dois, visto a possibilidade de discutir com mais acuidade os saberes relativos aos cortes de animais. Um dos artigos propostos, intitulado “Representações da Macaia: a relação entre deidades e paisagens do Nzo Nkise Nzazi”, foi suprimido em razão da indisponibilidade de tempo dos membros do Nzo Nkise Nzazi para realizar alguns desenhos que reproduzissem os saberes tradicionais ligados às ervas.



dos povos de matriz africana e os significados que envolvem o trato e o corte de animais para o Nzo Nkise Nzazi. Buscamos apresentar os atores envolvidos, como se realiza o procedimento, o seu destino e a sua principal finalidade, com base no princípio de alimentação e comunicação com o divino.

A proposta do terceiro artigo é contribuir para os estudos sobre o panteão mitológico do candomblé angola, de culto aos inquices e encantados. Por meio das narrativas, situamos os nomes, a importância para a cosmovisão no *nzo*, e estabelecemos um possível diálogo com os debates sobre bens patrimoniais. Nessa perspectiva, o objetivo de análise abrange um candomblé que não se restringe apenas àquele de culto aos orixás e consolidado pela construção de um discurso que defende a nação queto/nagô como modelo original a ser seguido pelas demais nações de candomblé.

# 1 “TURILA KOTA NDUNJE JA KOTA JAVULA”<sup>1</sup>: SUJEITOS E SABERES NO NZO NKISE NZAZI<sup>23</sup>

## Resumo:

Escrever a história dos saberes e das memórias que envolvem o candomblé angola é condensar o patrimônio, reunindo o natural e o cultural em uma narrativa ímpar que investe, acima de tudo, na transmissão e na recepção de conhecimentos produzidos por uma experiência de séculos. Assim, o trabalho compõe-se principalmente da análise de sentidos, que, por sua vez, são possíveis de acionamento por meio de saberes tradicionais. Uma parte da discussão está centrada no reconhecimento dos saberes como técnicas que envolvem processos de ensino-aprendizagem. Igualmente, busca-se trazer para o centro da discussão a formação de uma identidade. Nesse sentido, considera-se que os saberes são dotados de referências culturais e se situam em uma cosmovisão. Procura-se trazer a lume um pouco dessa pedagogia dos saberes tradicionais, constituintes da identidade religiosa do candomblé angola, detalhando um estudo de caso realizado em uma comunidade de terreiro, o Nzo Nkise Nzazi, situado no município de Araquari (SC). Mediante as narrativas orais dos agentes que mobilizam determinados saberes para a manutenção de seu sistema de crenças, tenta-se apontar uma reflexão a despeito dos diferentes saberes e seus modos de percepção dos mundos físico e espiritual.

**Palavras-chave:** saberes; narrativas; candomblé angola; patrimônio.

## Abstract:

Writing the history of the knowledges and memories that surround the candomblé angola is to condense the patrimony, bringing along the natural and the cultural in a unique narrative that invests, above all, in the transmission and reception of knowledge produced by an experience of centuries. Thus, the work is composed mainly of the analysis of meanings, which, on its turn, are possible to trigger through traditional knowledge. Part of the discussion is centered on the recognition of knowledge as techniques that involve teaching-learning processes. The text also seeks to bring to the center of the discussion the formation of an identity. In this sense, it is considered that knowledge is endowed with cultural references and situated within a worldview. It intends to highlight some of this pedagogy of traditional knowledge, constituents of the religious identity of candomblé angola, detailing a case study carried out in a community of the terreiro Nzo Nkise Nzazi, located in the municipality of Araquari, Santa Catarina, Brazil. Finally, through the oral narratives of the agents who mobilize certain knowledge to maintain their belief system, we look for pointing out a reflection in spite of the different knowledges and their modes of perception of the physical and spiritual worlds.

**Keywords:** knowledge; narratives; candomblé angola; patrimony.

---

<sup>1</sup> O provérbio, em língua quimbundo, comumente falado nos candomblés de modalidade angola, tem como correspondência em língua portuguesa: “Aconselha-te com o velho, o saber do velho é grande”. Disponível em: <<http://linguakimbundu.xpg.uol.com.br/ditpop.html>>. Acesso em: 25 jul. 2017.

<sup>2</sup> Em língua quimbundo, diz respeito ao sistema de crenças do candomblé angola. Seu significado próximo ao português seria “Casa da Força Raió” (SILVA, 2017).

<sup>3</sup> O artigo segue as normas da revista *Sankofa*, para a qual foi submetido à publicação em 05 de janeiro de 2018.

## 1.1 INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, o *candomblé*<sup>4</sup>, religião de culto aos ancestrais, é demarcado por três nações originárias de distintos grupos africanos, dos quais derivam seus repertórios religiosos. A nação nagô/queto tem sua gênese nos povos iorubás, da Nigéria. A nação jeje é oriunda dos fon do Benin, e a nação congo/angola – popularmente conhecida como angola – provém dos bantos da África Central (PREVITALLI, 2006, p. 3). Desse modo, falamos de vários *candomblés* de diferentes nações<sup>5</sup> que se espalharam pelo Brasil. Assim, interessa, neste trabalho, avaliar os saberes tradicionais que se exercem na cotidianidade de um *candomblé* de modalidade angola por meio da participação do elenco de sacerdotes que integram o Nzo Nkise Nzazi, terreiro este circunscrito na cidade de Araquari, Santa Catarina, há 15 anos, sob a autoridade religiosa de Arildo José Silva, cuja designação religiosa responde por Tata Kelaue<sup>6</sup>.

Vale salientar que o caráter dessa escolha se deu pelo maior apagamento da história ligada ao *candomblé* de modalidade angola no Brasil. Percebemos que no universo mítico-mágico afroreligioso *tatas*, *inquices*, *nzazis* não são capazes de mobilizar nossas memórias tanto quanto *babalorixás*, *orixás* e *xangôs* nos são acessíveis. Mesmo que não tenhamos a compreensão de seus significados, esses últimos soam-nos mais habituais. Logo, falar de saberes tradicionais de um *candomblé* de modalidade angola é um exercício que demanda tratar de apagamentos e preconceitos, mesmo em sistemas religiosos configurados mediante o processo de diáspora sofrido pelos africanos e seus descendentes.

Por certo tempo, convencionou-se denominar de *candomblé* o conjunto de crenças alusivas ao culto de *orixás*<sup>7</sup>, no qual circunscreve o corpo doutrinário da nação nagô (também referida como *quetu* ou *alaketu*). Essa razão, historicamente

---

<sup>4</sup> Etimologicamente, a palavra *candomblé* parece ter se originado de um termo da nação bantu, *candombe*, traduzido como “dança, batuque” (BARROS, 2013, p. 30).

<sup>5</sup> “O termo nação é sinônimo de raiz, ou seja, pertencer a uma nação é uma maneira de valorizar e transmitir os fundamentos de sua ascendência, revivendo assim, as origens africanas (DANTAS, 1998, p. 30).

<sup>6</sup> Tata de Nkise corresponde à autoridade máxima sacerdotal dentro de um terreiro de *candomblé* angola. Kelaue diz respeito à *digina* (nome de iniciação ritual) recebida pelo senhor Arildo José da Silva de quando de sua iniciação (SILVA, 2017).

<sup>7</sup> “O *orixá*, seria em princípio, um ancestral divinizado, que em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza [...]. O poder *asé* do ancestral-*orixá* teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada” (VERGER, 2002, p. 18).

construída, é evitada de significados que dizem respeito a um suposto ideal de pureza nas religiões de matriz africana, em que se buscavam elementos que declarassem uma relação mais próxima com a África. Dessa maneira, os candomblés de verve queto/nagô seriam detentores dessa proximidade “intocada”.

Essa característica despertou interesse de acadêmicos e também do conjunto da sociedade. Prandi (2005), por exemplo, reconhece o *status* dos candomblés de origem nação quetu nagô em relação às demais quando se refere a eles como de prestígio, de muitas fontes escritas e de uma etnografia produzida sobre o culto dos orixás da Nigéria e do Benin. Para o mencionado autor, além de o culto aos orixás dispor de uma afamada produção etnográfica, ele gozaria de uma publicidade criada em seu entorno, produzindo assim modelos legitimamente puros da religião para aquelas de criação mais recente ou de origem da *memória perdida*<sup>8</sup> (PRANDI, 1991, grifo nosso).

Essa posição de subalternidade imposta ao candomblé angola, que parte da sugestão para se adotar modelos mais “autênticos” perante a “memória perdida”, não é fruto de estudos isolados, como no caso da obra de Reginaldo Prandi<sup>9</sup>. Edson Carneiro, outro renomado autor, alega que “foi a mítica pobríssima dos negros bantos<sup>10</sup> que se fusionando com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, que produziu os chamados candomblés de caboclo<sup>11</sup> na Bahia” (CARNEIRO, 1991, p.

---

<sup>8</sup> Refere-se a candomblés de caboclo e candomblé de nação angola.

<sup>9</sup> Além de Prandi, recorremos aqui a uma breve historiografia sobre o tema, considerando os autores mais influentes no que diz respeito a estudos acerca do culto dos orixás. Em comparação à estrutura nagô de culto e aos negros bantos, Nina Rodrigues (1988, p. 216) assevera: “Decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, etc., que conservam suas divindades africanas [...] em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs”. Arthur Ramos também recorre ao mesmo entendimento a despeito dos negros bantos, no entanto escreveu um capítulo de nome “Sobre as culturas bantu”, em sua obra intitulada *Introdução à antropologia brasileira* (RAMOS, 1961). Edson Carneiro, por sua vez, refere-se aos candomblés angola no livro *Candomblés da Bahia*: “Pode-se dizer que, na Bahia, os negros bantos esqueceram os seus próprios orixás” (CARNEIRO, 1991, p. 134). E, quando escreve sobre a formação dos candomblés de caboclo, diz: “Foi a mítica pobríssima dos negros bantos que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de caboclo na Bahia” (CARNEIRO, 1991, p. 62).

<sup>10</sup> Os bantos constituíram o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, minorando na década de 90 do século XVII, tendo seu cessamento no século XIX (SWETT, 2007, p. 35). Desse modo, o referendado grupo foi o que mais significativa influência exerceu na cultura brasileira (SILVA, 2005, p. 28).

<sup>11</sup> “Reduzir a figura do caboclo ao índio primordial seria falso. De fato, o termo genérico de caboclo agrupa todas as figuras ancestrais que não são de origem negro africana. O caboclo é, ao mesmo tempo, um ancestral genérico, representante da autoctonia, e um ancestral singular, particular para o médium ao qual convive. [...] O caboclo ocupa um lugar especial na comunicação entre vivos, mortos e seres do além” (TALL, 2012, p. 79-93).

62). Essa forma de conceber tanto os candomblés de caboclo<sup>12</sup> quanto os candomblés de modalidade angola, originária dos povos bantos e ameríndios, advém de um pensamento inaugurado por Nina Rodrigues (1988). As duas modalidades de candomblé eram concebidas por ele ora como inferior, ora como arremedo dos nagôs:

Decorrido meio século após a total extinção do tráfico, o fetichismo africano constituído em culto apenas se reduz ao da mitologia jeje-iorubana. Angolas, guruncis, minas, haussás, etc., que conservam suas divindades africanas, da mesma sorte que os negros crioulos, mulatos e caboclos fetichistas, possuem todos, à moda dos nagôs, terreiros e candomblés em que as suas divindades ou fetiches particulares recebem, ao lado dos orixás iorubanos e dos santos católicos, um culto externo mais ou menos copiado das práticas nagôs (RODRIGUES, 1988, p. 216).

Outro intelectual expoente a respeito de religiosidades de matriz africana, Arthur Ramos (1961, p. 361) escreveu, para além de correções sobre o trabalho de Nina Rodrigues, que os candomblés de modalidade angola seriam “sobrevivências religiosas e mágicas de origens bantu existiam deturpadas e transformadas” em oposição à mitologia jeje-iorubaiana, esta considerada estruturada.

O desdobramento dessas visões seria a formação de um hiato que se apresenta entre o “candomblé dos orixás” no tocante a outras expressões religiosas – também tributárias dos povos africanos –, mas que trazem em seu bojo o culto aos inquices<sup>13</sup>, cosmovisão particular dos bantos com sua singular forma de reconfiguração de crenças em conjunto com os conhecimentos ameríndios. Esse encontro entre povos bantos e ameríndios posteriormente veio forjar o universo mito-mágico do candomblé angola, em que se estabeleceu o “demérito” da mistura ante a suposta pureza nagô ou as alterações na tradição (HOFBAUER, 2011).

Dantas (1998) problematiza essa questão da mistura buscando como pavimento a ideologia da pureza, que pressupõe a existência de um estado original, uma espécie de gueto cultural intocado por elementos estranhos. Esse estado original de pureza diz respeito à crença na existência de um acervo original de bens

<sup>12</sup> Segundo Ramos (1951, p. 138), “há uma modalidade de sincretismo religioso que só agora vem tomando grande incremento, o que prova que a sua aparição é relativamente recente. É o chamado ‘candomblé de caboclo’, na Bahia, ou ‘linha de caboclo’, no Rio de Janeiro”.

<sup>13</sup> Uma prova disso é o fato de, no início da cristianização do Congo, os catequistas, buscando uma analogia com a cosmogonia banto, terem nomeado as imagens dos santos de inquices. Estes eram objetos mágicos, retirados da natureza, dotados de poderes místicos, usados pelos africanos em seus rituais (PEREIRA, 2007, p. 174).

simbólicos, uma continuidade da tradição da África e da fidelidade ao continente, requisitos para a “marca dos puros”. Essa pureza nos nagôs expressa-se no culto exclusivo aos orixás, enquanto o candomblé angola conjuga inquices e caboclos<sup>14</sup>, ou seja, contraiu “elementos estranhos”.

Apesar de os candomblés, de maneira geral, preservarem traços de povos originários, podemos afirmar que essa África mítica é resultante do intercâmbio de sujeitos escravizados de diferentes etnias. À vista disso, concordamos com Hall (2003, p. 31), quando ele afirma: “Sabemos que o termo ‘África’ é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situa-se no tráfico de escravos”.

Acionamos o entendimento de Raul Lody (1995, p. 2) para “nação” quando nos referimos a dimensões simbólicas que permeiam as identidades das religiosidades de matriz africana, aqui dinamizadas e interpretadas em concentrações etnoculturais chamadas nações. Dizemos com isso que a história dos povos africanos, igualmente, se constrói nos candomblés. Embora seja difícil encontrarmos a origem de muitos dos descendentes de africanos, há um local de fala que remete a uma realidade compartilhada gerada pela escravidão africana.

Ora, o Nzo Nkise Nzazi traz em sua configuração uma cosmovisão tributária da interação entre diferentes etnias africanas aglutinadas no grande grupo étnico-linguístico, “os bantos”, e no encontro entre povos (ameríndios). No mais, o estudo possibilita identificar a construção de saberes tradicionais que são na mesma medida produto e processo de uma relação atávica entre natureza e ancestralidade<sup>15</sup>.

Consideramos salutar esclarecer que nosso trabalho com o Nzo Nkise Nzazi teve como base principal para a coleta de dados a metodologia da história oral. Isso se deu por duas razões. A primeira diz respeito ao desinteresse das fontes oficiais pela experiência popular a partir de testemunhos provenientes de suas próprias lideranças (ALBERTI, 2013); a segunda, em função de os terreiros terem se organizado politicamente numa esfera hierárquica, até mesmo de produção, manutenção e transmissão de saberes. Ademais, nossos principais agentes são suas lideranças. Esses sujeitos são aqueles que possuem, por princípios religiosos, a

---

<sup>14</sup> Suas características de autoctonia, ancestralidade, sabedoria ecológica e de grande teimosia fazem deles um intermediário privilegiado nas relações humanas com as forças do além (TALL, 2012, p. 79).

<sup>15</sup> “A ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matriz africana. Sem o princípio de senioridade, as organizações sociais das comunidades de terreiro estariam esfaceladas. Sem a ancestralidade não haveria tradição” (OLIVEIRA, 2006, p. 118).

autoridade de saber e de ensinar, pois são eles os responsáveis diretos pela manipulação de ervas, banhos, chás, infusões, cortes de animais, entre outros.

Até então restrita à comunidade afetiva, as memórias de minorias geralmente necessitam de frestas nas relações sociais e de uma atmosfera favorável para se revelarem. Pollak (1989) denominou esse tipo de memória de subterrânea. Por causa de um quadro inoportuno, em que os discursos vigentes são deletérios a determinados grupos, as memórias são compartilhadas somente no interior de grupos sociais, sejam eles a família, associações ou núcleos religiosos. Essas memórias podem se expressar mediante novos horizontes de expectativas. Nesse caso, entendemos que as memórias vinculadas às identidades dos grupos podem trazer à tona conhecimentos e valorativas objetivando a salvaguarda e a preservação de bens culturais. Para preservar, especialmente considerando o caso brasileiro e os mecanismos do Estado<sup>16</sup> em relação à preservação, é preciso conhecer os modos de fazer, de criar, de viver as diferentes técnicas artísticas e tecnológicas dos grupos sociais.

Partindo do princípio de que o Nzo Nkise Nzazi se vincula a uma nação, conforme apontado neste trabalho, os depoimentos dos seus membros acionam memórias que não são exclusivas ao *nzo* nem as suas individualidades. Muito pelo contrário. Seus depoentes, ao falar de suas práticas, aludem à herança ancestral de um *candomblé* que cultua inquices e encantados da natureza<sup>17</sup>, que possui um corpo doutrinário comum a outros *nzos*, por forjar uma grande nação, aglutinadora de vários grupos étnicos.

Esclarecemos ainda um fator preponderante acerca da construção deste trabalho: a ausência de uma pesquisa sistemática a respeito do *candomblé* angola e de seu culto a inquices, tal qual ocorre com o *candomblé* dos orixás (nação

---

<sup>16</sup> O Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INCR), com base no novo conceito constitucional de patrimônio cultural (BRASIL, 2000).

<sup>17</sup> Em seus estudos sobre encantados da natureza em região pantaneira, Leite (2003) afirma: “Os seres encantados fazem parte da vida, dos medos, dos episódios, da memória, das paisagens e da cultura da região. O termo básico e recorrente que define toda a percepção e elaboração que se movimenta no interior do imaginário da população pantaneira na relação com os mitos e os espaços é o termo: encantado. Não há reinos no sentido tradicional do termo, ou no sentido em que se aplique talvez a boa parte dos contos de fada: reis, rainhas, princesas, príncipes encantados. Há mundos submersos, sobrenaturais que se misturam com o mundo natural, social e cultural. Ainda que os seres e os espaços sejam encantados, o reino é o da natureza e o da cultura”.

queto/nagô), em que a variedade de fontes e análises é consolidada. Esse estreitamento é ainda maior nas produções acadêmicas do Sul do Brasil.

## 1.2 “Ô NZAZI MANHANGOLÊ, MANHANGOLÁ!”<sup>18</sup>: O NZO E SEUS SUJEITOS

O fragmento do subtítulo compõe uma *zuela*<sup>19</sup> para saudação do inquite Nzazi, para o qual o zelador do Nzo Nkise Nzazi, Tata Kelaue, fora iniciado<sup>20</sup>. É o inquite ao qual o sacerdote da casa foi preparado que denomina o terreiro de candomblé. A adoção de nomes relativos às deidades patronais que respondem pela vida espiritual de adeptos as suas casas é muito recorrente nas religiosidades de matriz africana (BARROS, 2016, p. 43).

O Nzo Nkise Nzazi apresenta-se como um terreiro de candomblé de modalidade angola e conta com 15 anos de atuação na comunidade de Araquari. No seu corpo hierárquico, encontra-se o Tata Kelaue, zelador e liderança do *nzo*. Para auxiliá-lo na administração dos afazeres espirituais e funcionais, exercem suas respectivas funções tatas cambonos<sup>21</sup>, *makotas*<sup>22</sup>, muzenzas iniciados<sup>23</sup> e muzenzas iniciantes<sup>24</sup>. No processo de colhimento de entrevistas e conversas mais informais, o *nzo* computava 15 integrantes. Destes, seis compõem o quadro de autoridades sacerdotais.

Em nosso diálogo acerca da história do *nzo*, Tata Kelaue pontua:

Eu tenho uma raiz. Nós somos *massanganga* de Kariolé e nosso axé raiz, mas nosso axé é axè Beiru. Isso lá na Bahia, que é Miguel Arcanjo. Rufino do Beiru. Os mais conhecidos. Então, eu venho dessa raiz. De *massanganga* de Kariolé, que antigamente se chamava muxicongo, mas se perdeu muitos fundamentos. Desse muxicongo saíram várias vertentes. Nós nos transformamos pelo primeiro da raiz, do axé Beiru, que é o bairro propriamente dito de Salvador. Que era do nego Beiru. Era um bairro todo. O primeiro foi nego Beiru, que era dono e iniciou Miguel Arcanjo, que iniciou Rufino, que iniciou Meirinho da Oxum, que é a minha raiz. São meus ancestrais dentro dessa raiz, de onde venho. Como eu costume dizer: Nós temos nome e

<sup>18</sup> Fragmento da cantiga devotada a Nzazi, o inquite regente do Nzo Nkise Nzazi (ADOLFO, 2010, p. 100).

<sup>19</sup> Espécie de cantiga votiva.

<sup>20</sup> Processo de renascimento com seu inquite. É a primeira obrigação confirmada com o inquite.

<sup>21</sup> *Status* de pai no candomblé, porém eles não recebem inquices nem entidades.

<sup>22</sup> São as mães no candomblé. Não recebem inquices nem entidades.

<sup>23</sup> Com feitura, obrigação.

<sup>24</sup> Sem feitura, obrigação.



sobrenome. Então nós temos o primeiro da raiz até chegar meu pai, até chegar a mim (SILVA, 2017).

Pela narrativa de Tata Kelaue, podemos observar que a história do *nzo* está intimamente ligada à trajetória de outras pessoas eminentes. É uma relação com o passado que auferir legitimidade à história de sua casa e a sua própria. Segundo Prandi (2005, p. 32), esse passado remoto, de narrativa mítica, é coletivo e fala do povo como um todo. Passado de geração a geração por meio da oralidade, é ele que dá o sentido geral da vida. Notamos aqui a relação de continuidade, de evocação dos mais velhos, considerados sujeitos notáveis, e os encargos ancestrais a eles imbuídos. Aliás, a tônica dominante em todas as narrativas alude ao passado, não marcadamente cronológico, ao que foi “deixado”, até “chegar” a Tata Kelaue. Sendo assim, seguimos nossas entrevistas reconhecendo e respeitando que as noções de história, tempo, autoridade e saber são diferentes para os grupos tributários da cosmovisão africana.

### 1.3 NA MINHA ALDEIA TEM CABOCLO GUERREIRO, TEM SEU REI DAS ERVAS NO ANDARAÍ!<sup>25</sup>: OS SABERES

A nossa Bíblia taí, a natureza. E tem que saber ler. Eu tenho que saber o que ela está mostrando pra mim. Ali tem fundamento, tem o que aconteceu desde o começo do mundo. O que fala quando vai se dar uma tempestade, quando que vai acabar a água. Não precisa alguém escrever. Se eu tirar isso aqui, então vai fazer mais calor. O vento vai derrubar minha telha, porque aquilo não está me defendendo, eu tirei. Então tudo é você saber ler. Não precisamos ter uma Bíblia. Candomblé angola precisa ter conhecimento (SILVA, 2017).

Quando falamos em tradição nos sistemas religiosos de matriz africana, referimo-nos a saberes herdados e transmitidos pela oralidade. A narrativa de Tata Kelaue a respeito de como se organizam os saberes em um candomblé angola é corolário a esse argumento. Essa tradição não se refere à herança da estrutura físico-espacial das instituições nativas africanas, mas a valores e princípios organizados mediante uma diáspora (OLIVEIRA, 2006, p. 85). Verifica-se em sua narrativa, *a priori* sobre saberes, a demarcação da diferença, aspecto característico

---

<sup>25</sup> Fragmento de *zuela* relativa aos saberes mágicos de caboclos, entidades que se apresentam em avatares de índios e boiadeiros detentores de saberes sobretudo medicinais.

do princípio da identidade, que se constrói em relação à alteridade. É diante da diferença do outro que a minha diferença aparece (OLIVEIRA, 2006, p. 85). “A nossa Bíblia taí. [...] Não precisamos ter uma Bíblia” (SILVA, 2017).

Então, quando pensamos na perspectiva de herança, devemos considerar a produção dessa cultura na história de um povo, cujo tratamento dispensado a sua crença constantemente se desvalorizou em função de seus testemunhos, passados de geração em geração, se pautarem na oralidade. Todo saber no candomblé é transmitido pela oralidade; não existem cursos, preleções ou ensinamentos que não se expressem por intermédio da palavra. Embora o senso comum acredite que a oralidade esteja relacionada à ausência de escrita, é salutar compreender que a oralidade faz parte de uma cosmovisão<sup>26</sup>. Segundo Hampaté Bâ (1980, p. 181),

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos a tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários de quem se pode dizer são a memória viva da África.

No Brasil, com a reconfiguração dos sistemas de crença dos povos africanos, a oralidade ainda mantém seu *status* dentro dos terreiros. Embora pululem no mercado literário desde dicionários de língua quimbundo e iorubá a obras que ensinem a desenvolver trabalhos de abertura de caminhos e rituais de limpeza, conhecidos por ebós<sup>27</sup>, os saberes são sempre vivenciados no conjunto e obedecem ao tempo de cada um, que geralmente é o tempo das iniciações e suas obrigações na religião.

Ainda sobre a narrativa de Tata Kelaue sobre os saberes e a demarcação da diferença, podemos perceber a trajetória que perfaz a memória em seu constante movimento de vaivém. Elementos do presente são sempre incorporados ao passado. Nesse caso, o local de origem da memória parte de um mal-estar que acontece no

---

<sup>26</sup> Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude perante a ele. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização (CREMA, 2015, p. 17).

<sup>27</sup> “O sentido de fazer ebó tem uma grande amplitude, porque ele faz parte de rituais que permitem o fortalecimento da vida espiritual, como também faz parte dos rituais que ajudam [a] afastar forças negativas, que trazem instabilidade” (BARROS, 2016, p. 95).

presente<sup>28</sup>. Isto é, ao falar da organização dos saberes no espaço do *nzo*, Tata Kelaue aciona um sinal distintivo de sua religião: “A nossa Bíblia taí, a natureza” (SILVA, 2017).

O saber no *candomblé angola*, conforme relata Tata Kelaue, também é “lido”, mediante ensinamentos que outros – os ancestrais – deixaram. Outro elemento constituinte dos saberes no *candomblé angola* é o das relações entre todos os seres vivos, num processo sistêmico e holístico da vida.

Compreendemos também por meio dessa narrativa e de todas as outras que compuseram nosso trabalho que os saberes não se resumem à instrumentalização de técnicas. É salutar reconhecer que esses saberes são edificados por componentes históricos, geográficos, medicinais, culturais, mas, sobretudo, espirituais e mágicos<sup>29</sup>. Para Tata Kelaue (2017),

Muitos vêm só pra tomar um banho. Só pra pegar uma energia. Vou pra tal lugar, queria pegar uma energia. Tem coisas que você ensina. Coisas simples você ensina. Outros elementos, não. Tem coisas que você tem que manipular com sua energia. Que precisa pra uma outra coisa, pro reequilíbrio dele mesmo. Tem banhos que eu tenho que macerar, eu preciso falar, eu tenho que pegar essa coisa do inquite e colocar minha energia. Eu tenho que escolher as ervas para que vai servir pra essa pessoa. Tem folhas que eu não posso colocar pra todo mundo. Tem folhas que são específicas pra um. E tem folhas que podem se misturar pra todo mundo tomar banho. Porque, se eu der uma folha pra uma pessoa, eu posso desequilibrar. Porque a pessoa já está desequilibrada, e eu dou qualquer folha pra essa pessoa, inclusive tóxica, eu desequilibro ela mais ainda, a energia dela. Mas mesmo a tóxica pode ser usada. Isso é nós manipulando. Isso eu não tenho como ensinar pra essa pessoa que vem. Só pra pessoa que se inicia, pra ela saber cuidar do outro lá fora.

Trabalhar com saberes tradicionais numa perspectiva religiosa e cosmogônica implica o entendimento de que muitos relatos são indicativos sobre suas práticas. Nada é descritivo como em um relatório de dados. Cunha (2007), problematizando o

<sup>28</sup> O episódio mais recente de reificação das religiões de matriz africana deu-se em resposta a uma ação do Ministério Público Federal que solicitava a retirada de vídeos no canal YouTube por entender que seus conteúdos feriam as práticas religiosas de matriz africana. À época (março de 2014), o juiz Eugênio Rosa de Araújo, da 17.<sup>a</sup> Vara Federal do Rio de Janeiro, afirmou em sentença que “ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado”. Mais informações disponíveis em: <<https://allisoncosta.jusbrasil.com.br/artigos/188967916/violacao-a-liberdade-de-crenca-religiosa>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

<sup>29</sup> Para Hampaté Bâ (1980, p. 186), a palavra *magia* é tomada no mau sentido, enquanto na África designa unicamente o controle das forças.

conhecimento tradicional, refere-se a vários regimes de saberes, com seus processos particulares e protocolos. Por sua vez, os membros do Nzo Nkise Nzazi reconhecem o que é qualificado como conhecimento em nossa sociedade e criam para si uma teia protetora e autodefensiva (ALBERTI, 2013) em seus testemunhos, de modo a não falar de fundamentos mágicos que circundam os saberes. Fala-se em manipulação de energias, mas não de seus métodos.

No caso do Nzo Nkise Nzazi, há toda uma acuidade dos seus adeptos em não compartilhar conhecimentos muito específicos, a fim de resguardar tanto seu conhecimento quanto a lógica da manipulação de forças. Na fala de Tata Kelaue, percebemos que seus conhecimentos sobre folhas e ervas repousam numa relação que é orgânica a sua condição religiosa e mágica no candomblé. Por isso, sua explicação incide na separação do que pode ser ensinado a terceiros e o que precisa ser manipulado: “Há coisas que se ensina; outras, sua energia particular, conectada a seu inquite” (SILVA, 2017). Estão conjugados nesses saberes os conhecimentos prático, empírico, mas também o espiritual. Para Rocha (2009), essa percepção dos mitos enquanto experiência no tempo vivido aproxima todas as esferas para além das relações entre seres humanos, animais e vegetais, circunscrevendo-se assim os espíritos e o sobrenatural de forma coerente e integrada.

De acordo com Eliade (1992), todo o cosmos pode ser a manifestação do sagrado para povos pré-modernos. *Pari passu*, o homem moderno percebe a dessacralização do ambiente. Ou seja, o mundo torna-se homogeneizado, com uma finalidade utilitarista. Mediante a exposição de Rocha (2009), podemos perceber que para os sujeitos que professam religiões de matriz africana toda a natureza pode ser sacralizada e, por isso, manipulada pela ação de seu inquite, conforme a narrativa de Tata Kelaue. Tudo pode ser uma manifestação do sagrado, pois ela saiu das mãos das deidades.

Por essa ótica, fica patente a definição do sagrado para esses grupos sociais, os quais mantêm na natureza sua religião com a criação por meio do contato com elementos que servem de conexão entre o mundo visível e o mundo invisível. O próprio corpo humano torna-se ponte entre os mundos, portanto um elemento sagrado, quando o preparo de banhos, ervas e beberagem necessita da mão de Tata Kelaue, este consagrado a um inquite, revelando saberes que se arvoram em diferentes vieses, formando um todo.

Numa perspectiva histórica, esses saberes medicinais relacionam-se com a rota do comércio escravo. Segundo Albuquerque (2002), certa variedade de plantas utilizadas hoje nos rituais afro-brasileiros tem suas raízes intimamente ligadas aos costumes tradicionais dos africanos e gradualmente foram assimiladas pelos brasileiros. Para Verger (1995), no candomblé a coisa mais importante é a questão das folhas, das plantas usadas no momento em que se faz a iniciação. A natureza está sempre presente na cerimônia. Antes de se fazer a cerimônia, toma-se banho de certas plantas para ter esse axé, essa força que está dentro das plantas. Embora se tenha o registro da farmacopeia africana, poucos são os trabalhos, em língua portuguesa, que trazem a lume a ligação entre propriedades terapêuticas e a manipulação mágico-espiritual que as envolve.

Inserida no âmbito dos saberes tradicionais, está a confecção das oferendas votivas, que também se apropriam de ervas, plantas, sementes e raízes. Sobre a relação que o candomblé angola mantém com outros espaços além de seus muros, mais especificamente no que tange aos espaços destinados às oferendas, Tata Kelaue fez o seguinte relato:

A gente tem que se inserir no todo. A encruzilhada tá pra mim como o mar está. Como a mata tá, como meu espaço tá, onde eu estou pisando está. Esse elemental, esse inquice, ele está nas matas, está na encruzilhada, está comigo, está aqui dentro, está aqui no meio da nossa conversa. Eu preciso desses espaços. O espaço é como um todo. Nós vivemos de um todo. [...] Eu não posso levar um material que não se dissolva. E esse elemental vai nos cobrar. [...] A terra vai comer, essa comida vai adubar a terra. Pássaros vão comer, bichos rasteiros vão comer, o que vive na natureza vai comer e se apossar daquele alimento. Tudo é uma troca na verdade. Eu estou dando pra um elemental, estou indo buscar aquela força, mas estou dando pra um todo, pra que árvore frutífera dê vida, dê alimentos aos pássaros. Tudo é uma troca. Eu coloco o líquido ou no potinho de barro, ou no cuité, mas nunca em coisa que não se dissolva. Tem folhas na mata que você manipula. Até faço um copo natural, faço um buraco, coloco as folhas e despejo o líquido, pra se misturar as energias. É esses saberes que vêm lá de trás, quem tá fazendo errado aqui na frente ou não aprendeu ou tá se desvirtuando, porque o capital, né? Porque tem que comprar. Toda vez que eu vou na cachoeira, eu tenho que deixar o ciclo da água correr, não posso impedir. Quando chego na mata, eu peço licença antes pra entrar, seja Cabila, Mutakalambo, Catendê, sejam os caboclos. Muitas vezes é uma folha só, não precisa arrancar o pé. Porque tudo tem dono (SILVA, 2017).

Um dos conflitos expressivos no campo das regulações dos espaços, sobretudo refratários às práticas ritualísticas dos adeptos de religiões de matriz africana em geral, diz respeito ao uso e aos problemas causados ao meio ambiente. Diferentemente de alguns sistemas religiosos, normalmente as religiões de matriz africana possuem uma relação atávica com o meio ambiente; o culto extrapola seus próprios muros ou espaços edificadas. Lembramos que, no caso do candomblé angola, tributário da cosmovisão banta, o sujeito, os elementos e os espaços configuram um todo coerente e integrado (ROCHA, 2009).

Gerson Machado (2014), ao propor uma reflexão a despeito das trajetórias e estratégias das religiões de matriz africana e sua relação com a cidade de Joinville, Santa Catarina, também levanta essa problemática da sacralização de espaços “extramuros” como a ampliação de local do culto, não restrito à sede litúrgica. Assim, o autor trabalha com o conceito de “territórios descontínuos”<sup>30</sup> de Rêgo (2006), para a compreensão dos diversos rituais que excedem o represamento das práticas ao espaço que sedia os ritos em Joinville.

Na narrativa de Tata Kelaue se observa a necessidade visceral de uso e manipulação de vários espaços: encruzilhadas, mar, mata, o próprio *nzo*, sem a hierarquização deles. Em sua fala, esses espaços e elementos constituem um todo. Para Hampaté Bâ (1980), esse todo faz alusão à vasta unidade cósmica, em que tudo se liga, tudo é solidário, tendo em vista que esses grupos tributários da cosmovisão africana postulam uma visão religiosa do mundo sobre todas as coisas. Não por acaso, mas de forma preconceituosa, Luciano Gallet<sup>31</sup> (1934), folclorista, referiu-se ao fetichismo dos negros bantos, que deram origem ao candomblé angola, como “meros adoradores de pedras lascadas”.

Ao analisar o conteúdo da narrativa de Tata Kelaue, reportamo-nos ao exemplo dado por Meneses (2012) sobre a anciã que, imersa em oração no interior de uma catedral, é admoestada por um guia turístico dizendo que ela está perturbando a visita dos turistas. Notamos que certos sujeitos, muito embora forjem sua identidade por intermédio do hábito, não são reconhecidos. Para o autor, o

---

<sup>30</sup> São considerados territórios descontínuos do candomblé os ambientes rituais complementares, aqueles pertencentes à área interna dos terreiros, podendo ser mata, rio, lago ou até mesmo o mar. Ao serem vistos como evocativos do espaço físico, são entendidos como espaços úteis e reservados aos rituais (RÊGO, 2006, p. 72).

<sup>31</sup> Falando sobre os cambindas e bantos, Gallet (1934, p. 58) escreve: “Considerados pelos outros, inferiores, imitadores e ignorantes. Desconhecem até o próprio idioma, complicado e difícil, e o misturam com termos portugueses. Adoram as pedras, os paralelepípedos e as lascas de pedra”.

uso que a velhinha faz do bem cultural é qualificadamente existencial, por oposição ao “uso cultural” dos turistas. Segundo o autor, ela poderia ser reconhecida como o protótipo do habitante: no sentido de “habitar”, possuir, manter relações com alguma coisa, apropriar-se, diferentemente dos visitantes, que não possuem ligação orgânica com os lugares.

A fala de Tata Kelaue também ressalta não apenas o uso do lugar, mas a ligação entre o espaço físico e o religioso, em que se trocam energias. Ou seja, não se trata apenas de um lugar qualquer para depositar oferendas. Há todo um cuidado com o ambiente que revela saberes no trato com os alimentos votivos, com os animais que o consomem, com as árvores. Observa-se ainda que é dos próprios espaços donde se extraem os recursos para a confecção dos artefatos que esses atores conduzem a oferenda. Os copos confeccionados de coco (cuité) ou folhas para recebimento de oferendas de consistência líquida dão indícios dessa relação orgânica com o meio ambiente.

Outro depoimento selecionado para este trabalho foi o do Cambono<sup>32</sup> Rafael Hasselmann, suspenso por Matamba<sup>33</sup>. Sobre o procedimento e encaminhamento das oferendas em espaços para além da sede do culto, Rafael relata:

Não se leva pra natureza nada artificial, pois é algo morto, não existe troca de energia. E vou dar um exemplo que eu gosto muito, porque é da cabocla Jupira, e eu gosto muito dos caboclos. A força desse ancestral brasileiro me dá segurança que eu participo desse lugar. [...] Então se deu início ao preparo dos alimentos que iriam compor a oferenda para [a] cabocla. Foi assado o peixe na folha de bananeira, foram lavadas as frutas, acompanhamos o Tata Kelaue, a muzenza, que é o cavalo da cabocla Jupira, eu e o Tata pocó Geraldo. Fomos à mata, pedimos licença, permissão pra entrar, e fomos ao pé de uma árvore grande, na qual preparamos a mesa para arriar a oferenda. Esse chão antes de arriar é feito a mesa, que são folhas de bananeira. As frutas e o peixe foram postas em cima da mesa. [...] Nessa energia quem veio receber foi a própria cabocla Jupira. [...] É uma força que você sente a energia, você se sente bem, porque está toda a força da natureza ali. Tudo aquilo, o verde, o balançar das folhas, aquela mesa bonita, nossa energia também, a presença da Jupira. E sabemos que ela não está sozinha, porque todos os caboclos estão ali. Essas coisas ainda me arrepiam (HASSELMANN, 2017).

---

<sup>32</sup> Braço direito do tata de inquite, ou Tata Kelaue.

<sup>33</sup> Divindade correspondente aos ventos e às tempestades.

Embora haja uma abertura nas relações sociais para que certas memórias e esclarecimentos venham à tona, é incontestável a necessidade dos sujeitos desse trabalho de declarar já no início do nosso diálogo vivências ou singularidades que demarquem diferenças. Na fala do Cambono Rafael reside a preocupação em afirmar aquilo que se sabe ser o discurso hegemônico: o mal-uso dos espaços pelos religiosos de matriz africana conforme representado nas grandes mídias, por exemplo. Aqui também temos um indicativo de como os saberes se exercem perante a eminência de uma entidade do *nzo*, a cabocla Jupira. A manifestação desse encantado ocorre mediante a conexão entre oferendas, sujeitos e espaços.

Nessa narrativa, em termos práticos se tem uma pequena amostra de como os trabalhos e as oferendas são importantes para evocar as entidades que integram um sistema de crenças que faz sentido a uma comunidade.

A narrativa também traz a lume a importância dos caboclos que participam do panteão do candomblé angola. Por determinado tempo, o culto ao caboclo foi considerado por intelectuais como objeto de desprezo por representar a mistura entre negros bantos e indígenas, diferentemente dos candomblés de origem jeje-nagô, que conservavam uma pretensa pureza da África. “O culto a caboclo nos candomblés é uma temática que, até hoje, se reveste de mistério e até mesmo certo silenciamento por parte de seus integrantes” (CARNEIRO, 1991, p. 62). Na primeira metade do século XX, foi considerado por Carneiro (1991, p. 62) como “um processo sincrético afro-ameríndio”, ou, no caso da interpretação de Querino (1938, p. 1.170), “uma variante do candomblé jeje-nagô que incorporou elementos indígenas”. Esses pensamentos contribuíram para estabelecer uma dicotomia entre os candomblés de tradição africana – a saber, os “impermeáveis” candomblés jeje-nagôs – e os candomblés de origem bantu – Angola e Congo –, “mais propensos às ‘influências externas’ do que os primeiros” (MENDES, 2014, p. 122).

A oferenda para o caboclo relatada pelo Cambono Rafael demonstra-se excepcionalmente relevante para o cotidiano dessas comunidades que reconhecem na experiência citada a construção de sua própria identidade. Assim, o conceito de identidade para análise das narrativas tem como fundamentação teórica a reflexão de Gomes (2005). Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. A autora relaciona os fatores que incidem em sua construção que dizem respeito a referências civilizatórias, práticas festivas e comportamentais, rituais e alimentação. Para o



Cambono Rafael, ritual, oferenda e troca de energias com os caboclos revelam um pouco da sua identidade no grupo.

No candomblé angola, várias dimensões são envolvidas na construção de sua identidade, incluindo a natureza. Até porque o sentido de natureza, nessa concepção, não aparta o homem, nem mesmo “os que se foram” e que se tornaram encantados da natureza, como o caso dos caboclos. Sobre essa concepção holística de natureza, Pelizzoli (2013) chama a atenção para um antigo conceito de Anima Mundi para explicar que a natureza, para certos povos, não se reduz a estados de alma; a natureza seria nosso corpo também, cuja energia não é nossa, e sim resultante de processos familiares/antepassados e de gerações futuras.

Reiteramos que os saberes no candomblé angola se constituem por conhecimentos botânicos, alimentares, medicinais, históricos, culturais e espirituais. A fala mencionada exemplifica como são conjugados todos os saberes, que não são tomados de forma isolada. Para o candomblé angola, o olhar para o mundo pressupõe um todo interligado que funciona em conjunto.

A cosmologia dessas religiões é a principal fonte de inspiração para a preservação de rios, riachos, montanhas, entre outros espaços verdes, uma vez que considera esses espaços como de evocação da força ancestral. No caso do candomblé angola, do qual se trata esta pesquisa, cada inquite é particular detentor de um campo natural, como já dito, sendo este imaculável.

Delphim (2010), ao propor um novo olhar sobre as paisagens, destaca o conteúdo da Carta do Espírito dos Lugares, do Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (Icomos), que diz respeito ao reconhecimento “da importância das dimensões intangíveis do patrimônio e o valor espiritual dos lugares” (DELPHIM, 2010, p. 32). Segundo ele, paisagens não são somente lugares, e sim fontes de inspiração para “diferentes estados de espíritos” em que a preservação das paisagens ocorre em função de práticas sociais e espirituais, assegurando assim a conservação de aspectos físicos, naturais e visuais. Segundo o autor, “as pessoas mais simples acreditam que certos lugares são habitados por criaturas fantásticas” (DELPHIM, 2010, p. 31). Em vista disso, por exemplo, a carta da Icomos possui em sua declaração um “conjunto de medidas tomadas por órgãos patrimoniais” (DELPHIM, 2010, p. 31) que consideram para a preservação de lugares os valores considerados intangíveis, como “memória, crença, conhecimento tradicional, formas

de ligação ao lugar e as comunidades locais guardiãs desses valores em consenso com a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972” (DELPHIM, 2010, p. 31).

Dessa forma, como na percepção de Delphim (2010) acerca de paisagens dotadas de valores espirituais, não podemos deixar de dizer que na concepção banta os lugares são de domínio dos inquices, que canalizam suas forças em matas, rios, cachoeiras, estradas, ervas.

#### 1.4 É FOLHA DE UNGIRA<sup>34</sup>!

O relato a seguir alude às formas de transmissão de saberes no candomblé angola. Tata Kelaue esclarece-nos que alguns ensinamentos são repassados em sua raiz, *massanganga* de Kariolé:

Vem passando a maneira de *zuelar* pro inquice. Isso vem de geração pra geração. Os *angoricis*, que são as rezas, isso foi aprendido lá de Miguel Arcanjo até passar pra mim. E muitas coisas desde o processo iniciático é passado pelo meu inquice, meu caboclo. E claro que pode ser diferente, mas o objetivo é igual. [...] Quer ver uma folha que é manipulada sobre a terra e hoje a homeopatia está usando e tem uma briga aí? A *cannabis*. *Cannabis* é uma folha de Ungira. Ungira já passava o poder curativo pros nossos ancestrais. [...] É folha de Ungira! Vem de África, vem do índio (SILVA, 2017).

Destarte, tomamos nota que o conhecimento nem sempre ocorre pela via da linhagem<sup>35</sup>; há saberes cujo veículo está relacionado à ligação com o divino. Consoante ao que vimos percebendo neste trabalho por meio das narrativas orais, os saberes em um candomblé não são um apanhado de processos de ensino-aprendizagem baseados na racionalidade técnica. Cunha (2007), ao refletir sobre as diferenças entre conhecimento científico e conhecimento tradicional, versa acerca do utilitarismo que o conhecimento científico imputa ao conhecimento tradicional. Segundo a autora, a ciência moderna hegemônica usa conceitos, e a ciência tradicional, percepções. É a lógica do conceito em contraste com a lógica das qualidades sensíveis (CUNHA, 2007). A autora enfatiza que os protocolos dos sistemas de conhecimento tradicional têm suas próprias regras de atribuição de

<sup>34</sup> Nos candomblés de nação angola, segundo Tata Kelaue, folha de Ungira é o nome atribuído a *cannabis sativa*. Ungira, segundo ele, é um encantado da natureza, senhor do caminho, das encruzilhadas e do movimento.

<sup>35</sup> Com as reconfigurações diaspóricas, a linhagem nos candomblés compõe-se pela família espiritual, e não mais pelo familiar patrilinear ou matrilinear.

conhecimentos, que podem ou não ser coletivos, esotéricos ou exotéricos. Independentemente dos axiomas científicos e das validades do conhecimento, é importante reconhecer que tais saberes implicam as memórias e a formação da identidade de um grupo social.

Quanto ao uso de ervas consideradas tóxicas ou não, Tata Kelaue explica que há um processo de manipulação em que se evocam as forças ancestrais, representadas em sua fala por Katendê<sup>36</sup> e Nsumbu<sup>37</sup>, por serem os inquices responsáveis pela transformação dessa energia. Ele frisa ainda que o uso da *cannabis* não se dá pela recreação, mas pelo seu valor terapêutico.

E muito foi meu próprio caboclo, meu próprio Ungira, que explicou o que fazer, para que se comunique com o divino, não para uso recreativo. Na forma *in natura* de se fazer um chá, uma beberagem, um banho. [...] Essa folha é-nos passado pelos nossos avós, mas também pelos nossos encantados. A gente sabe a porção que tem que dar, porque foi testado lá atrás. Nós sabemos usar e temos a energia dos inquices e dos encantados. Você tem que manipular ela. Vem de África, vem do indígena. [...] Essa força é Katendê! Esse elemental chamado Katendê é pra ele que nós pedimos, auxiliado por Nsumbu, pra fazer a cura. A gente sabe porque está dando, não interfere nos remédios alopáticos (SILVA, 2017).

Por algum tempo o uso de substâncias tóxicas nos terreiros de candomblé foi reduzido à indolência. Conforme Dória (1986, p. 5), em Alagoas, por exemplo, a maconha era utilizada “nos sambas e batuques, que são danças aprendidas dos pretos africanos”. Heitor Péres (1958, p. 68), ao localizar os sujeitos que fazem uso da maconha, indica-nos finalidades ritualísticas, cosmogônicas e religiosas também. Para o autor, os estados nordestinos contavam com uma “maior influência africana” e predominavam “magia e misticismo” nos rituais. O “ambiente do vício” era composto do “coro dos companheiros”, que entoavam os “cânticos negros” com “*religiosidade*” (PÉRES, 1958, p. 68, grifo nosso). Em investigações históricas, buscando-se a origem da maconha no Brasil, “aporta-se” em Angola, que, segundo Mott (1986, p. 124), era “terra de muita maconha”. Ainda de acordo com o autor, o hábito de consumir maconha dava-se pelo pó torrado, marcando presença em casas de culto afro-brasileiras. A planta no estado de pó provavelmente também ficou conhecida como fumo de Angola posteriormente.

---

<sup>36</sup> Inquice dono das folhas (LOPES, 2005, p. 243).

<sup>37</sup> Inquice dono da cura e da doença (LOPES, 2005, p. 243).

Mais tarde, Verger (1995) elencou a *Cannabis sativa* L. como uma erva partícipe dos cultos religiosos. Na língua iorubá respondia pelo nome de *igbó*, e seu nome vulgar lista como maconha ou cânhamo-verdadeiro. Esse estudo apresenta uma série de 400 receitas separadas por “objetivos” da maconha em cultos afro-brasileiros: uso medicinal – analgésico, anestésico, cicatrizante, entre outros –, alusivo à contração da gravidez e ao nascimento e relacionado às divindades, além de orós<sup>38</sup>, para uso benéfico, maléfico ou de proteção contra mazelas. Para Verger (1995, p. 419), “alguns estimulantes produzem uma energia poderosa, que por ser exagerada altera o equilíbrio das pessoas e pode levar à loucura. Babalaôs e curandeiros têm receitas para provocá-la e curá-la”.

É salutar reconhecer na fala de Tata Kelaue a importância da história oral como forma de ouvir as histórias e memórias de grupos sociais excluídos ou destituídos de seu conjunto de valores, até mesmo como ferramenta valiosa na direção da negociação de identidades que lhes foram impostas. Se, por um longo período da história dos africanos trazidos ao Brasil, a discussão em torno de seus “aparentes” costumes se pautou pela indolência e vício, no tempo hodierno podemos fazer uso de testemunhos diretos e entender os significados que são atribuídos a práticas consideradas marginais. Para além dos significados, compreendemos que essas narrativas podem se inserir entre os bens patrimoniais a serem preservados pela comunidade e contar com a salvaguarda do Estado brasileiro.

## 1.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Exploramos aqui algumas dimensões que permeiam os saberes que se exercem em um terreiro de candomblé angola. Buscamos compreender certas particularidades desses saberes que compõem o conjunto de bens patrimoniais do candomblé angola por meio das narrativas de seus agentes.

O candomblé angola, bem como a umbanda, o candomblé de caboclo, entre outras manifestações religiosas, por se distanciar do padrão exemplar “nagô”, foi considerado desinteressante como campo de estudo. No caso específico do candomblé angola, além de a mística banta ter sido taxada como “pobríssima”, seu corpo ritual foi percebido, nesses trabalhos, como “mais ou menos copiados da prática nagô” (RODRIGUES, 1988, p. 216).

---

<sup>38</sup> Trabalhos espirituais.

Por intermédio de uma visão de tradição que não comporta nem mesmo a adaptação que os grupos étnicos tidos como “puros” também sofreram, verificamos o desinteresse por esses grupos e, conseqüentemente, a falta de entendimento acerca da dinâmica de seus patrimônios. Não podemos negar na construção desse imaginário o protagonismo dos intelectuais afeitos aos africanismos, que cristalizaram processos culturais mediados pela ideia de pureza. Essa ideia, por sua vez, está arraigada na ideia de poder, visto que nesse sistema religioso classificar os terreiros em puro e misturado é também uma forma de demarcar o espaço de cada um, imputando, desse modo, legitimidade e hegemonia conforme uma classificação hierárquica.

Ao trazer a lume determinadas narrativas de seus protagonistas, encontramos elementos comuns a outras nações de candomblé. Concomitantemente, tivemos a compreensão de algumas de suas particularidades, como a deferência à presença de caboclos, seja na narrativa de Tata Kelaue, seja na narrativa de Tata Cambono Rafael; ambas deixaram clara a importância que essa entidade possui na construção do seu processo de pertença ao grupo.

Pelo que entendemos das narrativas, especialmente a do Tata Kelaue, seus saberes não são restritos ao seu grupo afetivo. Muito embora exista um corpo doutrinário cujo saber tem uma autoridade e respeito os processos iniciáticos no interior da comunidade, muitos de seus saberes são compartilhados com membros de outras comunidades que venham solicitar-lhe auxílio. O saber a despeito das plantas e ervas medicinais, bem como seu manuseio, conforme seu relato, é socializado em muitos casos com sujeitos não pertencentes à religião.

O nosso trabalho teve como objetivo trazer para o campo patrimonial as especificidades dos saberes de um candomblé de modalidade angola, que no seu conjunto formam o patrimônio de seus filiados. Esperamos contribuir com outros estudos numa ruptura com a lógica denunciada por Giroto (1999), na qual historiadores e antropólogos insistem em concentrar suas atividades intelectuais exclusivamente quanto aos candomblés de tradição jeje-nagô<sup>39</sup>. A manipulação da natureza, também recorrente nos relatos, faz referência a aspectos mito-mágicos desse tipo de saber. Não pretendemos nesta investigação trabalhar as validações

---

<sup>39</sup> Declara o autor: “Uma correção se faz necessária: os intelectuais continuam, com poucas exceções, a produzir o desvio antropológico de privilegiar somente a contribuição jeje-nagô, influenciando sacerdotes e adeptos” (GIROTO, 1999, p. 313).

dos conhecimentos científicos, mas sim redimensioná-los nos debates sobre os patrimônios salvaguardados pelo Estado, ou somente pelas comunidades dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Entendemos a vulnerabilidade em que se encontram alguns desses patrimônios, que são ricos em história, memória e saberes, mas ao mesmo tempo resistem em meio a perseguições, intolerâncias, ameaças de toda ordem, seja pelos indivíduos que compõem a sociedade, seja por intermédio de canais do Estado. A cosmologia dessas religiões tem como principal fonte de inspiração os espaços verdes, considerando-os espaços de evocação da força ancestral. Cada inquite é particular detentor de um campo natural, sendo este imaculável.

Para os adeptos dessas religiões, tudo é sagrado; não somente o templo físico, de concreto ou madeira, mas tudo o que diz respeito à natureza. A mata, especialmente, é catalizadora de moio, a força vital, que movimenta as pessoas. É da mata que se retiram folhas, raízes e sementes, para a elaboração de infusos, chás, garrafadas, abrindo cura para doenças espirituais e da carne.

Desse modo, acreditamos que os saberes tradicionais do candomblé angola trazem elementos importantes para as discussões sobre a preservação de um patrimônio ambiental não oficial fortemente sombreado, e seus atores constroem uma rede de solidariedade e préstimos à sociedade envolvente, seja na socialização de saberes, seja no entendimento da preservação do meio ambiente.

## 1.6 REFERÊNCIAS

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dias Nguzu**: estudos sobre o candomblé congo-angola. Londrina: Eduel, 2010.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Introdução. *In*: \_\_\_\_\_. **Atualidades em etnobiologia e etnoecologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002.

BARROS, Flávio Bezerra. **Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará**. Projeto de Pesquisa. PROPESP/Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

BARROS, Marcelo. **O candomblé bem explicado**: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Seção 1, 2, 7 ago. 2000.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística**. São Paulo: Summus, 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e Dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

DANTAS, Beatriz Goiás. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, v. 8, jul. 1998.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. O espírito da paisagem. **Revista Brasileira de Horticultura Ornamental**, v. 16, n. 1, p. 31-33, 2010.

DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. *In*: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba sarabamba**. São Paulo: Ground, 1986.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GALLET, Luciano. **Estudos de Folclore**. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs, 1934.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico – religioso negro-africano e afro brasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado)–Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. *In*: BRASIL. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal n.º 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada e Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I**. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.

HASSELMANN, Rafael L. **Rafael L. Hasselmann**: depoimento [27 jan. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul, 27 jan. 2017.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, jan.-jul. 2011.

LEITE, Mário Cezar Silva. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e dos espíritos negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

MACHADO, Gerson. **Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades afro-religiosas em Joinville/SC (1980-2000)**. Itajaí: Casa Aberta, 2014.

MENDES, Andrea. Candomblé angola e o culto ao caboclo. De como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul.-dez. 2014.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In*: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: SISTEMA NACIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL: DESAFIOS, ESTRATÉGIAS E EXPERIÊNCIAS PARA UMA NOVA GESTÃO, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Brasília: Iphan, 2012. 404 p. p. 25-39.

MOTT, Luiz. **A maconha na história do Brasil**. *In*: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba Sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha**. São Paulo: Ground, 1986.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

PÉRES, Heitor. "Diambismo". *In*: BRASIL. Ministério da Saúde. Serviço Nacional de Educação Sanitária. **Maconha: coletânea de trabalhos brasileiros**. 2. ed. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do IBGE, 1958. p. 67-73.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, São Paulo, n. 3, 1989.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Schwarcz, 2005.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.



RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961. (Obras Completas, v. 1).

\_\_\_\_\_. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951. (Coleção Brasileira).

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2006.

ROCHA, Gilmar. **A consciência ecocossmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora da UnB, 1988.

SILVA, Arildo José. **Arildo José Silva**: depoimento [18 abr. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari, 18 abr. 2017.

SILVA, Vagner. **Candomblé e umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SWETT, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TALL, EK. O papel do caboclo no candomblé baiano. *In*: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 79-93.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## 2 NGUDIÁ N'ZAMBI: SABERES TRADICIONAIS E O CORTE DE ANIMAIS NO CANDOMBLÉ ANGOLA<sup>1</sup>

### Resumo:

É objeto deste artigo a realização de um estudo sobre os cortes de animais como parte do circuito de oferendas do terreiro de candomblé angola Nzo Nkise Nzazi, circunscrito no município de Araquari (SC). Mediante as narrativas orais de sujeitos que compõem o corpo hierárquico do aludido terreiro, busca-se trazer à tona os saberes tradicionais que envolvem a prática de corte dos animais, a qual atua como mecanismo de comunicação entre os membros do referido terreiro e suas divindades. Consideram-se os cortes de animais indissociáveis desse sistema de crença, com base em uma visão integradora entre sujeitos, divindades, objetos e natureza, reconhecendo no ritual um modo particular de conceber o mundo espiritual e as necessidades biológicas e culturais de seus agentes.

**Palavras-chave:** candomblé angola; saberes tradicionais; corte de animais; alimentação; natureza.

### Abstract:

It is object of this article to conduct a study on the animals cutting as part of the circuit of offerings of the candomblé angola terreiro Nzo Nkise Nzazi, circumscribed in the municipality of Araquari, Santa Catarina, Brazil. Through the oral narratives of subjects that make up the hierarchical body of the aforementioned terreiro, it is sought to bring to the fore the traditional knowledge that involves the practice of cutting animals, which act as a communication mechanism between the members of the said terreiro and its deities. The animals cutting is considered inseparable from this belief system, from an integrative view among subjects, deities, objects and nature, recognizing in the ritual a particular way of conceiving the spiritual world and the biological and cultural needs of its agents.

**Keywords:** candomblé angola; traditional knowledge; animals cutting; food; nature.

## 2.1 INTRODUÇÃO

Parte importante da cotidianidade de um terreiro de candomblé<sup>2</sup> envolve a confecção de oferendas,<sup>3</sup> que requer práticas coletivas e são por vezes encaminhadas em locais públicos, como praias, encruzilhadas e matas. Tais

---

<sup>1</sup> O artigo segue as normas da revista *Afro-Ásia*, para a qual foi submetido à publicação em 06 de janeiro de 2018.

<sup>2</sup> Os candomblés surgiram nos antigos terreiros baianos, fundados por sacerdotes africanos – angolas, congos, jêjes, nagôs – iniciados em suas religiões tradicionais, que ensinaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário para as comunidades que se formavam em torno da religiosidade que preservava “certos traços da cultura, particularidades de dança, música, canto, organização de festas, que os identificavam com a região de origem” (Ivete Miranda Previtalli, “Reflexões sobre hibridismo, sincretismo e tradução no candomblé angola paulista”, *Ponto & Vírgula*, (2013), pp. 21-40).

<sup>3</sup> As comidas são elaboradas, requintadas na forma, no ordenamento do preparo ou na simplicidade aparente de um despojamento prescrito pelo mito, uma vez que atrás de cada oferenda alimentar está o mito que a prescreve pelas práticas divinatórias (Vivaldo da Costa Lima, *A anatomia do acarajé e outros ensaios*, Salvador: Corrupio, 2010, p. 149).

oferendas, que se encontram mediadas por saberes tradicionais e cujo preparo se adquire por meio das cosmologias<sup>4</sup> singulares de cada nação<sup>5</sup> de candomblé, possuem como aspecto importante na configuração identitária de sua comunidade o hábito da alimentação. Mediante essa percepção, a expressão *Ngudiá N'Zambi*,<sup>6</sup> que intitula o artigo, torna-se o centro da teia que reúne a cultura e a natureza considerando o caráter cosmogônico do alimento nas oferendas votivas que mobilizam o culto no candomblé angola. Para Lody,<sup>7</sup>

É preciso alimentar a natureza, os deuses, os antepassados, que representam patronalmente os elementos ou são expressos nas atividades de transformação do mundo. São guerreiros, caçadores, ferreiros, reis, entre outros, que desejam a garantia da harmonia entre hoje/vida e história/antepassado na temporalidade vigente dos terreiros. Há uma espécie de boca geral, de grande boca do mundo, simbolizada. Tudo e todos comem.

A variedade de oferendas votivas forja um aspecto sacralizante na dinâmica relacional das comunidades de candomblé. São elas que fortalecem e integram, via mediação do terreiro, laços de congraçamento identitário entre adeptos e seu panteão mitológico. O repertório religioso das comunidades de candomblé, especialmente daquelas tributárias da cosmovisão banto,<sup>8</sup> problematizadas neste trabalho, incide na comunhão entre homem e meio ambiente. Nessa tônica do todo integrado e da sacralização se encontram objetos, temperos, plantas e animais.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> “Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção de mundo, expressa também uma atitude frente ao mesmo. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma do mundo possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização” (Roberto Crema, *Introdução à visão holística*, São Paulo: Summus, 2015, p. 17).

<sup>5</sup> No Brasil, foram concebidas aquilo que conhecemos como nações de santo, isto é, o candomblé de angola, o candomblé de Ketu, o Ewefon ou jeje, o Ijexá e algumas praticamente extintas, como o xambá e o malê (Mario Cesar Barcellos, *Jamberussu: as cantigas de Angola*, Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p. 17).

<sup>6</sup> Segundo Tata Kelaue, “*Ngudiá N'Zambi* implica numa benção a Deus maior, Zambiapongô, por todo alimento consagrado às divindades e aos homens. É a partilha de um alimento em comum, a celebração da vida” (Arildo José Silva, *Arildo José Silva: depoimento [18 abr. 2017]*, Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann, Araquari, 18 abr. 2017).

<sup>7</sup> Raul Lody, *Santo também come*, Rio de Janeiro: Pallas, 2012, p. 30.

<sup>8</sup> Os bantos constituíram o grupo africano trazido em maior quantidade ao país, visto que seu tráfico teve início em fins do século XVI, minorando na década de 90 do século XVII, tendo seu cessamento no século XIX (James H. Swett, *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa: Edições 70, 2007, p. 35). Desse modo, o referendado grupo foi o que mais significativa influência exerceu na cultura brasileira (Vagner Gonçalves da Silva, *Candomblé e umbanda*, São Paulo: Selo Negro, 2005, p. 28).

<sup>9</sup> Lody, *Santo também come*, p. 14.

Neste texto, trataremos dos saberes tradicionais que implicam o corte de animais no terreiro de candomblé de nação angola<sup>10</sup> Nzo Nkise Nzazi,<sup>11</sup> situado no município de Araquari, Santa Catarina. Para efeito deste trabalho, saberes tradicionais são entendidos como um conjunto de saberes e saber-fazer, a respeito dos mundos natural e sobrenatural, transmitidos oralmente de geração a geração. Além disso, eles representam um processo de experimentação permanente na vida dos seres humanos, fundamentados por ensaios e erros. Como afirmam Silva e Melo Neto,<sup>12</sup> esses saberes, acumulados na vida cotidiana, vieram a estabelecer-se como sabedoria – um acervo de conhecimentos originários daquelas pessoas mais observadoras das relações com a natureza.

Por meio de depoimentos recolhidos pela história oral, podemos entender que mecanismos socializadores envolvem essa prática, a sua importância para a comunidade de terreiro e que ações sustentáveis são acionadas mediante seus saberes tradicionais. Nesse sentido, buscamos compreender com a história oral as experiências e visões particulares de indivíduos que estabelecem relações com o meio no qual vivem, entendendo assim suas ações.<sup>13</sup> Isto é, a história oral possibilita-nos verificar algumas configurações pela concepção de tempo vivido. Desta feita, interessa-nos saber os sentidos e a importância que os cortes de animais possuem para os adeptos do Nzo Nkise Nzazi.

É mister tornar claro que para a maioria das religiões de matriz africana, existe uma concepção de integração entre três reinos: animal, vegetal e mineral. Todos eles fazem parte da alimentação dos sujeitos e de suas divindades,<sup>14</sup> via sacralização das oferendas. Nessa concepção todo reino é constituído de força vital,<sup>15</sup> denominado de *nguzo* ou moio, pelos candomblés de nação angola. No caso de plantas e animais, os dois passam por um ritual de sacralização ao liberar seu sangue, conhecido como

---

<sup>10</sup> “Além dos candomblés iorubás, há os de origem banta, especialmente os candomblés congo e angola, e aqueles de origem marcadamente fom, como jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina jeje-maranhense. Foram os candomblés baianos das nações queto (iorubá) e angola (banto) que mais se propagaram pelo Brasil, podendo ser encontrados em toda parte” (Reginaldo Prandi, *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 21).

<sup>11</sup> Em língua quimbundo, diz respeito ao sistema de crenças do candomblé angola. Seu significado próximo ao português seria “Casa da força Raio”, segundo Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>12</sup> Severino Felipe Silva e João Francisco de Melo Neto, “Saber popular e saber científico”, *Temas em Educação*, v. 24 (2015), pp. 137-154, p. 139.

<sup>13</sup> Verena Alberti, *Manual de História Oral*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

<sup>14</sup> As divindades cultuadas pelo candomblé angola respondem pelo nome de inquices, caboclos, ungiras e pangiras, segundo Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>15</sup> Vida, energia vital (Nei Lopes, *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africano*, Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005, p. 1).

Menga.<sup>16</sup> O sangue, por sua vez, também traz *nguzo* e está presente em praticamente todas as cerimônias e práticas que se exercem nos terreiros de candomblé, se considerarmos que quando as folhas são maceradas elas estão morrendo ao liberar o sumo, isto é, elas estão oferecendo o próprio sangue.<sup>17</sup>

Desse modo, ressaltamos a importância de trazer essas concepções ao trabalho para compreender as dimensões e os sentidos atribuídos às oferendas como um todo orgânico e integrado, e não como aspecto restritivo ao abatimento dos animais. Conforme Geertz,<sup>18</sup> esse todo orgânico é “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso”. Partindo desse princípio, acreditamos que ao reconhecer a existência de uma cosmovisão comum a todas as oferendas, que abarcam a manipulação da força vital e também a alimentação dos próprios adeptos, podemos descortinar o vulto exótico que cerca particularmente esse ritual.

Assim, buscamos pensar as singularidades do modo de vida, saberes e fazeres que se exercem nos terreiros. Podemos dizer que o Estado já abriu caminho para o reconhecimento das comunidades tradicionais, embora não invista, acima de tudo, na proteção de suas práticas culturais. Exemplo disso é o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.<sup>19</sup> Da apresentação do documento, consta a seguinte assertiva:

A partir desta política, para as ações do Governo Federal, povos e comunidades tradicionais passaram a ser definidos como os grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Segundo Tata Kelaue, menga é sangue, força vital (Silva, *depoimento*).

<sup>17</sup> Manoel Roberto Ferreira Chagas, *O sagrado ecológico: relação entre o homem e a natureza no candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará*, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014, p. 78.

<sup>18</sup> Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 95.

<sup>19</sup> Brasil, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, *Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*, Brasília: Gestão da Informação, 2011.

<sup>20</sup> Brasil, *Alimento*, p. 15.

Nessa perspectiva, o conhecimento tradicional, bem como a organização social dos terreiros (e territórios quilombolas), não é percebido apenas como culto religioso, e sim como espaços de solidariedade, de tradições de sabedoria de vida. O documento defende ainda a soberania alimentar dos terreiros, com base no cultivo de plantas alimentícias e medicinais e no consumo sadio dos animais: “Tal qual já foi nossa prática antes da explosão da criação de rebanhos e de aves em escala industrial que praticamos hoje em dia, e de voltarmos a valorizar a variedade de espécies e de tipos de animais, incentivando uma produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo”.<sup>21</sup>

Em contrapartida, o abate doméstico dos animais, especialmente nas religiões de matriz africana, é assunto que tem gerado desconfiças e imbróglis. A repercussão das ações judiciais e discussões no âmbito do direito fundamenta-se em ações judiciais evidenciando os supostos maus-tratos a animais. Leite<sup>22</sup> alerta para a tônica dos estudos sobre religiões de matriz africana que não revelam práticas cruéis, no entanto, para ele, a morte não pode ser descaracterizada como sacrifício. Ainda segundo o autor, as razões que circundam os sacrifícios só fazem sentido para determinados grupos sociais, e o compromisso constitucional não é com o conteúdo da crença, mas com a liberdade para o seu exercício.

Selecionamos tal problematização especificamente para dinamizar a complexidade no campo dos saberes e das identidades, dos entendimentos que se constroem no conjunto da sociedade. Por sua vez, ao relacionarmos o direcionamento realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, observamos a assimilação de valorização dos modos de consumo e da consequente proteção à fauna que se encontram nos terreiros, até mesmo em razão dos saberes transmitidos por via geracional. Por outro lado, numa discussão a despeito de liberdade de crença *versus* sacrifício de animais em cultos religiosos, percebemos que não há exatamente uma chancela jurídica para essa prática tradicional. Ao contrário, ela depende da interpretação do operante do direito, que se reporta à noção ocidental de sacrifício.

Muito embora a palavra *sacrifício* não tenha sido acionada nas entrevistas com os depoentes, cremos oportuno considerá-la no limiar deste trabalho para fins de

---

<sup>21</sup> Brasil, *Alimento*, p. 37.

<sup>22</sup> Fábio Carvalho Leite, “A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos”, *Veredas do Direito*, v. 10, n. 20 (2013), pp. 163-177.

problematização epistemológica. *Sacrifício* é um termo polissêmico, presente em várias sociedades, com diferentes significados. Etimologicamente advém do latim *sacrificium*, cuja alusão está em “tornar sagrado”, sinalizando dessa forma a passagem do sacrificado a outra dimensão, pertencente à compreensão cosmogônica. Para Girard,<sup>23</sup> existe uma variedade de rituais em que o sacrifício pode apresentar-se de maneiras opostas: ou como algo muito sagrado, do qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou como uma espécie de crime.

Todavia, a concepção ocidental de matança<sup>24</sup> tem predominado no tocante às religiosidades de matriz africana. O conceito mais próximo encontrado para a composição do trabalho em relação a sacrifício é o de Mauss e Hubert,<sup>25</sup> que trazem a ideia de consagração. Isto é, em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso.

Logo, é preciso compreender que no candomblé tudo é sagrado. Chagas<sup>26</sup> refere-se aos elementos naturais ou não, como a pedra, a árvore, os atabaques, que passam pelos fundamentos mito-mágicos e se tornam sagrados. Nessa perspectiva, é possível apreender o processo de sacralização dos três reinos: mineral, vegetal e animal, do imanente para o transcendente, daquilo que habita o profano e que passa a ser reconhecido como sagrado depois de ser sacralizado. Esse é o processo que averiguamos nas entrevistas feitas com sujeitos do Nzo Nkise Nzazi, que, por acaso, também precisam passar por determinados preceitos para poderem realizar o corte dos animais. Essa prática tem seus próprios sujeitos, pessoas com cargo dentro da casa, geralmente consideradas de respeito e sabedoria para essa finalidade.

Desta feita, trazemos ao campo do debate elementos que dizem respeito não somente às cosmogonias que regem um candomblé angola quanto ao corte dos animais. Lembramos que essa tarefa não é das mais simples, haja vista a escassez de trabalhos produzidos a respeito do candomblé de nação angola. Ademais, para Santos,<sup>27</sup> a reconstrução dos processos de formação de religiões de matriz africana não proporciona um quadro cristalino. Segundo o autor, os poucos documentos e

<sup>23</sup> René Girard, *A violência e o sagrado*, São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

<sup>24</sup> Conforme o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa* (Antônio Houaiss, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1.256), matança é o ato ou efeito de massacrar: “1 massacre de muitas pessoas; morticídio, mortandade. 2 ato de abater gado para consumo”.

<sup>25</sup> Marcel Mauss e Henri Hubert, *Sobre o sacrifício*, São Paulo: Cosac Naify, 2013. 188 p.

<sup>26</sup> Chagas, *O sagrado ecológico*.

<sup>27</sup> Cléver Sena dos Santos, *Pombo, pato, galinha e bode: bichos em trânsito*, Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

registros históricos produzidos foram encaminhados com o intuito de atuar de forma repressiva contra os grupos, sem levar em conta suas próprias vivências.

Pensamos que uma abordagem acerca de saberes e conhecimento tradicional mobiliza diferentes áreas do conhecimento e do interesse humano. Destacamos, assim, o testemunho direto de seus próprios agentes religiosos que se dedicam ao *candomblé* angola, aqui representados pelo Nzo Nkise Nzazi, lidando diretamente com a confecção das oferendas e, no caso deste trabalho, com as especificidades do corte dos animais.

## 2.2 ITABURANGA MATOU UM BICHO DE PENA, ELE NÃO MORA LONGE, MORA DENTRO DA JUREMA<sup>28</sup>

O abate dos animais – uma das práticas mais controversas realizadas pelos diferentes terreiros de *candomblé* – está fortemente associado aos saberes tradicionais. Froehlic,<sup>29</sup> ao estudar o abate doméstico de porcos por colonos em São Paulo das Missões (RS), aprofunda o trato e abate dos animais, aspectos relacionados a saberes e práticas. Em sua dissertação de mestrado encontramos elementos que podem dialogar com os cortes tradicionais em terreiros de *candomblé*. Essa possibilidade dialógica consiste basicamente na identificação de papéis sociais, no procedimento em si que requer técnicas específicas transmitidas de geração a geração e também no entendimento que cada grupo social denota a sua dieta. Para Froehlic,<sup>30</sup> cada sistema cultural define, por intermédio das possibilidades ofertadas pelo meio, os alimentos que farão parte de sua dieta. No entanto, segundo a autora, as escolhas alimentares de um grupo em termos nutricionais podem não ser culturalmente aceitas para a sociedade.

Poulain<sup>31</sup> salienta que “matar um animal não é um ato banal, através dele o homem interfere na ordem natural”. Desse modo, a prática de abatimento requer práticas e saberes específicos. Woortmann e Woortmann,<sup>32</sup> no estudo sobre o

<sup>28</sup> *Zuela* (cantiga) cantada nas roças de *candomblé* relacionada à morte de bichos.

<sup>29</sup> Graciela Froehlic, *Do porco não sobra nem o grito: classificações e práticas, saberes e sabores no abate doméstico de porcos*, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012.

<sup>30</sup> Froehlic, *Do porco não sobra nem o grito: classificações e práticas, saberes e sabores no abate doméstico de porcos*.

<sup>31</sup> Jean-Pierre Poulain. *Sociologias da alimentação*, Florianópolis: Editora da UFSC, 2006, p. 264.

<sup>32</sup> Ellen Woortman e Klaas Woortmann, *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*, Brasília: Editora da UnB, 1997, p. 11.



campesinato em Sergipe, sugeriram que o aprendizado do trabalho se dá no próprio trabalho, e a transmissão do conhecimento envolve também valores e construções de papéis. Para os autores, a prática da carneada requer também perícia, isto é, um sujeito, denominado de “matador”, que chefie o posto e seja reconhecido pelos demais membros como tal.

Para a elaboração de nossa pesquisa, a seleção do perfil dos entrevistados ocorreu mediante suas atividades e posição hierárquica no Nzo Nkise Nzazi, que, no processo de realização das entrevistas, contava com o número de 15 adeptos. Entre eles, destacam-se as figuras de Tata<sup>33</sup> Kelaue, o zelador do terreiro e autoridade sacerdotal, dois *makotas*,<sup>34</sup> três *tatas cambonos*,<sup>35</sup> três *muzenzas*<sup>36</sup> e demais filhos iniciantes.

Os sujeitos que prestaram depoimentos são aqueles que exercem determinadas responsabilidades relacionadas ao cotidiano do terreiro, que, por sua vez, se organiza politicamente por hierarquias e cargos, estes vinculados a saberes específicos. Esse recorte faz-se necessário em função da própria organização político-social dos terreiros, que se fundamenta em noções de hierarquia, autoridade, tempo e domínio de conhecimento. Segundo Prandi,<sup>37</sup> essas noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal dentro do candomblé e sua natureza iniciática, numa perspectiva a-histórica, em que saber e tempo possuem outros significados.

Assim, o perfil dos entrevistados elenca alguns fatores associados a gênero e desempenho de atividades específicas no Nzo Nkise Nzazi. Em relação ao corte de animais, segundo Tata Kelaue, todos os *cambonos* realizam o processo de oferenda de animais, que envolve desde a consulta ao oráculo ou pedido específico de alguma entidade até a escolha, rezas, corte e preparo dos pratos, primeiramente oferecidos

---

<sup>33</sup> “Tata e Tatetu provém do quibundo, significa nosso pai” (Marcelo Barros, *O candomblé bem explicado: nações Bantu, Iorubá e Fon*, Rio de Janeiro: Pallas, 2016, p. 183). Kelaue corresponde a *digina* (nome dado pelo inquice), que o zelador de santo recebeu em sua feitura (Silva, *depoimento*).

<sup>34</sup> São consideradas as mães (sempre mulheres) no terreiro de angola, pessoas de confiança do zelador e que nascem com a condição de não entrarem em transe, segundo Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>35</sup> Dizem respeito aos homens, também considerados “pais” nos candomblés de angola, pessoas de confiança do zelador e que nascem com a condição de não entrarem em transe, conforme Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>36</sup> Pessoas iniciadas no santo, aquelas que entram em transe e se conectam com inquices e demais encantados, de acordo com Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>37</sup> Prandi, *Segredos guardados*, p. 21.

às divindades<sup>38</sup> e aos encantados<sup>39</sup> e posteriormente compartilhados com a comunidade e por fim com espaços públicos (matas, encruzilhadas, rios, cachoeiras).

Nesse complexo modo de estrutura social dos terreiros de candomblé angola, existe o cargo de tata pocó, que significa “homem da faca”, aquele que é predestinado a desempenhar a atividade de sacralização dos animais. Consideramos pertinente ressaltar que o termo *sacralização*, em vez de sacrifício, foi recorrente nas entrevistas com os cambonos responsáveis pelo trato com os bichos.

Assim, muito embora outros cambonos possam fazer o abatimento, existe no corpo hierárquico do terreiro um cambono organicamente ligado a essa função e preparado para desempenhá-la, por meio da vivência diuturna no terreiro. Aliás, é somente pela vivência que se aprendem os saberes e segredos em um terreiro de candomblé, mesmo que a pessoa seja predestinada a cumprir certa função. A experiência e o tempo vivido são a chave do conhecimento, que tudo se aprende fazendo, vendo, participando.<sup>40</sup>

### 2.3 TATA CAMBONDO SEGURA O ROMBO CONGO DE A BANDA GUDIÁ<sup>41</sup>

O cumprimento do corte, especialmente, diz respeito ao cargo de tata pocó, exercido pelo Cambono Geraldo. No momento da entrevista, Geraldo apresentou-se como filho de Dandalunda<sup>42</sup> e suspenso<sup>43</sup> por Matamba,<sup>44</sup> revelando assim outros sinais distintivos da identidade do grupo. Em nosso diálogo, perguntei ao Cambono Geraldo a necessidade para o terreiro de preparar oferendas com animais:

---

<sup>38</sup> Às divindades cultuadas no candomblé angola, dá-se o nome de inquices, conforme a visão de mundo banto (Lopes, *Kitábu*, p. 242).

<sup>39</sup> Termo que designa caboclos, pangiras e ungras, segundo Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>40</sup> Prandi, *Segredos guardados*, p. 44.

<sup>41</sup> O subtítulo do trabalho diz respeito ao enunciado que se faz para a realização do corte do bicho. Segundo Tata Cambono Rafael, uma versão aproximada para essa expressão, que conjuga as línguas quimbundo, quicongo e português, é: “Pai cambono, segura o bicho que a banda vem comer” (Rafael L. Hasselmann, *Rafael L. Hasselmann: depoimento [27 jan. 2017]*, Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann, São Francisco do Sul, 27 jan. 2017).

<sup>42</sup> Uma das divindades cultuadas no candomblé angola. Segundo Lopes (*Kitábu*, p. 243), “a dona dos rios é Dandalunda ou Quissimbe”.

<sup>43</sup> O ato de suspender uma pessoa, cambono ou *makota*, diz respeito ao reconhecimento por parte do caboclo chefe da casa ou dos inquices, segundo Tata Kelaue (Silva, *depoimento*).

<sup>44</sup> Uma das divindades cultuadas no candomblé angola. Na definição de Lopes (*Kitábu*, p. 243), “a senhora dos ventos e tempestades é Matamba”.

Basicamente as oferendas são um elemento de fortalecimento e de busca de equilíbrio da relação entre as pessoas e as entidades. Em nosso caso específico, somos candomblé de angola, de uma raiz banto, falamos em sacralização e não sacrifício. [...] Na verdade é tudo alimentação. Partes desse animal são destinadas à alimentação de inquices, ungras ou entidades pra quem você está fazendo a oferenda e partes consumidas pela família. Você está completando o ciclo, e os restos você oferece à natureza. Todas as partes dessa oferenda são alimento em alguma medida. Quando a oferenda é um animal de quatro pés, o couro é retirado. Há todo um processo de cura e transformação, e ele vai no momento necessário ser utilizado nos atabaques. [...] Porque o atabaque ou o som do atabaque também é sua forma de comunicação com os nossos. Então os atabaques também fazem essa interlocução entre as pessoas e os inquices,<sup>45</sup>

Repousa no senso comum<sup>46</sup> que os cortes em terreiros de candomblé são realizados de forma bruta e violenta, e muitas denúncias<sup>47</sup> são consubstanciadas pelos maus-tratos. Esse é um assunto bastante controverso e espinhoso em relação ao candomblé, pois muitas vezes em função do corte dos animais é imputada à religião a pecha de primitiva e selvagem. Barros<sup>48</sup> propõe que se investiguem as maneiras que agrupamentos humanos se apropriam da diversidade biológica, tanto na flora quanto na fauna, para realizações de práticas em contextos mágico-religiosos, mitológicos e medicinais, sendo estes os pilares formadores do acervo cultural e da identidade social dos grupos sociais. Para o autor, são muitas as espécies da fauna e da flora brasileira que fazem parte da cultura ritual dos diferentes

<sup>45</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>46</sup> Consideramos como senso comum, por exemplo, toda divulgação sobre “matança” no candomblé, por meio de discursos midiáticos e religiosos de outros segmentos, como o neopentecostalismo, em crescente expansão. Importante salientar a circulação do livro do Bispo Edir Macedo *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de 1998. Citamos uma passagem de seu livro: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, para agradar quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial. Na umbanda, os deuses são os orixás, considerados poderosos demais para serem chamados a uma incorporação. Os adeptos preferem chamar os ‘espíritos desencarnados’ ou ‘espíritos menores’ (caboclos, pretos-velhos, crianças, etc.) para os representar, e a estes obedecem e fazem os seus sacrifícios e obrigações” (Macedo, *Orixás, caboclos e guias*, pp. 8).

<sup>47</sup> Resultado de denúncias por segmentos da sociedade civil: “A Lei 1.960/2016 fixa multa de R\$ 1.504 a toda pessoa física que utilizar, mutilar ou sacrificar animais em locais fechados e abertos, com finalidade ‘mística, iniciática, esotérica ou religiosa’. Toda pessoa jurídica é obrigada a pagar R\$ 752 por animal e perde seu alvará de funcionamento”. Mais informações disponíveis em: <<https://www.conjur.com.br/2017-abr-26/tj-sp-lota-durante-julgamento-sacrificio-religioso-animal>>.

Acesso em: 12 ago. 2017. A lei foi suspensa, porém algumas organizações não governamentais (ONGs) em defesa do direito dos animais aceitam denúncias de animais utilizados em rituais, sobretudo aqueles com derramamento de sangue, caso de religiões de matriz africana.

<sup>48</sup> Flávio Bezerra Barros, *Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará*, Projeto de Pesquisa, PROPESP/Universidade Federal do Pará, Belém, 2013, p. 2.

povos. A fauna e a flora estão presentes em habitações, objetos domésticos, vestes, cura de doenças e na alimentação cotidiana.

No caso dos candomblés angola, tributários da cosmovisão banto, conforme assevera Tata Geraldo,<sup>49</sup> trata-se da sacralização dos animais. Ele não fala em sacrifício, tampouco em sua narrativa é possível perceber essa dimensão, porque, segundo ele, “na verdade é tudo alimentação”.<sup>50</sup> Destacamos nesse sentido a sabedoria das roças de candomblé sobre a produção de seus próprios alimentos: a vida comunitária e os ofícios tradicionais, além de portadores de identidade, trazem em seu bojo o direito à alimentação. Em razão desse modo de produção e preparo de alimentos, especialmente de origem animal, devemos atentar para a situação de vulnerabilidade que se encontram os terreiros.

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome realizou uma pesquisa socioeconômica e cultural dos povos e de comunidades tradicionais de terreiros.<sup>51</sup> O relatório traça um panorama das dificuldades encontradas por esses grupos que estão em um quadro de insegurança alimentar. Conforme o documento: “Na visão do povo de santo, os produtos da grande indústria (e muito particularmente os alimentos industrializados são objetos sem axé, que não podem ser oferecidos aos orixás, ao ori ou aos eguns: sua energia está comprometida pela própria natureza despersonalizada, profana e inclusive violenta que caracteriza a produção massificada capitalista”.<sup>52</sup>

As religiões de matriz africana, independentemente de suas nações, estão no elenco de territórios e grupos que se apresentam como portadores dessas referências, até mesmo no que tange ao conhecimento tradicional de criação e corte de animais. Para um dos autores do relatório, José Jorge Carvalho,<sup>53</sup> o ideal sempre foi que o candomblé tivesse sua roça completa:

---

<sup>49</sup> Geraldo Silva, *Geraldo Silva: depoimento [18 abr. 2017]*, Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann, Araquari, 18 abr. 2017.

<sup>50</sup> Geraldo Silva, *depoimento*.

<sup>51</sup> Esse relatório emerge no contexto de instituição de uma Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, via Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 (Brasil, *Alimento*).

<sup>52</sup> Brasil, *Alimento*.

<sup>53</sup> José Jorge Carvalho, *A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários*, Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2011.

São várias as autonomias que estão sendo retiradas neste momento, simultaneamente, dos povos de terreiro, no que concerne à soberania e à segurança alimentar. Primeiro porque, do ponto de vista fundiário, quando contavam com um terreiro maior, em geral denominado de roça, estava bem assegurada uma biodiversidade fundamental para a vida religiosa e comunitária dos terreiros. Não somente diminuíram o tamanho dos terreiros, mas diminuíram também os pequenos sítios produtivos e as unidades extrativistas que supriam os terreiros de animais, vegetais, e materiais variados, em geral de cunho artesanal.<sup>54</sup>

Carvalho<sup>55</sup> também atenta para o modo sustentável das roças de candomblé, que, embora alijadas de seus direitos em relação ao território, buscam a reprodução da vida no cultivo de plantas alimentícias e medicinais mais variadas e sem agrotóxicos, sempre em pequena e média escalas, respeitando o meio ambiente em que nascem e crescem. A criação de animais e suas referências no abate também são valorizadas enquanto prática cultural perante a explosão da criação de rebanhos e de aves em grande escala industrial. Segundo o autor, esse modo de organização dos terreiros preserva a variedade de espécies e de tipos de animais em função da escala de produção comunitária, ou não monopolista, de criação e consumo. Importante ressaltar as considerações de Motta<sup>56</sup> quando esclarece que a imolação de animais é parte fundamental nos rituais do candomblé. Suas cerimônias alimentares servem como meio de obtenção de fonte proteica para a comunidade local, incluindo pessoas de baixa renda e com consumo deficitário de calorias e proteínas.

Ainda no que diz respeito à segurança alimentar e aos programas engendrados pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, por exemplo, chama-nos a atenção a situação de vulnerabilidade posta por Carvalho.<sup>57</sup> O corte de animais resiste em meio a riscos de extinção, e tais práticas alimentares tradicionais são sistematicamente denunciadas como forma de maus-tratos a animais. As singularidades culturais das comunidades de terreiro, bem como seus hábitos alimentares, são ameaçadas pela falta de entendimento da sociedade.

A sociedade, armada com a lógica da legislação alimentar urbana e com uma visão de categorias no campo de conhecimento que opõe conhecimento científico e

---

<sup>54</sup> Carvalho, *A economia do axé*, p. 38.

<sup>55</sup> Carvalho, *A economia do axé*, p. 38.

<sup>56</sup> Roberto Motta, *Proteína, pensamento e dança: estratégia para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife*, Comunicação de Cultura e Economia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1977.

<sup>57</sup> Carvalho, *A economia do axé*.

conhecimento popular,<sup>58</sup> ignora por vezes a cultura e a tecnologia que fervilham nos saberes tradicionais. Não se deve também esquecer que o fortalecimento do que poderíamos chamar aqui de homens da ciência a partir de meados do século XIX serviu, igualmente, para legitimar o discurso dos grupos urbanos também em ascensão. As novas falas englobaram termos como modernidade e progresso, que não estavam desvinculados de um “dogma racial da desigualdade”.<sup>59</sup> Essa hegemonia, cujo suporte era dado pela ciência, implicou a existência de relações desiguais que contribuíram para um processo de “silenciamento silencioso”<sup>60</sup> de parte da sociedade, que atingiu fortemente as religiões de matriz africana.

Fica evidente que os animais não devem ser aliados do entendimento que se faz da subsistência religiosa, cultural e alimentar dos terreiros. O corte dos bichos, conforme relato de Tata Geraldo, tem relação com o todo: inquices, entidades, sujeitos, atabaques. Segundo Tata Geraldo, todas as partes do processo estão intimamente ligadas:

Fazendo uma oferenda, você está exatamente devolvendo para energia uma natureza que dela saiu, no sentido de reequilíbrio. Obviamente quando você come, você também está alimentando o divino, em última análise está absorvendo o moio desse processo. Está integrando diretamente a natureza. Portanto todas as partes dessa oferenda partem disso e são alimento, em alguma medida. O couro dos animais, por exemplo, passa por um processo de cura e é utilizado nos atabaques. O som do atabaque também é uma forma de comunicação com os nossos. O couro então está colocado nesse ponto de interlocução entre as pessoas que cultuam os inquices e os inquices. Tudo come, inclusive o atabaque.<sup>61</sup>

Além de Tata Pocó Geraldo, legítimo “homem da faca”, conversamos com Tata Kelaue e, além dele, com Cambono Rafael. Em sua apresentação, Cambono Rafael elucidou que não era cambono confirmado, isto é, não teve sua confirmação,<sup>62</sup> tal qual Tata Geraldo, embora já tenha auferido um cargo específico na casa. No entanto esclareceu que acompanhou vários cortes no *nzo*, passando por vários

<sup>58</sup> Ver: Gildo Magalhães dos Santos Filho, *Ciência e ideologia: conflitos e alianças em torno da ideia de progresso*, Tese de livre docência, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.

<sup>59</sup> Lília Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 29.

<sup>60</sup> A ideia esposada por Thomas Mathiesen parte da percepção de um processo que é “calado em vez de barulhento, oculto em vez de aberto, despercebido em vez de perceptível, invisível em vez de visto” (*apud* Zygmunt Bauman, *Medo líquido*, Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 13).

<sup>61</sup> Geraldo Silva, *depoimento*.

<sup>62</sup> Ritual iniciático particular aos cambonos, segundo Cambono Rafael (Hasselmann, *depoimento*).

processos. Assim, Cambono Rafael, filho de Nkose<sup>63</sup> e suspenso por Matamba, contou-nos sobre suas inferências a despeito dos cortes dos animais no Nzo Nkise Nzazi:

O jeito de preparar o alimento começa desde a hora que se entra no *nzo* e se despacha a rua. Se passa por um banho, mas, antes de tudo, se passa por algum trabalho como o obi ou bori, lá atrás. Não é qualquer um que pode fazer, geralmente um cambono confirmado e principalmente o dono da faca, o tata pocó. [...] Sempre se compra o bicho que já tem certa idade, já procriou várias vezes, viveu o suficiente. Não pode ser prenha, nem ter dado filhotes recentemente. Tem que ser velho, pra agradar os inquices e entidades. Também se escolhe a cor, dependendo da entidade que for oferecer. Tamanho das asas do bicho. Entre outras coisas que não posso falar, pois são fundamentos da religião.<sup>64</sup>

Na narrativa de Tata Rafael, há um rico detalhamento de como se organizam os saberes da comunidade no processo de corte dos bichos, que acontece mediante a passagem por ritualidades iniciáticas, como por exemplo o bori,<sup>65</sup> autorizando as atividades no *nzo* e salientando a autoridade do sujeito que pode realizar o corte, passando pela escolha do animal. Os critérios alvitados como tamanho, idade, cor e estado físico do bicho são parte desses saberes que se organizam em um terreiro de candomblé angola. Para Carvalho,<sup>66</sup> essas clivagens incidem numa tradição cujo conhecimento mantém o equilíbrio na natureza, com base em uma sabedoria que deveria servir de modelo civilizatório para o país. Entre esses critérios de seleção apontados tanto por Cambono Rafael<sup>67</sup> quanto por Carvalho,<sup>68</sup> encontramos outras correspondências que trazem à tona, além da condição do animal, os procedimentos propriamente ditos.

O bicho não pode ter nenhum machucado, nem [ter sido] criado confinado, pois isso é maus-tratos pra nós. [...] Na hora do corte ele é conduzido, nunca puxado nem empurrado. Vai ter que vir por conta própria lado a lado de um homem da casa, senão não serve. [...] O tata pocó vai averiguar a lâmina das facas, pois o animal não pode sofrer durante o corte. O corte tem que ser rápido e preciso. [...] Quanto mais preciso e rápido o corte, menos sofrimento pro animal.

<sup>63</sup> Divindade cultuada no candomblé angola: “O ferreiro guerreiro é Nkose Mucumbi” (LOPES, 2005, p. 243).

<sup>64</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>65</sup> Atos iniciáticos e litúrgicos para fortalecimento do ori = cabeça.

<sup>66</sup> Carvalho, *A economia do axé*.

<sup>67</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>68</sup> Carvalho, *A economia do axé*.

Embora não exista morte que não se sofra, né? [...] A carne é preparada pra alimentar o *nzo*, o couro, no caso dos bichos de quatro pés, passa por um processo de secagem e é usado para encourar os atabaques da casa, pois afinal os atabaques também comem.<sup>69</sup>

A maneira como é feito o corte dos animais também revela um saber tradicional, na medida em que seu ato litúrgico usa processos apreendidos que inculcam uma lógica de aprendizado na qual o corte deve ser rápido. Há um cuidado para que esse animal não sofra, tendo em vista que o tata pocó faz, *a priori*, a avaliação do fio das lâminas. Nota-se que o ritual necessariamente se relaciona com o preparo dos sujeitos chancelados a realizar a tarefa. A chancela, além de considerar a organização dos cargos e das tarefas no terreiro, necessita de ritos iniciáticos e cotidianos “desde a hora que entra no *nzo* e despacha a rua”.<sup>70</sup> Percebe-se ainda que alguns fundamentos da religião são enunciados sutilmente nesse elenco de critérios para a seleção do animal: “Na hora do corte ele é conduzido, nunca puxado nem empurrado. Vai ter que vir por conta própria lado a lado de um homem da casa, senão não serve”.<sup>71</sup>

Nessas narrativas é possível verificar que o corte dos bichos no Nzo Nkise Nzazi cumpre um processo integrado entre meio ambiente – representado pela função dos animais, das divindades e dos sujeitos – e os sujeitos. O ritual não se esgota no corte; tudo e todos “comem”:

No dia do corte são feitos os pratos com os órgãos reais desses animais que são arriados diante dos assentamentos, que podem ser de inquices, ungiras e caboclos. As outras partes do bicho, a carne propriamente dita é compartilhada com as pessoas, sejam elas do *nzo* ou não, porque deve alimentar a fome de qualquer pessoa. Após o tempo necessário de permanência dos órgãos reais dos assentamentos, é suspenso essa comida – a gente chama de carrego, pois, como tudo come, o carrego é destinado às matas, porque lá tem os bichos que vão comer ou a natureza vai decompor. Ou rios, ou mares, sempre em água corrente. Então se alimenta disso também os bichos rasteiros, peixes, passarinhos. No candomblé angola, todos comem.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>70</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>71</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>72</sup> Hasselmann, *depoimento*.



Questionado sobre o que são os órgãos reais dos animais, Cambono Rafael responde: “É coisa nossa, fundamento, não precisa saber”.<sup>73</sup> No decorrer da entrevista, em alguns momentos Cambono Rafael preferiu que determinados trechos de sua fala não fossem gravados, mesmo que a tônica das perguntas correspondesse ao mesmo diálogo realizado com Tata Kelaue e Tata Geraldo.

A respeito dessa conduta, lembramos Alberti,<sup>74</sup> quando nos alerta para a escolha de entrevistados que estejam completamente dispostos a revelar sua experiência num diálogo aberto, haja vista sua posição dentro do grupo. Todavia, os temas de pesquisa possuem suas dinâmicas e particularidades. Ao problematizar os “segredos” que envolvem as religiões de matriz africana, Silva<sup>75</sup> propõe uma reflexão sobre as relações hierárquicas existentes na comunidade religiosa articuladas em função da relação do saber-poder. Ou seja, não se trata apenas de revelar conhecimentos, que podem ter sido mencionados por outros sacerdotes, mas de preservar o *status* que o sujeito possui no grupo.

Considerando as subjetividades dos sujeitos, sua forma de conversar e a reincidência nos diálogos estabelecidos, a questão não consistia em nenhum segredo ou fundamento religioso da casa, porém Cambono Rafael optou pelo comportamento mais reservado.

O “carrego” citado na fala de Cambono Rafael faz alusão à lógica do grupo de retorno à natureza: “Todas as partes dessa oferenda são alimento em alguma medida”.<sup>76</sup> Nessa perspectiva, Lody<sup>77</sup> salienta que mares, matas, rios, encruzilhadas, todos os espaços da natureza que sinalizam a marca de um orixá, de um vodum ou de um inquice também comem.

O apelo à natureza nessas narrativas dinamiza as relações do Nzo Nkise Nzazi, que, entre suas oferendas, pratica o corte dos animais como fonte de alimento. O alimento derivado dos animais, que serve as divindades, os sujeitos, a “todos”, inclusive os atabaques, bichos rasteiros e pássaros, nas palavras de Cambono Rafael, diz respeito à relação que se constrói com a natureza.<sup>78</sup> Tal cosmovisão

---

<sup>73</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>74</sup> Alberti, *Manual de História Oral*.

<sup>75</sup> Vagner Gonçalves da Silva, “Segredos do escrever e o escrever dos segredos: reflexões sobre a escrita etnográfica nas religiões afrobrasileiras”, in Vagner Gonçalves da Silva, *Dos Yorùbá ao candomblé kétú: origens, tradições e continuidade* (São Paulo: Edusp, 2010).

<sup>76</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>77</sup> Raul Lody, *Galinha-d’angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

<sup>78</sup> Hasselmann, *depoimento*.

associa a natureza de modo muito íntimo com as divindades cultuadas no Nzo Nkise Nzazi e com os sujeitos e, em certo ponto, todos esses elementos se confundem e se misturam. Na perspectiva de Melo, essa integração é “o resultado da somatória de todas as partes ou elementos que compõem a natureza. Tanto nos aspectos minerais, vegetais e animais, como nos aspectos “visíveis” ou “invisíveis” transcendentais, que de certa forma, permitem a existência não só do culto como do homem e sua tradição”.<sup>79</sup>

Podemos dizer que sem os bichos, as matas, as folhas e as encruzilhadas não existe candomblé angola, se pensarmos que o Nzo Nkise Nzazi se apresenta como representante dessa nação. O circuito e o preparo de oferendas destinam-se à natureza. Desta feita, o culto, a celebração de um inquice, de um caboclo tem como potencializador ritualístico a natureza. Nela estão os bichos, os temperos, as ervas e para ela se destina o “carrego”, numa visão cíclica de mundo.

Para Lody,<sup>80</sup> o ato biológico de comer e oferecer comida no âmago das religiosidades de matriz africana equivale a manter, preservar e reforçar as memórias coletivas. Na lógica do autor, o costume de oferecer comidas rituais aos deuses reforça a fé e as identidades, e os hábitos alimentares do terreiro estão condicionados às “ações sagradas e também nutritivas para os homens”.<sup>81</sup>

A respeito dessas necessidades nutritivas conjugadas com os atos religiosos do *nzo*, Tata Kelaue esclarece:

Eu vou sacralizar um animal para um inquice, mas tudo tem um processo. Aquele animal, ele tem que estar numa condição boa, bem tratado. Aquele animal vai servir pra matar a minha fome, a fome da pessoa que vem na minha casa, a fome do meu filho de santo. Quando eu vou dar um quatro pé, um rombo, um camborô, que é um galo pro ungira, pro caboclo, é separado o sangue, que é uma energia vital, menga pra nossa nação, ela é derramada nos assentamentos. Mas a carne é comida. Porque esses bichos têm vitaminas que eu não encontro na carne de boi. E o osso da carne vai pra terra comer.<sup>82</sup>

Para Tata Kelaue,<sup>83</sup> a preferência por aves e especialmente cabritos na oferta de alimentos para divindades e membros do terreiro diz respeito à necessidade de

<sup>79</sup> Emerson Melo, “Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa”, *Último Andar*, (2007), pp. 27-36, p. 35.

<sup>80</sup> Lody, *Santo também come*.

<sup>81</sup> Lody, *Santo também come*, p. 31.

<sup>82</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>83</sup> Silva, *depoimento*.

vitaminas que não se encontram nos animais comumente confinados e vendidos em escala comercial. Aliás, o confinamento, segundo ele, seria uma afronta aos rituais. O animal precisa ser criado solto, selecionado conforme os critérios das divindades que compõem o panteão mitológico do *candomblé* angola e corresponder às propriedades nutritivas necessárias às pessoas.

Conforme as narrativas dos depoentes, foi dito que, diferentemente das folhas, das plantas e das raízes que são cultivadas no quintal do *nzo* ou recolhidas nos espaços públicos, os bichos são comprados em pequenas propriedades. Temendo represálias, os membros do terreiro preferem realizar a compra e evitar assim especulações sobre os ritos da casa. Na entrevista com Cambono Rafael, ele levantou a seguinte problemática:

O problema geral das casas de santo não está na criação dos bichos propriamente dito, mas na atitude covarde dos órgãos responsáveis no momento do corte. É ali que o bicho pega pra nós. Porque eles sabem que o bicho dentro de uma casa de *candomblé* vai ser usado pro ato. Muitas foram as casas que ficamos sabendo que teve polícia e tudo na hora do transe das entidades. O bicho precisa ser morto pra gente comer, mas, no nosso caso, as entidades vêm em terra. Soube de casa em Joinville [Santa Catarina] que as pessoas no momento do transe foram presas.<sup>84</sup>

Pelo testemunho de Cambono Rafael, é possível perceber que a criação e o abatimento de pequenos animais para consumo particular não são de todo modo o problema para religiões de matriz africana. O que incidiu, segundo ele, em intervenções arbitrárias nas casas de santo foi o destino dado aos animais, que passam pelo processo ritual antes de serem servidos às pessoas.<sup>85</sup>

Algumas são as adversidades encontradas pelos membros do *nzo* para a manutenção de seu sistema de crenças. Tanto na fala de Tata Geraldo quanto no testemunho de Cambono Rafael foram citadas as dificuldades para a realização da compra, pois, segundo eles, as pessoas sabem a que se destinam os animais e “cobram mais caro” que o valor tratado com outros compradores.<sup>86</sup>

Cria-se, então, uma dificuldade para a realização dos cortes que dependem das condições materiais tanto de Tata Kelaue quanto dos filhos da casa. Além de envolver valores monetários, reside aí o problema do transporte dos animais.

<sup>84</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>85</sup> Hasselmann, *depoimento*.

<sup>86</sup> Hasselmann, *depoimento*; Silva, *depoimento*.

Appadurai<sup>87</sup> alega que o valor não é resultado de uma objetividade, e sim de interações humanas. Assim, os valores são constructos sociais, obedecendo mais a crivos de ordem cultural que tão somente econômicos. Nessa rede de comercialização de bens simbólicos, outras variantes operam. Santos<sup>88</sup> sinaliza para a dificuldade dos adeptos de religiões de matriz africana de realizar a compra de animais. De acordo com o autor, os animais são negociados a valores mais altos que o comum, fazendo com que os sujeitos não se identifiquem como membros desses segmentos religiosos no momento da compra.

Mesmo assim a compra é realizada por meio das clivagens já enumeradas neste trabalho, como forma de fazer valer os saberes apreendidos ao longo do tempo. Ainda segundo Tata Kelaue, outros empecilhos se apresentam em alusão à relação que o *nzo* estabelece com os animais, que não ocorrem apenas quanto à alimentação, mas à própria cura de animais doentes: “Inclusive antes da Vigilância Sanitária, nós tínhamos condições e sabedoria pra curar a bicheira de um animal e não contaminar o rio. Ninguém veio nos perguntar”.<sup>89</sup>

Nessa declaração de Tata Kelaue a despeito das regulações dos órgãos da Vigilância Sanitária, cumpre nos remeter a Lévi-Strauss,<sup>90</sup> que, ao demonstrar a validade dos conhecimentos tradicionais dos povos considerados “primitivos”, defendeu a capacidade deles mediante a curiosidade que esses povos mantinham com a natureza, cujo condicionamento não se dava unicamente por necessidades práticas do cotidiano: “Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso”.<sup>91</sup>

Pelo testemunho de Tata Kelaue e demais cambondos, nota-se que a oferta com animais não desassocia o que se propõe trocar com as divindades por meio dos hábitos alimentares em um terreiro de *candomblé*: nas palavras de todos eles, a energia. Há razões para que a oferta não seja confeccionada com animais comercializados em grande escala:

---

<sup>87</sup> Arjun Appadurai, “Introdução: mercadorias e as política de valor”, in Arjun Appadurai, *Vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural* (Niterói: EDUFF, 2008), p. 70.

<sup>88</sup> Santos, *Pombo, pato, galinha e bode*.

<sup>89</sup> Silva, depoimento.

<sup>90</sup> Claude Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, Campinas: Papirus, 1989.

<sup>91</sup> Lévi-Strauss, *O pensamento selvagem*, p. 17.

Esse animal você reza, você pede permissão para ele. Você trata ele bem, ele come, é muito bem alimentado, lavado com ervas. É um processo até o corte propriamente dito. Minha religião trata muito bem esse animal e é só um, diferente[mente] dos outros, um atrás do outro, no confinamento até ser comercializado. Num abatedouro, o frango por exemplo é colocado numa máquina para ser depenado. Até morrer, ele sofre. Esse bicho não serve pra nós, porque nós não o cuidamos. O processo dos abatedouros ninguém vê. Ninguém toca no capitalismo, né? Mas na gente, sim. Mas nós é diabolização, ninguém quer saber. Ninguém quer saber também que não oferecemos só animais, mas grãos, folhas, suco das ervas, temperos, porque tudo é alimento.<sup>92</sup>

Logo, o corte dos animais, conforme os sentidos atribuídos pelos entrevistados, reveste-se de uma tônica muito especial, considerando que a alimentação das divindades, dos objetos (atabaques) e dos sujeitos, constitui um comportamento simbólico, “revelando reincidentemente a cultura em que cada um está inserido”.<sup>93</sup>

Desse modo, faz-se salutar reconhecer que o corte dos animais e seu valor litúrgico se associam eminentemente às contingências biológicas das pessoas. A preservação das práticas tradicionais revela mais que um patrimônio cultural, expresso em saberes, mas uma discussão que tangencia o direito à alimentação, uma vez que os modos de vida dentro das roças de candomblé são portadores de identidades e mantenedores de necessidades humanas básicas, como o caso dos cortes dos animais, que são fonte de alimentação.

Faz-se salutar esclarecer que para os membros do Nzo Nkise Nzazi não existe separação entre o mundo dos homens e o mundo das divindades e, mesmo que os saberes práticos respondam às necessidades alimentares dos sujeitos, as divindades estão presentes. Dito isso, para não incorrerem em desvios antropológicos de negação dos aspectos mito-mágicos, Chakrabarty,<sup>94</sup> por exemplo, denuncia a arbitrariedade em se realizar análises de grupos sociais, escamoteando a existência de seus seres encantados. Para o autor, negar tal existência seria equivalente a negar suas próprias histórias.

Nesse caso há que se pensar, como propõe Santos,<sup>95</sup> que uma política de direitos humanos é basicamente uma política cultural. Sendo assim, faz-se preciso

<sup>92</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>93</sup> Sidney Mintz, “Comida e antropologia: uma breve revisão”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47 (2001), pp. 31-41, p. 32.

<sup>94</sup> Dipesh Chakrabarty, “The time of history and the times of gods”, in I. Lowe e D. Llood (orgs.), *The Politics of culture in the shadow of capital* (Durham: Duke University Press, 1997), p. 35-60.

<sup>95</sup> Boaventura de Sousa Santos, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48 (1997), p. 13.

reconhecer os particularismos, as diferenças e suas fronteiras, e, como por vezes a cultura, a religião e os direitos humanos são racionalizados por premissas universais, eles não atendem às demandas de localidades, grupos e sistemas culturais.

Um dos grandes embates para os saberes tradicionais é a diferença existente entre os “conhecimentos”. De acordo com Cunha,<sup>96</sup> o conhecimento científico afirma-se pela definição, como verdade absoluta, até que outro paradigma a supere. Essa universalidade do conhecimento científico é diametralmente oposta dos saberes tradicionais, que são diversificados, atendem às necessidades e explicações particulares. No caso deste trabalho, o corte dos animais traz à tona questões referentes à identidade de um grupo social: processos de organização social, de aprendizagem, cosmovisão, experimentação e hibridismos linguísticos.<sup>97</sup>

Embora este trabalho tenha estabelecido como perspectiva os saberes tradicionais que permeiam os cortes dos animais, asseveramos que a relação que o Nzo Nkise Nzazi possui com eles não se restringe aos hábitos alimentares de divindades e dos sujeitos. Essa relação encontra-se debatida no trabalho de Ingold<sup>98</sup> quando o autor defende um modelo de *continuum* entre categorias humanas e não humanas. Nessa perspectiva, o mundo não seria estruturado a partir de elementos que comporiam domínios separados e hierarquizados, ou mesmo em sentidos opostos entre natureza e cultura. Em nossa analogia com a assertiva do autor, relacionamo-la a essa fala de Tata Kelaue:<sup>99</sup>

Eu num espaço urbano não escuto a natureza propriamente dita. Eu não escuto o que o pássaro quer me contar. Muitas vezes você recebe algumas energias ou respostas do próprio animal que aparece na tua porta. O próprio pássaro que passa em cima da sua casa. Do próprio bicho que você cria dentro do teu espaço. Então eu preciso de um espaço desse. Você vai conseguindo ler a natureza em si. Uma árvore, um vento, um bicho, tudo isso quer falar alguma coisa.

A necessidade de criar os bichos no quintal das roças de candomblé também diz respeito aos poderes mito-mágicos desses animais, fenômeno anterior ao

---

<sup>96</sup> Manuela Carneiro da Cunha, “Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico”, *Revista USP*, n. 75 (2007), pp. 76-84.

<sup>97</sup> A conjugação dos idiomas português, quicongo e quimbundo falado no Nzo Nkise Nzazi.

<sup>98</sup> Tim Ingold, “Humanidade e animalidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 10, n. 28 (1995), pp. 39-53.

<sup>99</sup> Silva, *depoimento*.

processo de corte: “Porque ela nos avisava dos negativos, de um filho doente que precisa de cuidados, além de afastar os bichos rasteiros, porque tudo é equilíbrio”.<sup>100</sup>

Nota-se pelas narrativas que, além de os animais servirem de fonte proteica, eles também são providos de animação. Conforme Carvalho,<sup>101</sup> “todos os objetos estão vivos e se comunicam com os seres humanos”. Como dito nas entrevistas, um animal ou um objeto é dotado de capacidades sensoriais. Para Descola,<sup>102</sup> plantas, animais e objetos são “o resultado da transformação de substâncias naturais desempenhando, ao final de sua elaboração, uma função cultural”. Essa colocação pode ser verificada na comunicação com os bichos citada por Tata Kelaue,<sup>103</sup> ou, no caso dos atabaques, no contexto de interlocução com as divindades: portanto, todos comem, inclusive o atabaque. Basicamente todas as expressões ritualísticas do Nzo Nkise Nzazi dependem da alimentação e do corte de animais, seja para estabelecimento de comunicação com divindades, seja por razões de saberes que incidem nas necessidades biológicas das pessoas. Segundo Lody,<sup>104</sup> essa é uma característica da cosmologia afro-brasileira, cujo pensamento mítico mantém tudo junto e intercomunicável, em contraposição ao pensamento científico, cuja sistemática pressupõe separação, classificação e compartilhamento das coisas.

Conforme revelado nas narrativas dos membros do Nzo Nkise Nzazi, toda criação compartilha do mesmo complexo dimensional, pois se encontra irmanada no mundo mítico, embora cada coisa tenha se separado no pensamento científico. Nessa dinâmica, os reinos mineral, vegetal e animal são conectados com os sujeitos. Ou melhor, os homens, em alguma medida, fazem parte deles. Percebe-se que os saberes tradicionais no corte de animais incidem numa contínua sacralização do mundo, fundando uma unidade cósmica. São saberes que perpassam o ato do corte; eles se revestem de fundamentos de cuidado com o corpo humano e com a reposição juntamente com as matas e cachoeiras, para alimentar animais e assim garantir a vida.

## 2.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

<sup>100</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>101</sup> José Jorge Carvalho, *As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*, Brasília: UnB, 2005. (Série Antropologia, 381), p. 17.

<sup>102</sup> Philippe Descola, “As duas naturezas de Lévi-Strauss”, *Sociologia & Antropologia*, v. 1, n. 2 (2011), pp. 35-51, p. 44.

<sup>103</sup> Silva, *depoimento*.

<sup>104</sup> Lody, *Galinha-d'angola*.

Por meio da história oral, verificamos mediante testemunhos diretos de membros integrantes do Nzo Nkise Nzazi a cosmologia que permeia o circuito das oferendas. Tratamos aqui especialmente do corte de animais como um dos fundamentos que integram inquices, entidades, sujeitos e objetos. O ritual de abatimento desses animais incide em aportes identitários do grupo, em que o ciclo da vida se manifesta na alimentação. O corte dos animais é processual, não se esgota no ato em si, mas na distribuição dos alimentos entre várias partes: da divindade aos objetos de toque ritualístico e finalizando-se no retorno para a natureza, como podemos notar na etapa do “carrego”.

Compreendemos pelos relatos o caráter processual das atividades que se exercem dentro e fora do terreiro e como todas as coisas estão interligadas. Há uma concepção abrangente de saber, não se resumindo a técnicas ou a procedimentos, perceptível nos diálogos análogos aos rituais por que os protagonistas necessariamente precisam passar para realizar o corte. Esses rituais dizem respeito à cosmovisão do grupo, ao sistema mito-mágico. Pensamos assim sobre a violência cometida quando buscamos nos saberes tradicionais e na sabedoria popular a validação do campo científico, no entanto concordamos com Sodré<sup>105</sup> quando o autor reconhece as tensões geradas entre conhecimento popular e saber científico, afirmando que o conflito existente pode desaparecer quando se propõe uma pesquisa que investiga saberes úteis ao conhecimento acadêmico.

Desse modo, é mister reconhecer o valor da história oral e o entendimento que os membros do Nzo Nkise Nzazi têm sobre suas próprias práticas, muitas vezes caracterizadas como diabólicas ou de maus-tratos aos animais. Foi possível por meio de suas narrativas verificar até mesmo a visão desses agentes sobre o que são maus-tratos de acordo com o seu sistema de crenças. Assim, o abatimento de animais a fim de comercialização não corresponde às necessidades do terreiro, cuja trajetória do bicho não possibilita a integração *a priori* de seu corte. Foram elencados aqui alguns procedimentos ritualísticos que correspondem ao todo: o falar com o bicho, a necessidade de entonar rezas, as lavagens, a criação solta, o encouramento dos atabaques e o retorno de seus restos à natureza, para que animais criados soltos possam se alimentar do tal “carrego”.

---

<sup>105</sup> Eduardo Sodré, *Entrevista concedida: Grupo de Pesquisa em Extensão Popular EXTELAR*, 2014. (mimeo.).



Em organizações sociais menos individualizadas e mais coletivizadas, como o caso do candomblé angola, existem ajustamentos míticos, que compreendem à cosmovisão desses grupos sociais. O saber do tata pocó implica noções de limites de suas ações, como, por exemplo, os crivos na escolha do animal, que não pode estar prenhe e precisa necessariamente ter “tempo” na terra, passando por suas fases reprodutivas. Isso incide na colaboração para as condições de perpetuação da vida dos animais.

Nesse sistema de crenças, é perceptível a noção que os membros do Nzo Nkise Nzazi possuem sobre a natureza: uma visão integradora que elenca vários elementos, contemplando uma cosmovisão em que os próprios seres humanos são mais um dos elementos que compõem a natureza. Não existe desassociação entre meio ambiente, objetos, sujeitos. O “todos comem”, recorrente nas entrevistas, evidencia esse entendimento totalizante de suas práticas.

No tocante a toda a rede que envolve o corte dos bichos – os ritos, a ótica da alimentação e sobretudo os saberes que o circunscrevem –, Canclini<sup>106</sup> orienta-nos a um ponto importante. Quando escutamos a voz excluída, a difusão do que foi silenciado ou negligenciado, a exposição do diferente, mais do que alterar a ordem vigente, podemos revelar algo sobre a ordem excludente. Essa perspectiva indica para a necessidade de ouvir quem estava inaudível, de reconhecer significados em memórias silenciadas, identificando nelas a contingência de uma reescrita da história em que os sujeitos excluídos possam se posicionar. Assim, buscando conhecer novos (ou velhos) saberes, trazemos contribuições para repensar os modelos hegemônicos, como aqui descrito o abate doméstico de animais perante a produção em escala industrial.

---

<sup>106</sup> Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

### 3 A PRECE DA ÁFRICA NAS MATAS DE CÁ: A PUREZA *VERSUS* O PANTEÃO MITOLÓGICO DO CANDOMBLÉ ANGOLA SOB A PERSPECTIVA DO NZO NKISE NZAZI<sup>1</sup>

#### AFRICA'S PRAYER IN THE WOODS FROM HERE: THE PURITY *VERSUS* THE MYTHOLOGICAL PANTHEON OF CANDOMBLE OF ANGOLA NATION FROM THE PERSPECTIVE OF NZO NKISE NZAZI

##### **Resumo:**

O artigo visa contribuir para as pesquisas sobre candomblé angola trazendo uma releitura do culto aos orixás<sup>2</sup>. O uso metodológico da história oral permite-nos perceber no passado e presente os significados distintos que contestam uma homogeneidade geralmente atribuída ao panteão mitológico das religiões de matriz africana. Focalizaremos as divindades cultuadas no Nzo Nkise Nzazi, que tem sua sede litúrgica situada no município de Araquari (SC). O *nzo* apresenta-se como um terreiro de candomblé de modalidade angola cujo panteão mitológico é tributário da cosmovisão banto, refletindo sinais distintivos de identidade perante as casas jeje-nagô. Os objetivos também serão apontar a relação entre as divindades cultuadas no candomblé angola e, com isso, dialogar com os debates do campo do patrimônio ambiental.

**Palavras-chave:** panteão mitológico; candomblé angola; identidade; patrimônio.

##### **Abstract:**

The article aims to contribute to the research on candomblé angola presenting a rereading of the worship of the orixás. The methodological use of oral history allows us to perceive in the past and present the distinct meanings that challenge a homogeneity often attributed to the mythological pantheon of the religions of African matrix. We will focus on the deities worshiped in the Nzo Nkise Nzazi, which has its liturgical headquarters in the municipality of Araquari (SC, Brazil). The *nzo* presents itself as a candomblé terreiro of Angola modality, whose mythological pantheon would be tributary of a Bantu worldview, reflecting distinctive signs of identity before the jeje-nagô houses. Besides, the objectives will be to highlight the relationship between the divinities worshiped in candomblé angola and, with this, to dialogue with the debates from the environmental patrimony field.

**Keywords:** Banto mythological pantheon; candomblé angola; identity; patrimony.

---

<sup>1</sup> O artigo segue as normas da revista *Religião & Sociedade*, para a qual foi submetido à publicação em 18 de janeiro de 2018.

<sup>2</sup> “O orixá, seria em princípio, um ancestral divinizado, que em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza [...]. O poder asé do ancestral-orixá teria, após sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada” (Verger 2002:18).

### 3.1 INTRODUÇÃO

Se inserirmos o candomblé de nação angola em uma mesma população religiosa denominada de povo de santo<sup>3</sup>, é possível posicioná-lo enquanto realidade decorrente de um processo de reelaboração de sistema de crenças originário dos povos africanos trazidos ao Brasil no contexto da escravidão. Para compreender as contingências atuais do candomblé angola, é salutar, antes de outras problematizações, realizar um modesto contexto a respeito de seu *status* em relação a outras nações de candomblé<sup>4</sup>. Desse modo, poderemos ainda entender os tensionamentos existentes no campo das discussões sobre bens patrimoniais no que diz respeito à preservação e cautela das manifestações de matriz afro-brasileira.

Segundo Previtalli (2006), as nações de candomblé, conforme compreendidas no tempo presente, configuram-se com base na fundação de antigos terreiros baianos. Esses terreiros teriam recebido como marcadores identitários os termos angolas, congos, jejes e nagôs, diante da iniciação de seus sacerdotes, que seriam descendentes desses povos. Mediante essas configurações identitárias, formaram-se as diferentes nações de candomblé, cada qual transmitindo às gerações seguintes a norma dos ritos, a língua e o corpo doutrinário de sua nação.

Convém esclarecer que o termo *nação* para os arranjos identitários dos diferentes candomblés tem sua origem nas categorizações étnicas empregadas pelos escravocratas no contexto da escravidão no Brasil, na tentativa de classificar os africanos escravizados para fins comerciais. Sobre as tipologias utilizadas pelo sistema escravista no que se refere aos africanos e descendentes, Parés (2007:25-29) elucida que duas designações eram usadas nas clivagens dos escravos. A primeira, chamada de étnica, aludia às identificações que os próprios africanos realizavam sobre si e sobre os outros, sob aspectos relativos à territorialidade, mas essa denominação foi perdendo espaço para a segunda designação, que dizia respeito à ideia de grupos pertencentes a nações metaétnicas, isto é, concernente à formação de identidades mediante as convivências entre africanos e crioulos, levando em conta traços culturais correspondentes.

---

<sup>3</sup> “O chamado povo de santo compartilha crenças, práticas, rituais e visões de mundo que incluem concepções de vida e de morte” (Prandi 2005:22).

<sup>4</sup> Etimologicamente, a palavra *candomblé* parece ter se originado de um termo da nação banto, *candombe*, traduzido como “dança, batuque” (Barros 2016:30).

Esses novos arranjos sociais, em solo brasileiro, menos ligados a uma procedência comum e mais imbricados a etnicidades relacionais, fizeram com que os africanos se apropriassem das designações atribuídas pelo tráfico. Por meio do diálogo, os africanos escravizados, de diferentes grupos reunidos, porém sob a mesma denominação metaétnica, forjaram sua própria ideia de nação (Louzada 2011:48). Nesse sentido, Parés (2007:101) esclarece que, mesmo com o fim do tráfico de escravos, na segunda metade do século XIX, as diferenciações entre escravos, entendidas como nações, ganharam aderência entre africanos e seus descendentes, na esfera familiar e no campo religioso.

Faz-se necessário compreender a gênese da construção da ideia de nação que situa a identidade religiosa dos candomblés como um processo dinâmico de hibridismo cultural. Pela diáspora, os africanos escravizados advindos de diferentes lugares buscaram na integração de distintos grupos a construção de novas comunidades e novas formas de pertencimento. Esses novos arranjos sociais, representados pelas nações, marcam atualmente os sinais distintivos das casas de candomblé. Prandi (2005:21) alega que, por intermédio dos candomblés baianos, as nações queto (ioruba) e angola (banto) foram as que mais se propagaram pelo Brasil. Assim, a nação queto constituiu uma espécie de modelo para as religiões dos orixás, dando origem a um predomínio em comparação ao candomblé angola. Segundo o autor, embora tenha adotado os orixás, divindades nagôs, o candomblé angola teria desempenhado papel importante na formação da umbanda no início do século XX.

Ainda a respeito das nações, que ratificam a identidade dos diferentes candomblés no Brasil, tanto Previtalli (2006) quanto Louzada (2011) denunciam a subalternidade entre uma nação e outra existente no campo afroreligioso. De acordo com as autoras, o que pavimenta a ideia de nação nos estudos acerca do candomblé no Brasil é o ideal de pureza das nações, criando assim desigualdades e preconceitos dentro e fora do espaço afroreligioso.

É mister reconhecer que os africanos transladaram seus sistemas culturais do continente africano, todavia as misturas entre povos africanos precederam o tráfico negreiro. Pois, como nos explica Silva (2005:29), bem anteriormente ao período de deportação dos grupos africanos ao Brasil, estes já estabeleciam contato com as várias nações africanas, bem como com os europeus. Em razão das alianças e/ou da dominação dos reinos africanos, os cultos e as divindades africanas difundiam-se de uma localidade para outra. Ademais, o colonialismo europeu, a partir do século XVIII,

dinamizou o contato religioso entre brancos e negros. Pela catequese, várias tradições étnicas foram transformadas (Silva 2005:29). Assim, podemos compreender que a reelaboração das religiões africanas em razão da diáspora<sup>5</sup> resulta de sobrevivências de sentidos culturais que, por sua vez, sofreram gradualmente processos de hibridização ainda na África.

Nessa perspectiva, podemos compreender que a ideologia da pureza enquanto valor de autenticidade das nações de candomblé ganha contornos de certificação de uma suposta África intocada. Essa ideia de pureza, por sua vez, está intimamente ligada aos candomblés de verve queto/nagô, cujos representantes eminentes operaram de modo sistêmico na depreciação das religiões consideradas sincréticas, compreendidas como reificadas perante aquelas supostamente mantenedoras da pureza mitológica e ritual da matriz africana (Louzada 2011:117). A respeito das produções intelectuais e acadêmicas e do acionamento da nação enquanto correspondente de pureza que circunda os candomblés de nação queto, Parés (2007:103) afirma que a categoria nação é acionada de forma ideológica, correspondendo aos interesses de legitimação social desejados pelos grupos. É um alicerce importante para a manutenção de uma identidade coletiva, ao mesmo tempo em que reproduz estratégias de competitividade e solidariedade, operando no jogo de disputas de memórias étnicas.

Subordinado à condição de imitadores e impuros, circunscreve-se nesse jogo de disputas o candomblé de nação angola e influência banto. Ele vem a ser representado nos estudos acadêmicos como a mais pobre nação de candomblé, por ser sincrético e por misturar suas crenças a qualquer elemento religioso conhecido. Ante essa subjugação, faz-se relevante salientar que, diferentemente dos candomblés nação queto/nagô, não existe uma produção etnográfica nem sistemática do candomblé angola, salvo algumas observações pejorativas em contraste aos candomblés queto/nagô (Previtali 2006:4).

Desse modo, nosso trabalho tem como objetivo compreender o sistema de crenças que se exerce em um terreiro de candomblé angola específico, o Nzo Nkise Nzazi, situado no município de Araquari (SC), que se apresenta como culto religioso

---

<sup>5</sup> Conforme Santos (2008:182), “a diáspora ou a dispersão dos povos africanos pela Europa, Ásia e América se produziu em escala massiva durante o período do tráfico de escravos entre os séculos XV e XIX. Esse é um dos movimentos migratórios mais espetaculares da História moderna, sendo que os cálculos da travessia forçada pelo Oceano Atlântico oscilam de dez a cinco milhões de pessoas que teriam sido arrancadas da África e trazidas para as Américas. Sem dúvida, houve presença africana em praticamente todo o mundo conhecido anterior ao início do tráfico internacional no século XVI”.

tributário da cosmovisão banta. Nesse sentido, mediante os testemunhos de seus membros, daremos atenção a outras divindades, que respondem pelo nome de inquices e caboclos. Por meio da história oral, buscaremos nas narrativas os significados atribuídos a esse panteão mitológico pelos membros do Nzo Nkise Nzazi. Concordamos com Alberti (2013:33) que, apesar de toda a narrativa ser de ordem individual e particular ao depoente, ela constitui chave importante para entender a história social de um grupo, de uma geração e de um país.

Ao trabalhar a metodologia da história oral com os membros do Nzo Nkise Nzazi, pensamos em reverter o quadro de apagamento no qual se insere o candomblé angola. Ao suscitar a voz de sujeitos excluídos e/ou marginalizados pelos discursos vigentes, procuramos apreender os sentidos que seus atores sociais atribuem a sua identidade religiosa. Logo, os estudos sobre memória servem-nos de apoio para lidar com grupos sociais marginalizados. Pollak (1989), ao problematizar as memórias marginalizadas de sobreviventes da repressão do Estado SS, como homossexuais, prostitutas e ciganos, reconhece que, tão vítimas como os judeus, esses sujeitos não tiveram sua voz na historiografia. Em meio a discursos que veiculavam tão somente a condição judia nos campos de concentração, escamoteando outros sujeitos, estes recorrem as suas comunidades afetivas. Segundo Pollak (1989:5), o excesso de discursos oficiais restringe as lembranças para o âmbito interno das redes familiares e de amizades, aguardando um momento oportuno para a redistribuição das ideias políticas e ideológicas.

No caso do candomblé angola, lembramos o entendimento que os próprios intelectuais construíram sobre a cosmovisão de origem banta que permeia essa nação. Em oposição à estrutura religiosa queto/nagô, o candomblé angola seria um mero imitador dos ritos e dos orixás dessa nação. Esse contraste do candomblé angola com o corpo doutrinário da nação jeje/nagô tem seu início com os estudos do médico-legista Rodrigues (1988). O autor alega que angolas, gurunsis, minas, hauçás etc. conservam suas divindades africanas, como um tipo externo de culto mais ou menos copiado dos nagôs.

Mais tarde, Carneiro (1991b:134) descreveu os candomblés congo e angola como modalidades praticadas por negros de origem banta que esqueceram os seus próprios orixás. Ao referir-se aos candomblés de caboclo, vaticina que foi a mítica pobre dos negros bantos que, fusionando-se à mítica igualmente vulgar do selvagem ameríndio, produziu os candomblés de caboclo na Bahia (Carneiro 1991a:62). Por

sua vez, Prandi (1991:245), ao citar algumas das entidades existentes nos candomblés de caboclo e nação angola, explica que os caboclos de pena e os boiadeiros cultuados em nações pouco ortodoxas são considerados entidades inferiores para os candomblés.

Na esteira da produção acadêmica sobre religiões de matriz africana e na sobreposição de umas em relação a outras, não podemos deixar de mencionar o lugar de fala de outros intelectuais. Pessoas eminentes na sociedade que também investiram seus esforços para a consolidação de um modelo a ser seguido pelos demais. Segundo Louzada (2011:174), ao contextualizar o prestígio auferido ao candomblé queto, essa nação cercou-se desde seus primórdios de sujeitos proeminentes na sociedade. Ela cita Roger Bastide e Pierre Verger como uns desses sujeitos afamados que, em razão de suas respectivas relações com os cultos praticados no Ilê Axé Opô Afonja, idealizaram um modelo ritual autêntico. Isto é, idealizaram o ritual queto como original e puro.

Nota-se com essas questões o processo de inferioridade concedido ao candomblé de nação angola, utilizado apenas como objeto para sustentar as idealizações de pureza e autenticidade auferidas aos modelos rituais da nação queto/nagô. Em nossa perspectiva, o candomblé de nação angola e seus membros, por intermédio de suas vivências religiosas, poderão nos oferecer novos olhares e fontes.

### 3.2 UMA CASA DE NOME E SOBRENOME

Os terreiros de candomblé, roças ou casas, conforme são denominados, têm sua dinâmica estrutural centralizada na figura de seu líder. Tal líder, reconhecido como babalorixá ou ialorixá nos terreiros de verve queto/nagô, exerce toda a sua autoridade sobre os membros do grupo e é investido de uma série de poderes e saberes a respeito da história de sua casa, daqueles que o precederam e também dos fundamentos mágicos para efeitos curativos (Lima 2011:80).

Portanto, por meio dos testemunhos dos membros do terreiro estudado neste artigo, reportar-nos-emos aos tratamentos enunciados pelos seus depoentes e comumente usados em seu cotidiano. Nesse caso, o líder espiritual, senhor José

Arildo da Silva, responde pela dijina<sup>6</sup> de Tata Kelaue<sup>7</sup>. A estrutura hierárquica do terreiro conta com outras autoridades, subordinadas a Tata Kelaue, entre eles, cambonos<sup>8</sup> e makotas<sup>9</sup>. Os makotas podem ser relacionados às hierarquias auxiliares executivas (Lima 2011:103), numa correspondência aos ogãs<sup>10</sup> e ekedis<sup>11</sup> nos candomblés de nação queto, por desenvolverem o mesmo papel operacional, espiritual e hierárquico. Para Tata Kelaue (Silva 2017), tanto makotas como cambonos são pessoas que possuem maior conhecimento sobre os fundamentos dos cultos, cuidados com muzenzas<sup>12</sup> e trato com os inquices<sup>13</sup>.

Na configuração dos candomblés em geral, também se encontram os filhos de santo, ou seja, aqueles que são preparados e posteriormente feitos para receber seus santos e orixás (Lima 2011:80). No Nzo Nkise Nzazi essas pessoas, homens e mulheres, são chamadas de muzenzas<sup>14</sup>. Elas são iniciadas para seus inquices e, diferentemente dos ntangi<sup>15</sup>, galgam *status* mais elevado por conta dos conhecimentos adquiridos em função do cumprimento de seus ritos iniciáticos. Assim, concebendo a dinâmica política e espiritual do Nzo Nkise Nzazi, no qual os conhecimentos sobre as divindades, *a priori*, são legitimados pelas posições dos sujeitos, selecionamos nosso perfil de entrevistados com base em sua disposição hierárquica.

Então, começamos com Tata Kelaue, sacerdote e líder espiritual no Nzo Nkise Nzazi, contando-nos acerca de sua trajetória pessoal no candomblé angola:

<sup>6</sup> “Nome religioso recebido por aquele que é iniciado no candomblé angola” (Previtali 2006:11).

<sup>7</sup> “O zelador de santo é chamado de tata, equivalente a pai. Kelaue é minha dijina dentro do candomblé angola, dado pelo ancestral na minha feitura” (Silva 2017).

<sup>8</sup> “É o que chamam de ogã nas casas de queto, mas aqui são cambonos, é hierarquia. São os homens de confiança do zelador de santo, os olhos da casa, quem corre atrás das coisas, defende o terreiro e os interesses do terreiro também” (Silva 2017).

<sup>9</sup> “Makota é mãe também, faz parte da hierarquia. Elas cuidam das coisas dos inquices e encantados” (Silva 2017).

<sup>10</sup> “Lado masculino das hierarquias [...]. Nome genérico que se dá a uma série de pessoas investidas de funções rituais” (Lima 2011:113).

<sup>11</sup> “São mulheres bem informadas, conhecedoras muitas vezes dos fundamentos do culto, no próprio nível das velhas êbomis” (Lima 2011:113).

<sup>12</sup> “Diferente das makotas e cambonos, são pessoas que entram em transe, são preparadas para a iniciação e após as obrigações podem se tornar tatas ou mametos” (Silva 2017).

<sup>13</sup> Divindades cultuadas pelos povos bantos (Lopes 2011:143).

<sup>14</sup> “Iaô-muzenza (filho de santo): chamado assim da feitura até obrigação de três anos” (Barcellos 2011:114).

<sup>15</sup> “Abiã-ntangi (iniciante): pré-iniciado que só cumpriu parte dos rituais de iniciação” (Barcellos 2011:114).



Fui iniciado por Jurandir Siqueira, Tata Gontangue de Gongobila, do Rio de Janeiro. Nós somos de massanganga. Eu venho dessa raiz. Eu costumo dizer que a gente tem nome e sobrenome. Antigamente chamava muxicongo, mas se perdeu pelo fundamento, nós nos transformamos. Na Bahia tinha vários os que cultuavam angola, queto; eles se conviviam. Eu fui iniciado ao inquice Nzazi, esse elemental. Essa força que a gente faz parte, o raio, essa força (Silva 2017).

Algumas são as semelhanças entre as nações de candomblé, sobretudo as relações estabelecidas com os mais velhos, como quando Tata Kelaue ao falar de si primeiramente se reporta a Tata Gontangue. Sua trajetória individual está atrelada a sua raiz, os massanganga. Falar de si é reverenciar uma origem, na qual se consolidam também o pertencimento e a continuidade. Os particularismos encontram-se mais visivelmente na língua pela qual cada nação evoca seus ancestrais de origem e na forma de percepção de suas divindades.

No candomblé angola, o culto destina-se aos inquices, que, diferentemente dos orixás, não são seres divinizados, mas elementais<sup>16</sup> da natureza, em suas palavras. Nessa narrativa podemos relacionar entre os inquices dois deles que compõem o panteão do candomblé angola: Gongobila, o inquice que representa a força da caça e da fartura<sup>17</sup>, e Nzazi, a força do raio e que responde à soberania<sup>18</sup>.

Tata Kelaue diz-nos que esses dois inquices são de extrema importância para sua vida, visto que sua navalha é de Gongobila, e foi esse inquice, por intermédio de seu zelador de santo, quem lhe iniciou para o inquice Nzazi. Com a sua consagração a Nzazi, Tata Kelaue deu continuidade à nação angola plantando moio<sup>19</sup> nas terras de Santa Catarina (Silva 2017).

No candomblé de angola se cultua os inquices. Por exemplo, Mutakalambo que não é Oxóssi, o orixá divinizado, mas nós cultuamos a força da caça, que é Mutakalambo. São nossos ancestrais que atravessaram o oceano e os ancestrais daqui também, os boiadeiros. Os caboclos de pena, que são os donos da terra, eles são nossos encantados. Em cada casa de angola você vai ver a bandeira do Brasil. Eles já existiam aqui nessa terra, não era o negro, nem o europeu. Esse é o respeito dos bantos que os inquices viram neles. O povo banto foi o primeiro a ser trazido para cá, eles se relacionaram com os indígenas, trocaram folhas. Então a gente cultua os ancestrais de lá e daqui (Silva 2017).

<sup>16</sup> Segundo Parés (2013), o elemental geralmente está relacionado aos espíritos da natureza.

<sup>17</sup> Gongobila é o inquice caçador (Barcellos 2011:42-43).

<sup>18</sup> Nzazi é o inquice do raio, imperador e soberano (Barcellos 2011:61-62).

<sup>19</sup> Força vital, "o mesmo que axé dos candomblés de origem sudanesa" (Previtali 2006:114).

O relato de Tata Kelaue diz respeito a nosso questionamento acerca do que de fato se cultua no candomblé angola. Em sua narrativa percebemos algumas distinções em relação à religião dos orixás. A primeira alude à errônea correspondência que ele insinua haver entre orixás e inquices, pois em sua fala “Mutakalambo não é Oxóssi” (Silva 2017). Sendo assim, embora os dois tenham *status* de ancestral, Mutakalambo<sup>20</sup> representa uma força que se encontra na mata, o inquice, um elemental. Oxóssi consiste em um ser divinizado. Oxóssi no Brasil é considerado o rei de Kêto (Verger 2002:113). Enquanto Oxóssi é reconhecido como o rei da caça, Mutakalambo é, nas palavras de Tata Kelaue (Silva 2017), a força da caça.

Num segundo momento, Tata Kelaue relaciona outros ancestrais, ditos como encantados<sup>21</sup>: caboclos e boiadeiros, também cultuados no candomblé angola e que trazem a lume o encontro entre culturas considerado restrito aos candomblés de caboclo e candomblé angola. É salutar lembrar que, em função dessas divindades, as duas modalidades de candomblé foram reconhecidas como muito sincréticas em oposição à estrutura mítica e impermeável das nações queto/nagô. Concordamos com Previtalli (2006:5) quando ela assegura que a produção etnográfica sobre o candomblé privilegiou para seus estudos antigas casas de candomblé queto da Bahia, preferidas em razão de preencherem os critérios necessários de pureza que as tornavam melhores que as outras ditas mais miscigenadas e, portanto, impuras.

No mito narrado por Tata Kelaue, os inquices cultuados pelos povos bantos para cá trazidos com o tráfico dos escravizados teriam encontrado no caboclo de pena o verdadeiro dono da terra. Assim, o panteão mitológico do candomblé configura-se na conjugação de ancestrais africanos e ancestrais mais próximos.

Tal referência faz parte do trabalho de Tall (2012), ao problematizar o papel do caboclo no candomblé baiano. Segundo a autora, a chefia da terra seria uma atribuição do autóctone, o primeiro ocupante do território. Para as sociedades tradicionais africanas, esse ocupante seria o ancestral primordial e legítimo. Conta a

---

<sup>20</sup> Encontramos uma referência a Mutakalambo nas cantigas votivas dedicadas ao inquice Kabila, rei da caça (Barcellos 2011:38).

<sup>21</sup> Em sua dissertação de mestrado *Encantaria na umbanda*, Martins (2011:30) alega: “Os encantados ultrapassam a fronteira da lógica. Não apenas driblam a fronteira da morte, supostamente provando a imortalidade do espírito, como especialmente refutam a separação entre a vida e a morte. Tanto podem ser espíritos corpóreos, como viventes que incorporam como se fossem espíritos. Também evidenciam pouco apreço pelas demarcações entre reinos naturais e a segregação entre formas de vida. Podem ser peixes, árvores, pessoas e mesmo ‘pedrinhas’. Deste modo é justificável que a generalidade da literatura a seu respeito se tenha detido na descrição particular de cada uso bem contextual da noção de encantado”.

teórica que existe a lenda de que os africanos escravizados recuperaram seus conhecimentos ecológicos em novo ambiente geográfico, pois os indígenas colocaram à disposição dos negros suas folhas e seus saberes na manipulação. Desse modo, os africanos teriam condições de cultuar suas divindades, visto que estas dependiam de oferendas e conhecimentos da fauna e da flora para serem evocadas.

No decorrer da conversa, Tata Kelaue alega que precisa reforçar um erro sobre o que se diz a respeito ao culto no candomblé angola. Ele alega: “Veja bem, não cultuamos a natureza. É energia que sai dela. O inquice, esse elemental” (Silva 2017).

Na cosmovisão banto, da qual o candomblé angola se apresenta tributário, não é a natureza propriamente dita que consubstancia sua cosmologia. Para os povos banto, no centro de todas as coisas está o sujeito e, excepcionalmente, aquele que se tornou ancestral. Nessa perspectiva, a natureza é constituída de poderes, porém o ancestral é aquele dotado de faculdades capazes de controlar e submeter toda a força que da natureza se manifesta, como, por exemplo, as ventanias, a fúria dos mares, o poder dos trovões. A natureza em si não é objeto de culto. Tratando-se de similitudes, bantos e povos que falam a língua ioruba acreditam em seres revestidos de inteligência e ligados à natureza (Giroto 1999:145).

No transcurso da entrevista, foram mencionadas as diferentes nações de candomblé e suas possíveis diferenças e semelhanças, especialmente no culto aos inquices. Perguntamos a Tata Kelaue por que ele se iniciou numa casa de angola, considerando a predominância de terreiros de nação queto<sup>22</sup> na região norte de Santa Catarina.

Esses elementais mexiam comigo. De que parte da África que venho. De repente eu nem sou banto; sou sudanês, da parte da Arábia. Mas você tem que sentir. Eu me sinto banto, não importa se for sudanês. Me identifiquei com os bantos, com angola. As pessoas têm que ter essa identificação, seja jeje, queto, angola, umbanda. Por isso que eu digo, uma religião diz muito pouco sobre o que é o candomblé (Silva 2017).

---

<sup>22</sup> Um dos primeiros trabalhos realizados sobre identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville (SC) é de autoria de Gerson Machado (2014). O pesquisador, além de extensa pesquisa sobre memória e identidade, faz um levantamento dos terreiros na região. Nesse trabalho, pode-se notar que a maioria dos terreiros mapeados nessa região derivam da nação queto. Ver: Machado 2014.

Percebe-se nessa narrativa que o processo de identificação de Tata Kelaue evoca sentimentos de pertença com o que se exerce no candomblé de modalidade angola, tributária da cosmovisão banto. Sentir-se e identificar-se tem pertinência atualizada.

Nesse sentido, a procedência territorial de antepassados escravizados não ganha maiores contornos. A identificação, a nosso ver, ocorre muito mais em razão do que é vivido no candomblé angola do que com uma representação estanque de África. Dessa maneira, a identificação não ocorre por meio da diferença pulverizante. Entendemos esse processo, conforme Hall (2003:60), como uma complexa teia de similaridades e diferenças, recusando assim a divisão em oposições binárias e fixas. É notório que os candomblés se organizam e se legitimam em torno das nações, afiliando-se a uma África mítica, afirmando assim suas identidades. Esse fenômeno, embora menos rígido para Tata Kelaue, também influenciou sua decisão no momento de iniciar-se na religião. Todavia, para Hall (2003:36), “as culturas, é claro têm seus ‘locais’. Porém não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam”.

### 3.3 INQUICES, CABOCLOS, UNGIRAS, BAIANOS, MARINHEIROS E PRETOS VELHOS

Entendemos que, assim como as concepções contemporâneas de cultura revelam um amálgama de referências, só possibilitando sua compreensão quando contextualizadas no seu tempo, os sistemas religiosos também se exercem em um espaço/tempo específicos. Reportamo-nos, nesse caso, ao sentido atribuído no tempo presente ao que vem a ser um inquice. Na fala de Tata Kelaue, consiste em um “elemental da natureza” (Silva 2017). Desse modo, devemos ter em mente o processo de transformação dos cultos às divindades trazidas pelos bantos, tanto na dinâmica da escravidão quanto no tempo hodierno, em que os inquices, por exemplo, possuem outros significados.

Na cultura banta, os *N'kisi*, segundo MacGaffey (1986:80), eram “espíritos tutelares de vilas associados a água, tempestades, grutas e grandes pedras”. Explica Previtalli (2012:11) que os *N'kisi* para os bantos constituíam espíritos tutelares relacionados à família consanguínea. No Brasil, esses espíritos perderam a força que tinham na África, visto que o sujeito foi retirado de seu clã familiar e de sua terra. No processo de recriação dos sistemas religiosos vigentes na África, os inquices, agora

considerados espíritos da natureza, tornaram-se salutares para a constituição das famílias de santo, que seriam, em medida, um novo arranjo social e espiritual que reconstituiria as famílias dissolvidas pela dinâmica escravista.

Tratando-se da reelaboração de um sistema de crenças que fundamenta o candomblé angola, encontramos outras entidades espirituais ressignificadas e incorporadas a seu panteão mitológico em solo brasileiro. Conforme Tata Kelaue (Silva 2017):

O nosso ungira é o dono do caminho, do movimento, do mercado. É o mensageiro entre nós e os inquices. Eles muitas vezes fazem a intervenção entre a Aruanda e a terra, pro inquice. Ele é o primeiro. Nossa própria boca é o ungira. Nossa sexualidade, o movimento de interlaçar dos corpos. Não é sacanagem. É a fertilidade do homem e da mulher. A natureza. Por isso são representados em outras nações com o falo ereto, o que fez com que as pessoas o associassem ao diabo.

Segundo Tata Kelaue (Silva 2017), o candomblé angola cultua, além de inquices, caboclos e boiadeiros, os ungiras, que nas palavras dele também são encantados da natureza e se manifestam em duas versões: no masculino e no feminino. O princípio feminino recebe o nome de *pangira*. Mediadores entre os indivíduos e inquices, os ungiras manifestam-se em seus cavalos<sup>23</sup>, e cada pessoa pode carregar os dois princípios, que fazem o papel, em certa medida, de agentes cósmicos. São eles que orientam, fornecem informações a respeito da vida das pessoas, conversam com os consulentes, porque, de acordo com Tata Kelaue (Silva 2017), eles estão sempre à frente, na encruzilhada, são a sentinela das pessoas e também a força do *nzo*.

Encantados em geral se diferenciam em *status* aos inquices, visto que os primeiros se manifestam nos adeptos sem que eles tenham realizado a obrigação denominada de *Ukalakale'Nkisi*, que corresponde à iniciação, à feitura de santo (Barcellos 2011:114). Os rituais iniciáticos no candomblé angola dizem respeito ao preparo da muzenza com seu inquice particular, no entanto os encantados são importantes na vida cotidiana de seus adeptos. Tata Kelaue (Silva 2017) conta-nos que foram seus encantados caboclo Sete Flechas, ungira Toco Preto e baiano Zé do Coco que o direcionaram a seguir na vida de zelador de santo. Segundo ele, foi

---

<sup>23</sup> Também conhecidos como “aparelhos”, são as pessoas que entram em transe (Silva 2017).

ungira Toco Preto, que, após atender a uma certa ginasta que veio a ser reconhecida mundialmente, lhe deu condições de construir o Nzo Nkise Nzazi (Silva 2017).

No que se refere a esse mosaico de divindades e encantados, também entrevistamos Milvia Arruda, makota da casa, que prefere ser chamada no *nzo*, onde realizamos as entrevistas, de Luan Kaiá<sup>24</sup> (Arruda 2017). Ela se apresenta como filha de Dandalunda, a senhora das águas doces e salgadas, e Angorô, o inquice que traz a chuva para a terra, fertilizando-a.

Para Luan Kaiá, caboclos, ungiras e inquices igualam-se, pois, “como os inquices não falam com a gente, enviam os caboclos e outros encantados, que são os olhos dos inquices” (Arruda 2017). Ela nos falou sobre sua iniciação, seus sentimentos pelo *nzo*, suas atribuições na casa enquanto guardiã dos segredos que não podem ser revelados aos filhos de santo e sobre as divindades cultuadas em Angola. Em seu depoimento, ela nomeia alguns dos inquices, respondendo à nossa pergunta acerca do assunto:

Aluvaiá, Nkosi, Roxi Mokumbe, Katendê, Gongobila, Mutakalambo, Tempo, que é cultuado somente no candomblé angola. É o patrono do candomblé angola. Então toda casa de angola tem uma bandeira consagrada a Tempo. Kaviungo, Kassange, Mutakalambo, Gia, Kaiala, Zumba, Matamba, Bamburucema, Vungi, que é um desdobramento do inquice. Todo inquice tem um vungi, e este também nos envia mensagens dos inquices. Lembá, Lembarenganga, Lemba Di Lé, Nzazi. Esses são só alguns. E Deus, criador de tudo, é Zambi Apongô (Arruda 2017).

Antes que pudesse entrar no assunto dos encantados, Luan Kaiá antecede:

Mas, além dos inquices, temos também os ungiras, pangiras, pretos velhos, marinheiros, povo da estrada. Em algumas casas, pelo que sei, também é cultuado ciganos. Eles são o caminho, o vento. Eles vencem demandas, nos orientam, são como nossos pais e conselheiros. São nossos encantados. Ah! Entre os inquices, também tem Pambu Njila, que em outras nações é Exu. Todos são energia, forças (Arruda 2017).

Pelas narrativas dos nossos protagonistas, podemos perceber que no panteão mitológico do candomblé angola várias divindades transitam. Diferenciadas em inquices e encantados e distintas em atribuições e comportamento, são elas que

---

<sup>24</sup> Segundo Milvia Arruda (2017), Luan Kaiá é sua dijina, nome que recebeu após entrar no Lembaci, para sua confirmação de makota.

forjam a identidade do Nzo Nkise Nzazi e nos revelam muito de seu teor sincrético. Vê-se esse fenômeno na reconfiguração dos *N'kisi* banto enquanto pilar da família estabelecida por laços de consanguinidade e que na dinâmica da escravidão foi transformado em inquite, força da natureza, aglutinando pessoas de diferentes grupos. Notamos, no contexto presente, a adoção de outras entidades espirituais que só foram possíveis por um processo contínuo de encontros com outras culturas.

É mister deixar claro que nosso entendimento de sincretismo<sup>25</sup> não alude à simples troca vulgar de elementos que se contradizem. Ao contrário, reconhecemos no sincretismo uma estratégia de sabedoria cuja proposição ocorre muito mais pelas proximidades cosmogônicas ou mesmo entre grupos sociais desfavorecidos que por uma simples aceitação subalterna do colonizado pelo colonizador. De tal forma que esse encontro sobrevive resistindo frente o olhar inquisitório de alguns pesquisadores que ainda tentam estabelecer limites de pureza e justificar o sincretismo como uma necessidade do passado. Ora, pelas narrativas dos membros do *nzo*, ciganos, marinheiros, pretos velhos, caboclos e ungiras são elementos construtivos de sua identidade no tempo presente. Nas palavras de Ferretti (1998:184),

Alguns aceitam a existência, num passado distante, de um proto-sincretismo original que teria funcionado no período de consolidação das tradições religiosas, que depois de consolidadas, se tornariam um todo refratário a novos sincretismos. Mas em perspectiva histórico-antropológica mais ampla, de grande duração, religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois encontram-se constantemente em mudanças e transformações. Se podemos reconhecer a existência de um proto-sincretismo original na formação de todas as religiões, porque o fenômeno não se continuaria no presente? Devido apenas a uma pretensa incompatibilidade institucional ou teórica entre religiões? A lógica dos intelectuais nem sempre é plenamente observada nas práticas populares, que muitas vezes atuam segundo outras lógicas.

A respeito desses elementos considerados estranhos a uma estrutura tradicional africana e, portanto, vistos como desnecessários para alguns intelectuais, Tata Kelaue conta-nos:

---

<sup>25</sup> Para Ferretti (2007), *sincretismo* não é um termo com significados fixos, sendo necessário localizá-lo historicamente e pesquisar seus sentidos. Contudo, em seu sentido etimológico, é possível situá-lo na Antiguidade, quando correspondia à “junção de forças opostas face ao inimigo comum” (Ferretti 2007:107). Segundo o autor, “em nossa sociedade o sincretismo é mais discutido, principalmente em relação às religiões afro-brasileiras, consideradas religiões sincréticas por excelência, por terem sido formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas e outras” (Ferretti 2007:106).

Não posso tirar a entidade de ninguém. Em muitas casas a gente vê isso, manda embora caboclo porque é casa de queto. Como eu vou mandar embora a força de alguém? Aqui no *nzo* nós nunca tivemos ciganos, não temos fundamento para isso, mas quem seria eu para tirar o cigano de alguém se esse cigano pode ser o grande caminho da pessoa? (Silva 2017).

Essa lógica da exclusão de entidades espirituais dos cultos africanos diz muito mais respeito às classes mais intelectualizadas do que às pessoas que professam sua fé. Remetemo-nos aos estudos de Louzada (2011:181) concernentes à reafricanização dos terreiros na ditadura militar, em que o mito da pureza ganhou novos contornos. Segundo a autora, nesse momento histórico, projetou-se uma grande campanha por parte do regime com adesão da classe artística e intelectual no afã de publicizar o novo projeto de turismo cultural do governo militar. O foco desse projeto seria “atrair turistas negros norte-americanos de alto poder aquisitivo” (Louzada 2011:181). Dessa forma, alvitram-se mais projeções sobre o candomblé dos orixás e os cultos ditos tradicionais, influenciando os terreiros a buscar por referências que lhes chancelassem legitimidade. Esse fenômeno foi caracterizado por Santos (2005:79) como um processo dessacralizante do candomblé, por representá-lo em menor medida como religião e mais como manifestação cultural atrativa.

Essa tentativa de reafricanização do candomblé na sanha de purificá-lo da contribuição de indígenas e brancos constitui uma violência. Uma violência que se expressa, conforme dito pelo Tata Kelaue (Silva 2017), na suposta possibilidade de afastar as entidades de uma pessoa e da configuração religiosa de um grupo. Percebemos essas tentativas de purificação mais como um desejo político de projeção na sociedade que uma preocupação entre seus adeptos sem grandes anseios políticos.

### 3.4 O VENTO QUE BATE AQUI TAMBÉM BATE LÁ

Vale ressaltar que, ao privilegiar como estudo de caso um terreiro específico, estamos lidando com subjetividades e sentimentos de pertencimento de determinado grupo. Tata Kelaue diz-nos que “as coisas podem mudar de casa para casa, pois mesmo uma mesma nação vem de raízes e lugares diferentes” (Silva 2017). Sendo assim, é salutar ter maior acuidade e não considerar todos os terreiros como iguais.



Mas, ao mesmo tempo, faz-se preciso reconhecer que os arranjos entre nações se dão pela continuidade. É por meio da oralidade que se transmitem os saberes e também a história de cada casa, pertencentes a uma mesma nação. “Somos diferentes, mas também somos iguais, porque, como costume dizer, o vento que bate aqui também bate lá” (Silva 2017).

Então, podemos dizer, sobretudo em relação aos inquices, que estes são cultuados em toda nação angola, pois os terreiros, “dinamizados e interpretados em concentrações etnoculturais chamados Nações” (Lody 1995:2), tendem a preservar aspectos de um núcleo cultural primário, isto é, aqueles legados pelo povo banto. Desse modo, construímos, mediante as narrativas, especialmente por intermédio da contribuição da makota Luan Kaiá, um quadro que compreende a titulação dos inquices e algumas saudações. Considerando que os depoimentos não seguiram um ordenamento acerca das saudações dos inquices, dispusemo-nos a seguir o Jamberussu<sup>26</sup>.

**Quadro 1 – Ordem dos Inquices e suas saudações**

<b>INQUICE</b>	<b>SAUDAÇÃO</b>
Pambu Njila	<i>Gira Mavambo Pabum Njila!</i>
Nkosi, Roximocumbe	<i>Kiua Nkosi!</i>
Kabila, Mutakalambo, Gongobila	<i>Ominekene!</i>
Katendê	<i>Kisaba!</i>
Angorô, Angoromeia	<i>Angorole!</i>
Kafunge, Kaviungo, Nsumbo	<i>Nsumbu Ampolo!</i>
Panzo, Kitembo, Tempo	<i>Nzara Tempo!</i>
Kambaranguaji, Nzazi, Loango	<i>Aku Menekene Usoba Nzazi!</i>
Tere-Kompenso	<i>Muanzae!</i>
Matamba, Bamburucema	<i>Kiuá Matamba!</i>
Dandalunda, Kisimbi	<i>Mametu Maza Mazenza!</i>
Kaiala, Kaiá, Kaitumbá	<i>Pembele Kaiala!</i>
Zumba, Gia	<i>Nzumbarandá!</i>
Vunji	<i>Nvunji Pafundi!</i>
Lembarenganga, Lemba Di Lé	<i>Epa Lembá!</i>

Fonte: Arruda 2017

<sup>26</sup> Jamberussu é quando se canta para todos os inquices, numa ordem determinada (Botão 2007:37).

### 3.5 O PANTEÃO E A RELAÇÃO COM A NATUREZA: UM PATRIMÔNIO AMEAÇADO

Ao relembrar sua trajetória pessoal na condição de zelador de santo, Tata Kelaue expõe alguns aspectos que aludem aos motivos de sua mudança da cidade de Joinville para o município próximo, Araquari. Com base em seu relato, é possível diagnosticar elementos que dizem respeito à identidade afroreligiosa do grupo. Segundo ele:

Eu atendia no Iririú, apenas consulta. Era um espaço urbano. Na época eu não tinha filhos de santo, eles foram chegando para eu cuidar. Então esse espaço urbano foi ficando pequeno para nós, eu precisava de um lugar mais próximo da natureza. Não que o espaço urbano não seja natureza, para nós também é. Só que quando os filhos começam a chegar tem todo um preparo que é cotidiano e uma necessidade maior de interagir com a mata, com a cachoeira, pros trabalhos de iniciação, para feitura. Precisava de mais fundamento. Por exemplo, lá não tinha passarinhos. E os bichos são importantes também para a religião, pois eles nos avisam quando um filho não está bem. Então eu procurei um lugar assim, com mata, que a gente pudesse usar. E construí meu *nzo* aqui por conta da mata que eu tinha garantia de ser preservada. Hoje parece que estão revertendo isso aí (Silva 2017).

Da condição de atendente a consulentes, Tata Kelaue passou a acolher pessoas que precisavam de preparo para iniciação. Mediante essa nova perspectiva, recorreu a ambientes que oferecessem as condições necessárias conforme o sistema configurativo dos *candomblés* em geral. A proximidade com matas, cachoeiras, mangues, mares, rios e encruzilhadas é, em certa medida, basilar à identidade desse grupo. Oliveira (2006:117) alega que essas várias facetas compõem um mesmo organismo, também chamado de identidade.

Desse modo, estamos problematizando aqui uma identidade que se constrói por intermédio da interação orgânica com bens naturais e que na fala de Tata Kelaue tem garantia de acautelamento (Silva 2017). A escolha pelo local para estabelecimento da sede ocorreu por conta de a região oferecer um espaço verde preservado que entrasse em comunhão com a estrutura cosmogônica de suas práticas. Podemos dizer então que, na concepção de Tata Kelaue, a ligação atávica com a natureza é uma pré-condição para a construção da identidade religiosa do grupo (Silva 2017). Não obstante, a preferência também teve como crivo um espaço

legalmente preservado, assegurando as práticas religiosas do candomblé de nação angola ao qual se afiliou.

Ao relacionar identidade e patrimônio natural, Zanirato (2009:15) chama-nos a atenção afirmando que essa implicação deriva de uma identificação da população com os elementos a serem conservados, reconhecendo-se neles, tornando-os representativos dela e para ela. Para Tata Kelaue, é na natureza que ele contrai fontes materiais e espirituais para exercer as práticas ritualísticas que constroem a identidade do grupo (Silva 2017). Essa mudança é perceptível quando ele relata sua transição de atendente aos consulentes a líder religioso; a nova configuração exige integração entre elementos físicos e biológicos da natureza, conjugando assim homem, flora e fauna.

Há que se considerar que essa identificação com os bens naturais está intimamente ligada aos detentores de poder que regem os elementos da natureza. Ou seja, para o Nzo Nkise Nzazi, seus inquices e encantados. Por eles, a coesão e a identidade do grupo são mantidas, assim como os saberes sobre folhas e procedimentos curativos.

Cambono Rafael<sup>27</sup>, um dos auxiliares de Tata Kelaue, conta-nos um pouco sobre seu processo de aprendizado no tocante às folhas de poder terapêutico, associadas à regência dos inquices. Segundo ele, algumas dessas ervas e plantas são colhidas na própria roça do *nzo*; outras, no espaço preservado em frente ao terreiro:

Conheço *nsansa*, que é arruda, que é de Aluvaia e Kabila, é folha para benzedura e banho. Tem *kavula*, que é couve, para sacudimento. *Nkazi-masika*, que é conhecida como dama da noite, de zumba, para encantamento. *Malemba-Lembá*, dormideira, serve para banho e ajuda acalmando no sono. Jimbongo, essa é de assentamentos e para enfeitar as comidas, oferendas. É de Nkose e Matamba. *Mungaiava*, que é goiabeira, para chás, folha de Terekompenso. Tem também *magendi*, de Aluvaia, serve para banho e chás. Então essas folhas e ervas são encontradas em tudo que é lugar, não só no terreiro, e tem folha que tem no terreiro, mas é preciso buscar fora, num lugar específico. Daí a entidade ou o inquice, através dos búzios, avisa o Tata (Hasselmann 2017).

Como se pode perceber no testemunho do Cambono Rafael (Hasselmann 2017), os usos dos espaços em que se extraem elementos da flora para fins

<sup>27</sup> Rafael conta-nos que não possui *dijina*, pois apesar de cambono ainda não fez sua confirmação, que é a iniciação particular dos cambonos e dos makotas (Hasselmann 2017).

ritualísticos não se restringem ao território onde está estabelecida a sede litúrgica do terreiro, tampouco à área de preservação que estava em conformidade com o critério de Tata Kelaue para a construção do *nzo*. Mediados por intervenção espiritual dos inquices, por intermédio da consulta oracular, os recursos naturais são extraídos de vários lugares. Sobre essa complexidade interativa, Oliveira (2006:117) ressalta que para o sujeito afroreligioso não existe desagregação do conjunto, que é um todo orgânico. Assim, considerando a complexidade desse sistema de crenças que se relaciona com espaços múltiplos, reportar-nos-emos às relações firmadas com a área verde preservada em frente ao *nzo*.

Eu escutei que o pai de santo faz Kabila na mata, mas não estava aqui na época. Minha ligação com a mata é por causa dos trabalhos realizados. Por exemplo, o caboclo pode pedir uma festa na mata. Sete Flechas já pediu. É de lá que a gente retira folha de mamona, folha de palmeira, de figueira, cana-do-brejo, tem a flor de Kisimbi (agora não me veio nome), capega, folha de bananeira, folhas para cobrir o chão em dia de festa, flores para enfeitar as festas. Sei que o Tata retirava outros elementos pros fundamentos, mas isso é conhecimento só dele, para fazer beberagem. Alguns insetos são capturados pra fazer nosso axé, que está no pó. É na mata também que a gente leva o carregó. Depende muito do fundamento (Hasselmann 2017).

O espaço em questão, embora fora da sede do terreiro, é um dos ambientes que possibilitam o exercício da crença em sua plenitude. É nele que se efetivam rituais iniciáticos, como por exemplo a feitura de Kabila<sup>28</sup>, conforme a narrativa do Cambono Rafael (Hasselmann 2017). É da mata que se recolhem folhas e plantas de cunho mágico e estético para enfeite do *nzo* em dias de festa e também de onde se retiram insetos para manuseio de uma particularidade do *nzo*: a fabricação do pó. Cumpre esclarecer que Tata Kelaue em nossa conversa nos disse que seu “axé é do pó”, o que caracteriza sua raiz: “Gente do Beiru do pó, os massanganga” (Silva 2017). Logo, essa relação ocorre em muitas esferas para diferentes intencionalidades, até mesmo para a organização de festas de encantados que habitam a mata, caso do caboclo Sete Flechas. Isto é, na cosmovisão do *nzo*, “tudo está em tudo, tudo se complementa, independente do contexto em que esses elementos se encontram” (Oliveira 2006:117).

---

<sup>28</sup> Inquice relacionado às matas e à caça (Barcellos 2011:38).

Esclarecemos que, no período da coleta de entrevistas, uma demanda bastante deletéria para os membros do Nzo Nkise Nzazi aconteceu. Em junho de 2017, Tata Kelaue foi surpreendido com a presença de maquinários e trabalhadores investindo no espaço que o fez estabelecer-se na região, pela garantia de preservação. A mata em frente ao *nzo* estava recebendo os primeiros procedimentos para a construção de um novo loteamento. Tal circunstância não é um dado isolado, mas um fenômeno que acompanha o município de Araquari há alguns anos.

À guisa de informação, é salutar reconhecer o vertiginoso crescimento do município de Araquari e a expansão de empreendimentos imobiliários que caracterizam a região. O jornal *A Notícia* celebra tal fenômeno em artigo intitulado “Araquari está entre as 25 cidades brasileiras que mais cresceram em 2013” (Maciel 2014). Segundo o periódico, o crescimento está vinculado ao “boom industrial com a chegada de fábricas de grande porte nos últimos anos”, e “não há dúvidas que uma coisa levou a outra” (Maciel 2014).

À época do ocorrido, entrevistamos novamente o Cambono Rafael, que tinha mais detalhes sobre essa iniciativa e recorreu, igualmente, a outros membros do *nzo* aos órgãos de fiscalização ambiental de Araquari, enviando assim suas denúncias. Ele nos relata:

Eu fiz uma série de fotos sobre o que aconteceu. Tinha um grande movimento de máquinas, caminhões e alguns homens. Eles estavam aterrando uma parte para fazer uma entrada, aterrando inclusive o córrego. Em alguns lugares vi que tinha piquete para zoneamento do loteamento. Tinha muitas árvores caídas, porque o trator entrou e soterrou o mato, acabou com algumas ervas. Tinha toca de bicho ali. Com o barro, foi soterrado. Era uma área sem acesso para eles, e foi feito o aterramento com as máquinas. E o interessante é que foi feito no final da tarde, quando a fiscalização dos órgãos de Araquari não estão funcionando (Hasselmann 2017).

Surpreendidos pelo que seria uma atitude ilegal, visto que a escolha pelo estabelecimento do *nzo* teve como critério a aproximação com a mata e sua preservação, os membros do *nzo* articularam-se por meio de denúncias para os órgãos competentes. Ainda segundo o Cambono Rafael:

Então nós denunciemos o ocorrido aos órgãos competentes que respondem às questões ambientais de Araquari. Outros falaram com vereadores. E daí me disseram que realmente é uma área de preservação e que imediatamente eles iriam até o local. Daí eles

vieram à tarde. A princípio foi embargado, e até então não foi mexido mais. Não sei se vão fazer isso nessa gestão, porque são oposição política, mas Araquari está toda loteada, é só prestar atenção nas placas que anunciam a abertura de novos lotes. Temos medo. A gente sabe que não dá para restaurar a natureza da forma como usamos. Não quero desmerecer os terreiros que são perseguidos e têm suas imagens destruídas, pois é uma violência, e muitas dessas imagens receberam fundamento, mas tem objeto que se repõe, têm coisas que não dá para comprar ou refazer (Hasselmann 2017).

A preocupação do Cambono Rafael e dos membros do *nzo*, evidenciada por ele na entrevista (Hasselmann 2017), é passível de análise ao situar o município de Araquari no quadro de cidades que vêm crescendo tão rapidamente. A segurança quanto à mata preservada coloca em risco a relação que os membros estabeleceram com o espaço. A Secretaria de Governo e Comunicação do município comemora o crescimento da cidade em meio à crise brasileira, informando que as empresas locais continuam ampliando seus negócios (Araquari 2017). Pela assessoria, é possível tomar conhecimento de que atualmente o município conta com 15 loteamentos em processo de instalação; dois deles são caracterizados como industriais e os outros 13 são de caráter misto, dividindo-se em comerciais e residenciais.

Embora os membros do *nzo* não utilizem esse léxico para falar dos bens naturais que consideram valorativos para o grupo, esses bens são enunciados em algumas narrativas. O entendimento que o Cambono Rafael tem sobre reposição e restauro nos indica um sentimento de possível perda daquilo que confere valor para o exercício da fé religiosa. Assim, utilizamos como possibilidade interpretativa de patrimônio o conceito de Graeff e Salaini (2011:175):

Nós trabalhamos com a premissa de que os seres humanos se relacionam com o mundo a partir de esquemas e sistemas simbólicos, de maneira que toda distinção entre tangível e intangível, natural e cultural e essencial e acidental costuma nos informar mais sobre o grupo social que pensa e organiza o seu mundo a partir dessas dicotomias do que sobre categorias de entendimento ou classificatórias supostamente universais.

Desta feita, os membros do *nzo* compreendem que a área preservada e que se encontra ameaçada pelo desenvolvimento urbano e mobiliário faz parte do patrimônio do Nzo Nkise Nzazi e, muito embora o Nzo Nkise Nzazi tenha se estabelecido em frente a uma área preservada, parece que o processo de acautelamento sofreu uma reversão (Silva 2017). Não se sabem os mecanismos de salvaguarda desse espaço. Segundo Cambono Rafael, existe uma disputa entre pessoas importantes da cidade e a prefeitura, o que mantinha a tutela do terreno (Hasselmann 2017).

Arruda (2006) traz-nos algumas reflexões acerca da forma de conceber a natureza pelos mecanismos acauteladores do Estado brasileiro. Uma delas advém de nosso passado público. Estamos ainda arraigados no entendimento de que a natureza e a nossa biodiversidade confeririam soberania à nação. Logo, o patrimônio natural, concebido por órgãos reguladores do Estado, estaria desenhado por um enredo monumentalista de natureza e paisagem. Outra problemática para o autor consiste na qualificação biodeterminista, na qual a ação antrópica sobre o meio ambiente seria desprezada.

Lembramos ainda que a estratégia dos gestores públicos para resolver as tensões geradas nesse âmbito tem levado os afroreligiosos ao aprisionamento de suas práticas ritualísticas. Elencamos nessa seara a criação de parques<sup>29</sup> e espaços exclusivos para depósito de oferendas, numa reificação à cosmologia das religiões afro-brasileiras.

Questionado se essa seria uma alternativa viável aos membros do *nzo*, Cambono Rafael pontua sua posição:

Eu sou contra, porque é algo artificial. A mata do local pode até ser sido intocada, isso não faz diferença. O que importa é que dependemos dos nossos inquices e encantados. São eles que determinam o local onde ser feito a oferenda, o ebó, o sacudimento, os processos de feitura. Inclusive os processos de cura também variam de lugar para lugar. Há trabalhos realizados em encruzilhadas específicas. Por exemplo, se for um trabalho para Zé Pilintra, a gente vê se a encruza tem um espaço que remete à boemia, coisa assim. Se for pra Nkose, procuramos uma linha férrea. Então usamos vários

---

<sup>29</sup> “O deputado estadual Carlos Minc, ex-secretário do Ambiente, explica que o projeto do Espaço Sagrado da Curva do S é fruto de oito anos de conversas com representantes das religiões afro-brasileiras, que levaram à criação do Decálogo das Oferendas, texto voltado para a educação ambiental e religiosa, tendo em vista o risco ambiental que oferendas podem causar, devido ao uso de elementos como velas, carcaças de animais, garrafas de vidro e potes de barro. De acordo com ele, o projeto foi paralisado por questões políticas” (Nitahara 2014).

lugares. Nzazi é pedra. Zumba é lugares pantanosos. Não faz sentido esses tais macumbódromos para gente (Hassermann 2017).

Conforme narrado nos depoimentos, no Nzo Nkise Nzazi existe uma relação dialética entre homem, flora, fauna, inquices e encantados. São todos esses elementos que conferem unidade ao grupo, constituindo assim sua identidade afrorreligiosa. “Somos angoleiros” (Silva 2017), repetiu várias vezes Tata Kelaue ao referir-se ao panteão mitológico do candomblé angola. “Nós estamos inseridos num todo” (Silva 2017). Desse modo, trazemos ao debate alguns elementos estruturantes dessa identidade e os bens que são considerados valorativos para o grupo. Folhas, ervas, insetos, bichos, mas especialmente seus inquices e encantados, fazem parte do patrimônio do candomblé angola. Os espaços sociais apresentam-se ora como mecanismos de interlocução entre inquices e encantados, ora como habitação de seres espirituais que lhes oferecem instrumentos para que, manipulados magicamente, se transformem em curativos.

É salutar advertir que, muito embora os membros do Nzo Nkise Nzazi façam uso dos espaços naturais com base em sua cosmologia, entendemos a importância da preservação das áreas verdes, que não são apenas portadoras da memória de um grupo social, mas garantem o bem-estar de toda a comunidade em seu entorno.

### 3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O panteão mitológico do candomblé angola, sob a perspectiva dos membros do Nzo Nkise Nzazi, conjuga inquices e encantados. Os primeiros seriam a ressignificação dos ancestrais cultuados pelos povos bantos e eram compreendidos como espíritos patronais da família consanguínea. No Brasil, por meio de um processo de reelaboração do sistema de crenças, esses espíritos são considerados elementais da natureza e tornaram-se salutareos para a construção de um novo arranjo familiar, a família de santo. Pelas narrativas dos membros do Nzo Nkise Nzazi, percebemos que esses inquices são edificadores da identidade religiosa do grupo. Juntamente com os encantados, formam o que concebemos neste trabalho como o panteão mitológico do candomblé angola.

Embora os inquices tenham um lugar mais privilegiado na concepção do grupo, perceptível nos processos iniciáticos, nos quais seus filhos são preparados para eles, os encantados transitam num espaço afetivo e cotidiano do grupo. São eles os olhos



dos inquices, conforme mencionado, ou que preparam a trajetória particular dos membros, de acordo com as menções realizadas por Tata Kelaue. Em termos afetivos e de enunciação nas narrativas, podemos averiguar a equiparação dos dois.

Para os membros do Nzo Nkise Nzazi, o candomblé angola é um espaço religioso de culto a inquices, pretos velhos, ungiras, pangiras, boiadeiros, marinheiros, ciganos (em outras casas) e caboclos. Este último corresponde, na ótica dos membros, ao dono da terra e recebeu o *status* de inquite sob o mito de que os inquices haviam lhe outorgado o título. Essa titulação derivaria da concepção banta de reconhecimento dos líderes da terra e sabedores das condições geográficas dos lugares, podendo assim dar continuidade ao próprio culto dos inquices. Pois, em novo ambiente, os negros africanos teriam de reconhecer as hostilidades e possibilidades dos lugares nos quais viriam a se estabelecer. Todavia, essas concepções foram marcadas por discursos deletérios e denunciastas de certo sincretismo, acionado de forma pejorativa e que causa incômodo aos ideários da pureza.

O panteão mitológico do candomblé angola traz em seu bojo algumas singularidades. Encontramos certos particularismos referente à língua que nomeia inquices, folhas e rituais iniciáticos. Situamos diferença na concepção do ancestral, em que para o candomblé queto o ancestral é um ser divinizado, e para candomblé angola, um elemental, a força que permeia a caça, a guerra, o vento. Mas, acima de tudo, encontramos semelhanças. Os candomblés em geral se alicerçam em valores como tempo de iniciações, valorização de antepassados, organização de seus quadros iniciáticos e se encontram todos eles, independentemente da nação, evocadores da ancestralidade africana. Uns mais alinhados à ideia de pureza, outros devotados a espíritos que surgem do encontro entre novos sujeitos sociais e seus aportes ritualísticos.

Percebemos nessa caminhada que alguns discursos construídos em diferentes tempos históricos se tornaram prejudiciais ao candomblé angola. Os ideais de pureza enunciados sempre vêm na esteira de uma concepção de supremacia, fato que fragiliza aquele que não possui dotes dignos de ser valorizados. Portanto, o candomblé angola enfrenta sua invisibilidade, o que conseqüentemente ressona na ausência de gestão de políticas públicas patrimoniais.

Relacionamos os significados atribuídos pelos membros do *nzo* à natureza, concebida como um todo. Uma encruzilhada, uma linha férrea, um sinal de

manguezal, a mata preservada. Cada um desses espaços emana uma força diferente e demanda uma prática religiosa peculiar, sempre mediada pelo divino, isto é, inquices e encantados.

Incluimos no trabalho contingências que se apresentaram no decorrer da pesquisa e que, por sua vez, oferecem ameaças ao culto no tempo presente. O crescimento das cidades tem sufocado as práticas religiosas que se exercem no cotidiano de muitos terreiros. No caso do município de Araquari, trouxemos dados que justificam a preocupação dos membros do Nzo Nkise Nzazi. Nas notícias elencadas, há grande projeção no tocante ao crescimento urbano e à expansão de loteamentos. Não encontramos nenhuma referência à proteção de áreas verdes, muito menos menção sobre o Nzo Nkise Nzazi, único terreiro de candomblé da cidade. A nosso olhar, esse silêncio da gestão pública da cidade revela que seus administradores não têm entendimento sobre o valioso patrimônio da cidade. Referimo-nos desse modo ao analisar as narrativas de seus membros e perceber a rica compreensão que estes possuem acerca da natureza, com sabedoria de manuseio de folhas e plantas.

Estabelecemos mais uma semelhança que acossa as religiões de matriz africana em geral: o descaso do poder público. No afã de responder aos anseios de segmentos da sociedade, o poder público acaba por represar modos de percepção do mundo físico e espiritual a espaços restritivos a cultos tradicionais, o que em nossa pesquisa os membros do *nzo* alcunharam pejorativamente de “macumbódromo”.

Acreditamos que a visão integradora dos membros do Nzo Nkise Nzazi a respeito da natureza pode encaminhar ainda novos direcionamentos nas pesquisas sobre identidade e patrimônio, sobretudo ouvindo a voz de excluídos. A história das religiões de matriz africana no Brasil contém, como as linhas das mãos, a violência e o apagamento das suas memórias, mas cada um dos seus segmentos traz escrito, igualmente, práticas que exprimem a comunhão com a natureza, as resistências que se repetiram como um encantamento e as matizes de sabedorias próprias e compartilhadas. Aliás, revelando as muitas brechas ainda existentes, a história oral pode nos fazer conhecer as vivências e as memórias de algo muito valioso.

### 3.7 REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. (2013), Manual de história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 3º ed.

ARAQUARI. Secretaria de Governo e Comunicação. (2017), Mesmo com a crise brasileira, empresas da cidade continuam ampliando investimentos e contratações. Disponível em: <<http://www.araquari.sc.gov.br/noticia/1658>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

ARRUDA, Gilmar. (2006), “O chão de nossa história: natureza, patrimônio ambiental e identidade”. Patrimônio e Memória, v. 2, nº 2.

ARRUDA, Milvia. (2017), Milvia Arruda: depoimento [9 out. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari.

BARCELLOS, Mario Cesar. (2011), Jamberussu: cantigas de Angola. Rio de Janeiro: Pallas.

BARROS, Marcelo. (2016), O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. (2007), Para além da nagocracia: a reafricanização do candomblé de nação angola-congo em São Paulo. Marília: Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP.

CARNEIRO, Edson. (1991a), Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 8º ed.

\_\_\_\_\_. (1991b), Religiões negras: negros bantos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª ed.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. (1998), “Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural”. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, nº 8: 182-198.

\_\_\_\_\_. (2007), “Sincretismo e religião na festa do Divino”. Revista Antropológicas, ano 11, v. 18: 105-122.

GIROTO, Ismael. (1999), O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nãgó. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP.

GRAEFF, Lucas; SALAINI, Cristian. (2011), “A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos”. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, v. 17, nº 36.

HALL, Stuart. (2003), Da diáspora: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

HASSELMANN, Rafael L. (2017), Rafael L Hasselmann: depoimento [27 jan. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul.

LIMA, Vivaldo da Costa. (2011), "Organização do grupo de candomblé, estratificação, senioridade e hierarquia". In: C. E. M. Moura (ed.). Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Pallas.

LODY, Raul. (1995), O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, iníques e caboclos. Rio de Janeiro: Pallas.

LOPES, Nei. (2011), Bantos, malês e identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica.

LOUZADA, Natália do Carmo. (2011), Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no candomblé Ketu. Goiânia: Dissertação de Mestrado em História, UFG.

MACGAFFEY, Wyatt. (1986), Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire. Chicago e Londres: University of Chicago Press.

MACHADO, Gerson. (2014), Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades afro-religiosas em Joinville/SC (1980-2000). Itajaí: Casa Aberta.

MACIEL, Roelton. (2014), "Araquari está entre as 25 cidades brasileiras que mais cresceram em 2013". A Notícia. Disponível em: <<http://anoticia.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2014/08/araquari-esta-entre-as-25-cidades-brasileiras-que-mais-cresceram-em-2013-4585910.html>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MARTINS, Júlia Ritez. (2011), Encantaria na umbanda. Ribeirão Preto: Dissertação de Mestrado em Ciências, USP.

NITAHARA, Akemi. 2014, "Projeto de espaço para rituais religiosos na Floresta da Tijuca será retomado". EBC. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/04/projeto-de-espaco-para-rituais-religiosos-na-floresta-da-tijuca-sera-retomado>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. (2006), Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Gráfica Popular.

PARÉS, Luís Nicolau. (2007), A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp.

\_\_\_\_\_. (2013), The formation of candomblé. North Carolina: University Presses of the University of North Carolina.

POLLAK, Michael. (1989), "Memória, esquecimento, silêncio". Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, nº 3: 3-15.

PRANDI, Reginaldo. (1991), Os candomblés de São Paulo. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (2005), Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras.

PREVITALLI, Ivete Miranda. (2006), Candomblé: agora é Angola. São Paulo: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC-SP.

\_\_\_\_\_. (2012), "Minkisi e inquices: cosmovisão banta e ressignificação do candomblé de angola". In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA, 2012. Anais... v. 13.

RODRIGUES, Nina. (1988), Os africanos no Brasil. Brasília: Editora UnB, 7º ed.

SANTOS, Jocélio Teles dos. (2005), O poder da cultura e a cultura do poder. Salvador: EDUFBA.

SANTOS, José Antônio dos. (2008), "Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida". In: JR. Macedo (ed.). Desvendando a história da África. Porto Alegre: Editora da UFRGS, p. 181-194. (Série Diversidades).

SILVA, Arildo José. (2017), José Arildo Silva: depoimento [18 abr. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari.

SILVA, Vagner G. (2005), Candomblé e umbanda. São Paulo: Selo Negro.

TALL, Emmanuelle Kadya. (2012), O papel do caboclo no candomblé baiano. In: M. R. Carvalho; A. M. Carvalho (eds.). Índios e caboclos: a história recontada. Salvador: EDUFBA, p. 79-93.

VERGER, Pierre Fatumbi. (2002), Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corruptio.

ZANIRATO, Silvia Helena. (2009), "Usos sociais do patrimônio cultural e natural". Patrimônio e Memória, v. 5, nº 1: 137-152.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os africanos que atravessaram a Kalunga para servir de mão de obra no contexto da dinâmica escravista brasileira trouxeram consigo mais que força de trabalho. Transladaram com eles suas visões particulares de conceber o mundo e lidar com as várias facetas da vida. Em solo brasileiro, tiveram de adaptar-se a novos ambientes sociais e geográficos, que lhes apresentaram hostilidades, mas também proporcionaram encontros e trocas. Dessas trocas, dimensionamos os arranjos cosmogônicos. É na esteira desse dinâmico refazer-se e religar-se com o cosmos que situamos o candomblé.

Para além das perseguições e problemáticas encontradas pelos diferentes grupos sociais que se organizaram em nações de candomblé, compreendemos que o candomblé de nação angola tem enfrentado suas dificuldades particulares. Tributário de uma visão de mundo originária dos povos bantos, tal modalidade de candomblé se situa num processo de marginalidade de seus valores em detrimento dos grupos que falam a língua ioruba. Tais grupos aglutinados na nação queto/nagô foram e continuam sendo referendados por intelectuais, artistas e pesquisadores como legítimos descendentes de um estoque cultural africano concebido como puro.

A intensa produção acerca da religião dos orixás, que ressona em várias áreas do conhecimento, é em certa medida uma prova inconteste desse predomínio temático. Estudos acadêmicos, obras literárias, discursos e peças artísticas em geral nos trazem indicativos da consolidação de um universo mágico em que transitam Exu, Ogum, Oxóssi, Xangô, babalorixás, ilês. A prevalência da língua ioruba mostra-nos essa primazia. Porém, por meio de imagens, línguas e representações, podemos perceber também a construção de um discurso que apaga outras memórias e práticas culturais e sociais.

Sendo tal prática escamoteada a essa ordem vigente, deparamo-nos com outras manifestações religiosas que evocam uma identidade forjada pelos africanos, mas em profundo contraste com a celebração nagô ou a “nagrocracia”, nominação dada por Reginaldo Prandi (1991, p. 101). Esse contraste é derivativo de uma maneira muito peculiar de distinção: o ideal de pureza eminentemente africana. Por sua vez, o ideal de pureza emana ideologicamente uma postura supremática. Esse fenômeno é observado quando se elege uma única matriz africana como portadora de memória e identidade.

Nesse campo de disputas por engessamento de memórias, está o candomblé angola. Os discursos elencados para representar essa nação deixam clara sua posição reificante. Por ser considerado sincrético demais, numa concepção de que seria resultado de trocas vulgares, o candomblé de nação angola resiste com o culto de seus inquices, caboclos de pena, boiadeiros, marinheiros, pretos velhos, ungras e pangiras. Adentrando no universo mito-mágico do candomblé angola, no qual se empenhou nossa pesquisa, pudemos apontar nesse panteão mitológico divindades excluídas dos estudos que privilegiam a religião dos orixás.

Ao ouvir seus atores sociais, damo-nos conta de uma cosmologia que cultua um todo integrado, que insere fauna, flora, homens, encantados e inquices. Não poderia ser diferente. Os povos bantos, que dão origem ao candomblé de nação angola e também a outras manifestações culturais, comunicavam-se de forma solidária com o todo. Diz o mito que cerca a figura do caboclo, por exemplo, que os inquices lhe concederam o mesmo título por acreditarem ser o chefe dessa terra (TALL, 2012). Com tal sabedoria, ele poderia manipular as forças que regem as manifestações da natureza. Em razão dos conhecimentos sobre fauna e flora, o caboclo de pena teria condições de ensinar aos africanos novos saberes em consonância com suas ritualidades. Por intermédio desse primeiro encontro, é possível dizer que os angoleiros, assim chamados pelos candomblés dessa nação, poderiam dar continuidade ao culto dos *N'kisi* banto. Sem o conhecimento das condições geográficas e biológicas oferecidas pelo novo ambiente, os povos africanos recém-chegados não teriam como estabelecer conexão com suas divindades.

Essa característica do candomblé de nação angola incidiu em alguns juízos apressados. O encontro com uma miríade de espíritos que eram marcantes nas religiosidades dos povos indígenas em solo brasileiro conferiu a ele a alcunha de pobre, de imitador e selvagem. Ante a estrutura religiosa queto/nagô, os angoleiros foram rejeitados por suas práticas fetichistas, primitivas. Soma-se a isso o fato de o candomblé de nação angola não gozar de um estudo etnográfico sobre seus ritos. Esses estudos esmeraram-se em buscar numa África mítica a legitimidade dos reis divinizados, isto é, os orixás. Olhou-se muito para essa África; rejeitou-se o legado que os povos africanos construíram com outros sujeitos em solo brasileiro.

Ao elegermos um terreiro específico de candomblé de nação angola, o Nzo Nkise Nzazi, numa perspectiva de estudo de caso, pudemos escutar seus

protagonistas e sua cosmovisão singular. Pelas narrativas de seus afiliados, adentramos num universo mágico e dinâmico, universo em que a integração entre inquices, encantados, matas, encruzilhadas, plantas, bichos e objetos refletem memórias e forjam a identidade do grupo. Dessa identidade emanam muitos saberes, e escolhemos alguns para relacionarmos com a agitação que envolve os debates acerca do que vem a ser patrimônio. Os saberes, por sua vez, são reconhecidos como práticas, fazeres e ofícios de um grupo social. São associados assim ao cotidiano de algumas comunidades, concebidas como portadoras de memória.

Os saberes que se exercem no Nzo Nkise Nzazi envolvem um conjunto de coisas que estabelecem relação entre si. Em todos eles, reside a marca da magia, do feitiço, dos saberes que advêm da conexão com as divindades cultuadas. A transmissão dos saberes por via geracional, mediante o tempo vivido pelos mais velhos, é uma delas. Acionados pela oralidade, ensinamentos perpassam gerações, ligam-se a antepassados mais próximos, aqueles que originam a raiz do *nzo*. Todavia, essa transmissão de saberes que atravessam as gerações é marcada pela interlocução com inquices e encantados. É deles que se emana o conhecimento para a manipulação de plantas, transformando mesmo aquelas consideradas tóxicas em terapêuticas. Mediados pelo seu panteão mitológico e veículos de comunicação estabelecido entre eles, como, por exemplo, oráculos, atabaques e animais, os mais velhos realizam as atividades do terreiro.

No tocante ao corte dos animais, consideramos importante ressaltar o valor alimentar que ele possui para a comunidade. Nessa concepção, alimenta-se a boca do mundo: do panteão aos sujeitos, atabaques, passando pelos bichos rasteiros e pássaros. Todos comem, conforme foi mencionado tantas vezes em nossa pesquisa. Eivado de significados no que se refere à manutenção do sistema de crenças e envolto por projeções diabólicas e inquietações legais sobre o sacrifício desses animais, esse é um tema caro para a comunidade. Então, faz-se fundamental passar a considerar nos trabalhos produzidos por diversas áreas que a finalidade dos sacrifícios é providenciar alimentação de valor proteico para as pessoas, sejam elas membros do *nzo*, sejam em vulnerabilidade social que procuram o terreiro.

Essa discussão parece-nos salutar para que a sociedade tenha um entendimento distinto daquele divulgado pela imprensa, ou órgãos mais desavisados de proteção aos animais. Essa questão diz respeito à soberania alimentar dos povos de tradição africana vinculada aos direitos humanos. Aliás, as várias narrativas sobre



os saberes tradicionais aludem à necessidade de preservação de espécies tanto da fauna quanto da flora. É patente que os saberes tradicionais são constituídos por uma concepção de uso consciente da natureza. Não se escolhe qualquer bicho; a roça é comunitária, diferentemente do abatimento de animais em escala industrial.

A sabedoria tradicional, em geral, convalida-se em experiências empíricas que se repetem ao longo de séculos e gerações de membros da comunidade. Nesse caso específico, destacamos aqui a forma como se valoriza o tempo vivido do animal, solto, velho e que responda às necessidades dos sujeitos de se beneficiarem dos valores nutritivos de animais como cabritos, ou galos. Conforme elucidado nas narrativas, os saberes transmitidos pelos mais velhos mostram que esses animais possuem vitaminas não encontradas na carne bovina e importantes para a dieta alimentar de sua comunidade.

Os resultados aqui alcançados tiveram como ponto de apoio a história oral, que nos proporcionou conhecer os sentidos atribuídos pelos indivíduos as suas práticas ritualísticas. Além disso, essas narrativas possibilitaram trazer um novo horizonte de perspectiva perante a lógica do conhecimento convalidado pela sociedade. Por meio dessa metodologia, penetramos numa teia complexa de saberes e histórias, bem como preocupações dos membros no tempo presente. Na trajetória desta pesquisa nos defrontamos com uma preocupação sensível dos membros em relação aos usos dos espaços. O encaminhamento de oferendas votivas forneceu-nos dados sobre o trato com a natureza. Os cuidados nos preparos de artefatos para a condução das oferendas também demonstraram os sérios problemas de algumas análises e discursos que defendem a ideia de que os sujeitos afroreligiosos são ignorantes. Não é demais lembrar que da própria natureza se extraem recursos para reverenciá-la, mas, igualmente, se pode falar em um conhecimento que abarca plantas medicinais, fabricação de cuités, copos confeccionados com folhas da mata, plantas que servem de enfeite nas festas, entre outros saberes e tecnologias. A cautela com os espaços insere-se numa lógica mito-mágica e de sobrevivência e resistência da comunidade. A preservação do patrimônio ambiental torna-se parte fundamental dessa religiosidade, embora se percebam certa cautela e ataques nos discursos ambientalistas.

Esta pesquisa trouxe alguns convites para se repensar a feição que determinados grupos estabelecem com a natureza. Para os membros do *nzo*, não se aparta o homem da mata ou da cachoeira. Tampouco se desvia o curso de um rio,

porque seus elementais ali residem e engendram suas forças para reequilibrar os homens com o mundo espiritual. É sentir a força da caça que se encontra na natureza. Ali está a marca do inquite. Portanto, sem mecanismos que os próprios membros encontraram para preservá-la, o sistema de crenças entra em risco.

No entanto é mister problematizar que medidas cautelares poderiam ser efetivadas para a preservação de espaços considerados para o povo de santo e que também garantem o bem-estar de uma comunidade. A área verde preservada na frente do *nzo* recebe os cuidados de seus agentes e asseguram um ambiente menos hostil para os moradores do bairro. Plantas e árvores ali existentes propiciam purificação do ar, ventilação, abrigo para os animais, sombra.

Assim, o exponencial crescimento do município de Araquari nos últimos anos, acompanhado da expansão de loteamentos, ameaça um bem valorativo que, na concepção do *nzo*, faz parte de seu patrimônio. Não obstante, prejudica a qualidade de vida das pessoas que residem próximo ao local. Desse modo, ajustamos nossa pesquisa para dar conta de uma demanda que se apresentou no decorrer da nossa trajetória, afinal a integração de um todo orgânico e indissociável permeia a cosmologia de muitas das religiões de matriz africana.

Nesse caso, pudemos relacionar o ocorrido com o Nzo Nkise Nzazi com a ingerência das gestões públicas. Na sanha por responder rapidamente aos anseios que circundam a vida urbana, acabam por tentar reificar práticas tradicionais em espaços exclusivos. Tal investida é concebida como violência pelos membros do Nzo Nkise Nzazi, que defendem a integração ao todo, e não às partes cada vez menores que caracterizam o patrimônio ambiental urbano. A preservação de bens naturais, também tidos como culturais, não diz respeito ao congelamento de práticas em desuso ou que estão em face de desaparecimento, no entanto as perdas tanto ambientais como culturais fazem sobressair a importância de se efetivar medidas cautelares que agreguem o reconhecimento identitário de grupos sociais no tempo presente, no tempo vivido.

Pelos depoimentos dos atores sociais do Nzo Nkise Nzazi, problematizamos suas particularidades, situadas na forma de conceber seu panteão mitológico, marcado por discursos oficiais reificantes. Pensamos com esta pesquisa em enunciar, por intermédio dos sujeitos da narração, seus valores e a afetividade que circunda seus inquices e encantados. Propusemo-nos a conhecer e analisar os saberes que se constituem no Nzo Nkise Nzazi inserindo-os no âmbito dos debates sobre

patrimônio. Mediante nossa proposta encontramos alguns embates, como por exemplo a ausência de estudos e fontes acerca do culto aos inquices e encantados, escondidos pela ótica da pureza africana. Todavia, sem que fosse nossa pretensão fazer estudos comparativos, identificamos semelhanças com outras modalidades de *candomblé*.

É possível dizer que noções como autoridade, tempo e sabedoria são familiares a outras religiões de matriz africana. Evidenciamos, por meio dos depoimentos, entraves que acossam o povo de santo em geral, como, por exemplo, a intromissão das políticas públicas que tentam criar espaços restritivos ao culto. Mas, acima de tudo, realizamos a tarefa de falar do que pouco se fala, de tentar reverter o quadro de invisibilidade no qual se encontra o *candomblé* angola. Selecionamos aqueles saberes tradicionais que são negligenciados enquanto conhecimento profícuo por uma ótica racionalista de pensamento. Ao trazer à lume esses saberes, dialogamos com conceitos que estão inseridos numa perspectiva de direitos culturais e humanos.

Acreditamos que nosso trabalho possa trazer reflexões sobre a valorização dos saberes do Nzo Nkise Nzazi enquanto potencial colaborativo nos debates concernentes a patrimônio e seus mecanismos de preservação. Pensamos que essa relação atávica com a natureza, na qual os sujeitos não apenas fazem uso dos espaços naturais, mas se conectam com suas divindades, pode fazer florescer novas perspectivas. Para os membros do *nzo*, a natureza é morada de ancestrais, porém também fornecedora de matéria-prima, pois dela se extraem espécies vegetais e animais para a confecção de artefatos e moio. Essa sinergia com a natureza pode oferecer chaves para a proteção de sítios e espaços verdes.

Enfim, novos debates surgem no campo patrimonial, sobretudo no que diz respeito à falsa dicotomia entre patrimônio natural e cultural, pois à natureza o homem confere significados míticos, simbólicos, legendários e afetivos. A preservação do patrimônio também incide na identificação que a população possui sobre elementos, lugares, num processo de reconhecimento dos bens a serem protegidos. Na trajetória desta pesquisa, alçamos saberes tradicionais que se inserem no que se entende por patrimônio. Esses saberes mostraram-se transversais, não permitindo uma fronteira entre patrimônio natural e patrimônio cultural. Portanto, seria pertinente que as políticas patrimoniais investissem seus olhares para outros grupos sociais que também se associam à natureza para garantir sua própria

existência. Afinal, os saberes, e nesse caso especificamente nos reportamos às práticas ritualísticas do Nzo Nkise Nzazi, demonstram uma capacidade surpreendente de reconhecimento, usos e proteção do patrimônio ambiental, ao contrário de uma legislação ambiental que mais parece letra morta na sociedade em que vivemos.

Por criar estratégias de sobrevivências e salvaguarda da sua cultura em uma realidade que não deveria ter sido sequer pensada, muito menos existido durante séculos, as memórias e os saberes do passado dos povos de origem africana que permanecem no presente não devem se transformar em temas marginais para a academia ou para as políticas patrimoniais. Como bem nos aclara José Eduardo Agualusa (2012, p. 113), “esquecer é morrer [...]. Esquecer é uma rendição”.

## REFERÊNCIAS

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi Tata Dias Nguzu: estudos sobre o candomblé congo-angola**. Londrina: Eduel, 2010.

AGENDA 21 DA CULTURA. **Um compromisso das cidades e dos governos locais para o desenvolvimento cultural**. Fórum Universal das Culturas de Barcelona, 2004. Disponível em: <<http://www.agenda21culture.net/index.php?lang=pt>>. Acesso em: 1.º jul. 2013.

AGUALUSA, José Eduardo. **Teoria geral do esquecimento**. Rio de Janeiro: Foz, 2012.

ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. Introdução. *In*: \_\_\_\_\_. **Atualidades em etnobiologia e etnoecologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e as política de valor. *In*: \_\_\_\_\_. **Vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural**. Niterói: EDUFF, 2008.

ARAQUARI. Secretaria de Governo e Comunicação. **Mesmo com a crise brasileira, empresas da cidade continuam ampliando investimentos e contratações**. 2017 Disponível em: <<http://www.araquari.sc.gov.br/noticia/1658>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

ARRUDA, Gilmar. O chão de nossa história: natureza, patrimônio ambiental e identidade. **Patrimônio e Memória**, v. 2, nº 2, 2006.

ARRUDA, Milvia. **Milvia Arruda: depoimento** [9 out. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. Araquari, 2017.

BARBIERI, José Carlos. **Desenvolvimento e meio ambiente: as estratégias de mudanças da Agenda 21**. Petrópolis: Vozes, 1997.

BARCELLOS, Mario Cesar. **Jamberussu: as cantigas de Angola**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARROS, Flávio Bezerra. **Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará**. Belém: Propesp/UFGPA, 2009.

BARROS, Marcelo (Org.). **O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon**. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos. **Para além da nagocracia: a reafricanização do candomblé de nação angola-congo em São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília 2007.

BRAGA, Júlio Santana. **Fuxico de candomblé: estudos afrobrasileiros**. Feira de Santana: UEFS, 1988.

BRASIL. Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Seção 1, 2, 7 ago. 2000.

\_\_\_\_\_. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília: Gestão da Informação, 2011.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir). **Uma década de igualdade racial: 2003-2013**. Brasília: Seppir, 2013.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.

\_\_\_\_\_. **Religiões negras: negros bantos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b.

CARVALHO, José Jorge. **A economia do axé: os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2011.

\_\_\_\_\_. **As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza**. Brasília: UnB, 2005. (Série Antropologia, 381).

CHAGAS, Manoel Roberto Ferreira. **O sagrado ecológico: relação entre o homem e a natureza no candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014.

CHAKRABARTY, Dipesh. The time of history and the times of gods. *In*: LOWE, I.; LLOUD, D. (Orgs.). **The politics of culture in the shadow of capital**. Durham: Duke University Press, 1997. p. 35-60.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma**. 2. ed. São Paulo: Summus, 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, v. 8, 1982.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. O espírito da paisagem. **Revista Brasileira de Horticultura Ornamental**, v. 16, n. 1, p. 31-33, 2010.

\_\_\_\_\_. **O patrimônio natural no Brasil**. 2004. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio\\_Natural\\_no\\_Brasil.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/Patrimonio_Natural_no_Brasil.pdf)>. Acesso em: 1.º out. 2016.

DESCOLA, Philippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 2, p. 35-51, 2011.

DÓRIA, R. Os fumadores de maconha: efeitos e males do vício. *In*: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba sarabamba**. São Paulo: Ground, 1986.

ELIADE, Micea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso**. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FERRETI, Sergio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

\_\_\_\_\_. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista Antropológicas**, ano 11, v. 18, p. 105-122, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FROEHLIC, Graciela. **Do porco não sobra nem o grito: classificações e práticas, saberes e sabores no abate doméstico de porcos**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2012.

GALLET, Luciano. **Estudos de folclore**. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs, 1934.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro brasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado)–Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. *In*: BRASIL. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal n.º 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada e Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.

GRAEFF, Lucas; SALAINI, Cristian. A respeito da materialidade do patrimônio imaterial: o caso do INRC Porongos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaide la Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph. **História Geral da África I**. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática/Unesco, 1980.

HASSELMANN, Rafael L. **Rafael L. Hasselmann**: depoimento [27 jan. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul, 27 jan. 2017.

HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, jan.-jul. 2011.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INGOLD, Tim. Humanidade e animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 10, n. 28, p. 39-53, 1995.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Saberes tradicionais**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

LEITE, Fábio Carvalho. A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. **Veredas do Direito**, v. 10, n. 20, p. 163-177, 2013.

LEITE, Mário Cezar Silva. **Águas encantadas de Chacororé: natureza, cultura, paisagens e mitos do Pantanal**. Cuiabá: Cathedral-Unicen Publicações, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A anatomia do acarajé e outros ensaios**. Salvador: Corrupio, 2010.

\_\_\_\_\_. Organização do grupo de candomblé, estratificação, senioridade e hierarquia. *In*: MOURA, C. E. M. (Ed.). **Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

LODY, Raul **Galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012a.

\_\_\_\_\_. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

\_\_\_\_\_. **Santo também come**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012b.



LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. **Kitábu: o livro do saber e dos espíritos negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005a.

\_\_\_\_\_. **O livro do saber e dos espíritos negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005b.

LOUZADA, Natália do Carmo. **Recriando Áfricas: subalternidade e identidade africana no Candomblé Ketu**. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Unipro, 1998.

MACGAFFEY, Wyatt. **Religion and society in Central Africa: the BaKongo of lower Zaire**. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1986.

MACHADO, Gerson. **Os atabaques da Manchester: subjetividades, trajetórias e identidades afro-religiosas em Joinville/SC (1980-2000)**. Itajaí: Casa Aberta, 2014.

MACIEL, Roelton. Araquari está entre as 25 cidades brasileiras que mais cresceram em 2013. **A Notícia**, 2014. Disponível em: <<http://anoticia.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2014/08/araquari-esta-entre-as-25-cidades-brasileiras-que-mais-cresceram-em-2013-4585910.html>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MARINS, Paulo Cesar Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, jan.-abr. 2016.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da alma**. Petrolina: Gráfica Sanfranciscana, 2012.

MARTINS, Júlia Ritez. **Encantaria na umbanda**. Dissertação (Mestrado em Ciências)–Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2011.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 188 p.

MELO, Emerson. Dos terreiros de candomblé à natureza afro-religiosa. **Último Andar**, p. 27-36, 2007.

MENDES, Andréa. Candomblé angola e o culto ao caboclo. De como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul.-dez. 2014a.

\_\_\_\_\_. **Vestidos de realeza: fios e nós centro-africanos no candomblé de Joãozinho da Goméia**. Duque de Caxias: APPH-CLIO, 2014b. (Série Recôncavo da Guanabara, v. 1).

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In*: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: SISTEMA

NACIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL: DESAFIOS, ESTRATÉGIAS E EXPERIÊNCIAS PARA UMA NOVA GESTÃO, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Brasília: Iphan, 2012. 404 p. p. 25-39.

MINTZ, Sidney. Comida e antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001.

MOTT, Luiz. **A maconha na história do Brasil**. In: HENMAN, Anthony; PESSOA JR., Osvaldo (Orgs.). **Diamba Sarabamba**: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986.

MOTTA, Roberto. **Proteína, pensamento e dança: estratégia para novas investigações antropológicas sobre o Xangô do Recife**. Comunicação de Cultura e Economia – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1977.

NITAHARA, Akemi. Projeto de espaço para rituais religiosos na Floresta da Tijuca será retomado. **EBC**, 2014. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/cidadania/2014/04/projeto-de-espaco-para-rituais-religiosos-na-floresta-da-tijuca-sera-retomado>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **The formation of candomblé**. North Carolina: University Presses of the University of North Carolina, 2013.

PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, jan./jun. 2006.

\_\_\_\_\_; FUNARI, Pedro Paulo. **Patrimônio histórico e cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

PELLIZZOLI, Marcelo Luiz. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

PÉRES, Heitor. “Diambismo”. In: BRASIL. Ministério da Saúde. Serviço Nacional de Educação Sanitária. **Maconha**: coletânea de trabalhos brasileiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do IBGE, 1958. p. 67-73.

PINTO, Valdina O. **Educação para convivência pacífica entre religiões**. Disponível em: <<http://www.smecc.salvador.ba.gov.br/documentos/educacao-convivencia-pacifica.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, São Paulo, n. 3, 1989.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Schwarcz, 2005b.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Minkisi e inquices: cosmovisão banta e ressignificação do candomblé de angola. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA, 2012. **Anais...**, 2012. v. 13.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre hibridismo, sincretismo e tradução no candomblé angola paulista. **Ponto & Vírgula**, p. 21-40, 2013.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAIZ MASSANGANGA DE KARIOLÉ. **História da raiz**. 2008. Disponível em: <<https://raizmassanga.blogspot.com.br/2008/06/histria-da-raz.html>>. Acesso em: 6 ago. 2017.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961. (Obras Completas, v. 1).

\_\_\_\_\_. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951. (Coleção Brasileira).

RÊGO, Jussara. Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia. **GeoTextos**, v. 2, n. 2, 2006.

ROCHA, Gilmar. **A consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2009.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora UnB, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, p. 13, 1997.

SANTOS, Cléver Sena dos. **Pombo, pato, galinha e bode: bichos em trânsito**. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura do poder**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SANTOS, José Antônio dos. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. *In*: MACEDO, JR. (Ed.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 181-194. (Série Diversidades).

SANTOS FILHO, Gildo Magalhães dos. **Ciência e ideologia: conflitos e alianças em torno da ideia de progresso**. Tese (Livre Docência)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Arildo José. **Arildo José Silva**: depoimento [18 abr. 2017]. Entrevista concedida a Janaína G. Hasselmann. Araquari, 18 abr. 2017.

SILVA, Geraldo. **Geraldo Silva**: depoimento [18 abr. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann, Araquari, 18 abr. 2017.

SILVA, Maria das Graças e. **Questão ambiental e desenvolvimento sustentável: um desafio ético-político ao serviço social**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Severino Felipe; MELO NETO, João Francisco de. Saber popular e saber científico. **Temas em Educação**, v. 24, p. 137-154, 2015.

SILVA, Vagner. **Candomblé e umbanda**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. Segredos do escrever e o escrever dos segredos: reflexões sobre a escrita etnográfica nas religiões afrobrasileiras. *In*: \_\_\_\_\_. **Dos Yorùbá ao candomblé kétu**: origens, tradições e continuidade. São Paulo: Edusp, 2010.

SODRÉ, Eduardo. **Entrevista concedida**: Grupo de Pesquisa em Extensão Popular EXTELAR. 2014. (mimeo.).

SWETT, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

TALL, Emmanuelle Kadya. O papel do caboclo no candomblé baiano. *In*: CARVALHO, Maria Rosário de; CARVALHO, Ana Magda (Orgs.). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 79-93.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

VIANA, Rodrigo. Tombamento de terreiros protege práticas culturais. **Desafios do Desenvolvimento**, ano 11, n. 82, 2014.

WOORTMAN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora da UnB, 1997.

ZANIRATO, Silvia Helena. Usos sociais do patrimônio cultural e natural. **Patrimônio e Memória**, v. 5, n. 1, p. 137-152, 2009.

## **APÊNDICES**

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
ARILDO JOSÉ DA SILVA

APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
GERALDO SILVA

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
MILVIA ARRUDA

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
RAFAEL LUIZ HASSELMANN

APÊNDICE E – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA

APÊNDICE F – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

APÊNDICE G – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
ARILDO JOSÉ DA SILVA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi" cujo objetivo é compreender o processo de construção da cosmovisão africana, *ethos* do Inzo Inkise Nzazi, e investigar os saberes tradicionais que se exercem na relação ancestralidade e natureza. O procedimento de coleta de dados será por meio de entrevista para registro de memórias e vivências dos sujeitos que participam ativamente das atividades dessa casa. Sua participação é voluntária e você terá a liberdade de se recusar a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de alguma natureza. Você também poderá desistir da pesquisa a qualquer momento, sem que a recusa ou a desistência lhe acarrete qualquer prejuízo, terá livre acesso aos resultados do estudo e garantido esclarecimento antes e durante a pesquisa, sobre a metodologia ou objetivos. Você terá garantia de acesso ao profissional responsável pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a mestranda Janaína Gonçalves Hasselmann, residente e domiciliada a Avenida Santa Catarina n. 310, apto 303, Balneário de Enseada, São Francisco do Sul - SC telefone (47) 34421289.

Os resultados deste estudo poderão ser apresentados por escrito ou oralmente em congressos e revistas científicas, sem que os nomes dos participantes sejam divulgados.

É importante saber que não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelo orçamento da pesquisa.

Essa pesquisa possui risco mínimo, as formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa são garantidas conforme Res.466/2012. Em geral, o benefício desse estudo é o melhor entendimento sobre o candomblé angola, através das narrativas de seus adeptos. Informo que, todos os dados, arquivos, físico e digital coletados e materiais resultantes da pesquisa ficarão em local protegido por 5 (cinco) anos após o término da

resultantes da pesquisa ficarão em local protegido por 5 (cinco) anos após o término da pesquisa sob os cuidados e guarda ética da pesquisadora responsável Janaína Gonçalves Hasselmann e após este período eles serão devidamente doados ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE, portanto é mister alertar que essa pesquisa não trabalha com sigilo e anonimato. Após doação ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE qualquer pessoa terá acesso a imagem, voz e nome do entrevistado, gerando assim mais contribuições para nosso tema de pesquisa.

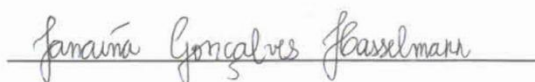
Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética em pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Rua Paulo Malschizki, 10 – Bairro Retiro, CEP 89219-710 – Joinville – SC.

Eu Arildo de Silva.....  
.....concordo em participar voluntariamente da pesquisa "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi", conforme informações contidas neste TCLE, que está impresso em duas vias, uma fica com o sujeito da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Joinville, 20 / 03 / 2017



Assinatura do participante



Nome e assinatura do Responsável pela pesquisa



APÊNDICE B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
GERALDO SILVA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**


Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi" cujo objetivo é compreender o processo de construção da cosmovisão africana, *ethos* do Inzo Inkise Nzazi, e investigar os saberes tradicionais que se exercem na relação ancestralidade e natureza.

O procedimento de coleta de dados será por meio de entrevista para registro de memórias e vivências dos sujeitos que participam ativamente das atividades dessa casa. Sua participação é voluntária e você terá a liberdade de se recusar a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de alguma natureza. Você também poderá desistir da pesquisa a qualquer momento, sem que a recusa ou a desistência lhe acarrete qualquer prejuízo, terá livre acesso aos resultados do estudo e garantido esclarecimento antes e durante a pesquisa, sobre a metodologia ou objetivos. Você terá garantia de acesso ao profissional responsável pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a mestranda Janaina Gonçalves Hasselmann, residente e domiciliada a Avenida Santa Catarina n. 310, apto 303, Balneário de Enseada, São Francisco do Sul - SC telefone (47) 34421289.

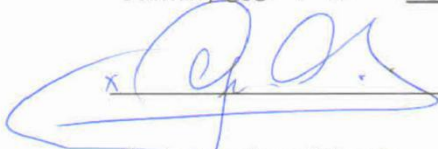
Os resultados deste estudo poderão ser apresentados por escrito ou oralmente em congressos e revistas científicas, sem que os nomes dos participantes sejam divulgados. É importante saber que não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelo orçamento da pesquisa.

Essa pesquisa possui risco mínimo, as formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa são garantidas conforme Res.466/2012. Em geral, o benefício desse estudo é o melhor entendimento sobre o candomblé angola, através das narrativas de seus adeptos. Informo que, todos os dados, arquivos, físico e digital coletados e materiais

resultantes da pesquisa ficarão em local protegido por 5 (cinco) anos após o término da pesquisa sob os cuidados e guarda ética da pesquisadora responsável Janaina Gonçalves Hasselmann e após este período eles serão devidamente doados ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE, portanto é mister alertar que essa pesquisa não trabalha com sigilo e anonimato. Após doação ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE qualquer pessoa terá acesso a imagem, voz e nome do entrevistado, gerando assim mais contribuições para nosso tema de pesquisa. Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética em pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Rua Paulo Malschizki, 10 – Bairro Retiro, CEP 89219-710 – Joinville – SC.

Eu .....  
.....concordo em participar  
voluntariamente da pesquisa "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi", conforme informações contidas neste TCLE, que está impresso em duas vias, uma fica com o sujeito da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Joinville, 20 / 03 / 2017

  
\_\_\_\_\_

Assinatura do participante

  
\_\_\_\_\_

Nome e assinatura do Responsável pela pesquisa

APÊNDICE C – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
MILVIA ARRUDA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi" cujo objetivo é compreender o processo de construção da cosmovisão africana, *ethos* do Inzo Inkise Nzazi, e investigar os saberes tradicionais que se exercem na relação ancestralidade e natureza.

O procedimento de coleta de dados será por meio de entrevista para registro de memórias e vivências dos sujeitos que participam ativamente das atividades dessa casa. Sua participação é voluntária e você terá a liberdade de se recusar a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de alguma natureza. Você também poderá desistir da pesquisa a qualquer momento, sem que a recusa ou a desistência lhe acarrete qualquer prejuízo, terá livre acesso aos resultados do estudo e garantido esclarecimento antes e durante a pesquisa, sobre a metodologia ou objetivos. Você terá garantia de acesso ao profissional responsável pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a mestranda Janaína Gonçalves Hasselmann, residente e domiciliada a Avenida Santa Catarina n. 310, apto 303, Balneário de Enseada, São Francisco do Sul - SC telefone (47) 34421289.

Os resultados deste estudo poderão ser apresentados por escrito ou oralmente em congressos e revistas científicas, sem que os nomes dos participantes sejam divulgados. É importante saber que não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelo orçamento da pesquisa.

Essa pesquisa possui risco mínimo, as formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa são garantidas conforme Res.466/2012. Em geral, o benefício desse estudo é o melhor entendimento sobre o candomblé angola, através das narrativas de seus adeptos. Informo que, todos os dados, arquivos, físico e digital coletados e materiais

resultantes da pesquisa ficarão em local protegido por 5 (cinco) anos após o término da pesquisa sob os cuidados e guarda ética da pesquisadora responsável Janaína Gonçalves Hasselmann e após este período eles serão devidamente doados ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE, portanto é mister alertar que essa pesquisa não trabalha com sigilo e anonimato. Após doação ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE qualquer pessoa terá acesso a imagem, voz e nome do entrevistado, gerando assim mais contribuições para nosso tema de pesquisa. Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética em pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Rua Paulo Malschizki, 10 – Bairro Retiro, CEP 89219-710 – Joinville – SC.

Eu Milvia Arruda  
.....concordo em participar  
..... voluntariamente da pesquisa "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi", conforme informações contidas neste TCLE, que está impresso em duas vias, uma fica com o sujeito da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Joinville, 10 / 10 / 2017

x Milvia Arruda

Assinatura do participante

Janaína Gonçalves Hasselmann

Nome e assinatura do Responsável pela pesquisa

APÊNDICE D – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE):  
RAFAEL LUIZ HASSELMANN

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidado a participar da pesquisa intitulada "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi" cujo objetivo é compreender o processo de construção da cosmovisão africana, *ethos* do Inzo Inkise Nzazi, e investigar os saberes tradicionais que se exercem na relação ancestralidade e natureza.

O procedimento de coleta de dados será por meio de entrevista para registro de memórias e vivências dos sujeitos que participam ativamente das atividades dessa casa. Sua participação é voluntária e você terá a liberdade de se recusar a responder às perguntas que lhe ocasionem constrangimento de alguma natureza. Você também poderá desistir da pesquisa a qualquer momento, sem que a recusa ou a desistência lhe acarrete qualquer prejuízo, terá livre acesso aos resultados do estudo e garantido esclarecimento antes e durante a pesquisa, sobre a metodologia ou objetivos. Você terá garantia de acesso ao profissional responsável pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. A principal investigadora é a mestranda Janaina Gonçalves Hasselmann, residente e domiciliada a Avenida Santa Catarina n. 310, apto 303, Balneário de Enseada, São Francisco do Sul - SC telefone (47) 34421289.

Os resultados deste estudo poderão ser apresentados por escrito ou oralmente em congressos e revistas científicas, sem que os nomes dos participantes sejam divulgados. É importante saber que não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação. Se existir qualquer despesa adicional, ela será absorvida pelo orçamento da pesquisa.

Essa pesquisa possui risco mínimo, as formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa são garantidas conforme Res.466/2012. Em geral, o benefício desse estudo é o melhor entendimento sobre o candomblé angola, através das narrativas de seus adeptos. Informo que, todos os dados, arquivos, físico e digital coletados e materiais

pesquisa sob os cuidados e guarda ética da pesquisadora responsável Janaína Gonçalves Hasselmann e após este período eles serão devidamente doados ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE, portanto é mister alertar que essa pesquisa não trabalha com sigilo e anonimato. Após doação ao Laboratório de História Oral da UNIVILLE qualquer pessoa terá acesso a imagem, voz e nome do entrevistado, gerando assim mais contribuições para nosso tema de pesquisa.

Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética em pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), Rua Paulo Malschizki, 10 – Bairro Retiro, CEP 89219-710 – Joinville – SC.

Eu RAFAEL LUIZ HASSELMANN.....concordo em participar voluntariamente da pesquisa "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre a cosmovisão africana no Inzo Inkise Nzazi", conforme informações contidas neste TCLE, que está impresso em duas vias, uma fica com o sujeito da pesquisa e a outra com a pesquisadora.

Joinville, 15/03/2017

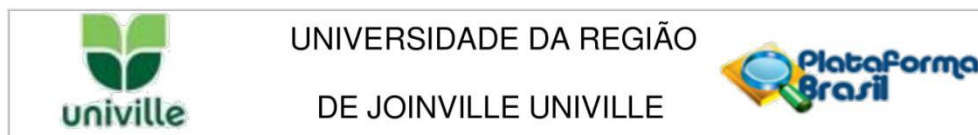
Rafael Luiz Hasselmann

Assinatura do participante

Janaína Gonçalves Hasselmann

Nome e assinatura do Responsável pela pesquisa

## APÊNDICE E – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA

**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP****DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana do Inzo Inkise Nzazi

**Pesquisador:** Janaína Gonçalves Hasselmann

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 63280816.0.0000.5366

**Instituição Proponente:** FUNDAÇÃO EDUCACIONAL DA REGIÃO DE JOINVILLE - UNIVILLE

**Patrocinador Principal:** FUNDAÇÃO EDUCACIONAL DA REGIÃO DE JOINVILLE - UNIVILLE

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 1.972.894

**Apresentação do Projeto:**

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 1.915.546.

**Objetivo da Pesquisa:**

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 1.915.546.

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 1.915.546.

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 1.915.546.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Conforme exposto no parecer consubstanciado nº 1.915.546. O instrumento de pesquisa foi anexado ao processo pela pesquisadora. O TCLE foi redigido adequadamente, com a alteração solicitada.

**Recomendações:**

Ao finalizar a pesquisa, o (a) pesquisador (a) responsável deve enviar ao Comitê de Ética, por meio do sistema Plataforma Brasil, o Relatório Final (modelo de documento na página do CEP no sítio da Univille Universidade).

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

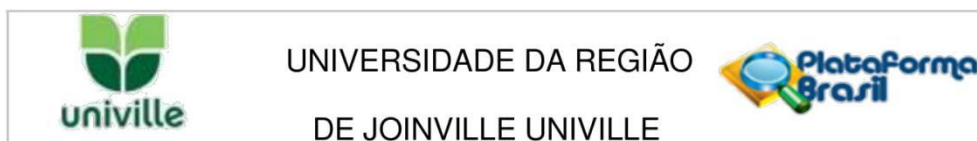
**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:**  
[comitetica@univille.br](mailto:comitetica@univille.br)





Continuação do Parecer: 1.972.894

Segundo a Resolução 466/12, no item

#### XI- DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

XI.2 - Cabe ao pesquisador:

d) Elaborar e apresentar o relatório final;

Modelo de relatório para download na página do CEP no sítio da Univille Universidade.

#### **Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

O projeto "Ancestralidade e Natureza: Um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana do Inzo Inkise Nzazi", de CAAE 63280816.0.0000.5366 teve sua(s) pendência(s) esclarecida(s) pelo(a) pesquisador(a) Janaína Gonçalves Hasselmann, de acordo com a Resolução CNS 466/12 e complementares, portanto, encontra-se APROVADO.

Informamos que após leitura do parecer, é imprescindível a leitura do item "O Parecer do CEP" na página do Comitê no sítio da Univille, pois os procedimentos seguintes, no que se refere ao enquadramento do protocolo, estão disponíveis na página. Segue o link de acesso <http://www.univille.edu.br/pt-BR/a-univille/proreitorias/prppg/setores/area-pesquisa/comite-etica-pesquisa/status-parecer/645062>

#### **Considerações Finais a critério do CEP:**

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade da Região de Joinville - Univille, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 466/12, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_P ROJETO_845669.pdf	13/03/2017 17:34:39		Aceito
Outros	carta.pdf	13/03/2017 17:34:15	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento /	tcle.pdf	13/03/2017 17:32:56	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:**  
[comitetica@univille.br](mailto:comitetica@univille.br)



Continuação do Parecer: 1.972.894

Justificativa de Ausência	tcle.pdf	13/03/2017 17:32:56	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Outros	roteiro.pdf	13/03/2017 17:31:51	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Folha de Rosto	comite.pdf	22/12/2016 16:05:10	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Outros	resultados.pdf	19/12/2016 12:14:22	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Outros	riscos.pdf	19/12/2016 12:13:36	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Orçamento	custos.pdf	19/12/2016 12:12:41	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Outros	imagem.pdf	19/12/2016 12:12:21	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Cronograma	cronograma.pdf	19/12/2016 12:10:31	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	pesquisa.pdf	19/12/2016 12:10:03	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo.pdf	17/12/2016 16:53:44	Janaína Gonçalves Hasselmann	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

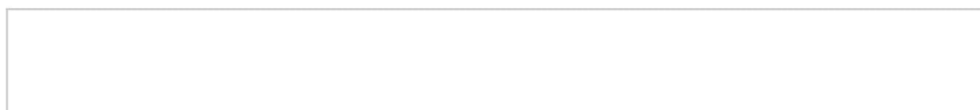
JOINVILLE, 20 de Março de 2017

---

**Assinado por:**

**Eleide Abril Gordon Findlay**

**(Coordenador)**



**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:**  
comitetica@univille.br

## APÊNDICE F – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS 1

### **Questões guia para entrevista semiestruturada**

#### Informações pessoais

- 1- Nome
- 2 - Idade
- 3- Local de nascimento

#### Posição no Nzo Nkise Nzazi

- 4 - Qual seu cargo dentro do Inzo Inkise Nzazi e há quanto tempo o exerce?
- 5 - Quais as atribuições do seu cargo hoje dentro do Inzo Inkise Nzazi?

#### Historicidade do Inzo Inkise Nzazi

- 6 - O que é o Nzo Nkise Nzazi?
- 7 - Qual a história do Nzo Nkise Nzazi? Como a casa veio se consolidar na região de Araquari?
- 8 - O que se cultua dentro dessa modalidade de candomblé? Como se cultua?

#### Hierarquia e produção de saberes:

- 9 - Quais outros membros do Inzo são auxiliares diretos nas atividades da casa?
- 10 - Os saberes dentro do candomblé são transmitidos de geração a geração. Qual deles o senhor poderia nos citar?
- 11 - Para que pessoas da casa o sr já pode passar esses saberes?
- 12 - Como é o cotidiano da casa?
- 13- Que trabalhos são realizados para as pessoas? Por quais necessidades?

#### Relação com a natureza

14- Qual a importância para o Inzo de espaços como encruzilhadas, matas, cachoeiras?

15 -Quais outros espaços são evocados como parte importante do culto?

16 - Qual a relação entre inkises e natureza?

17 - Por que são realizadas oferendas?

18 - Qual é o processo de elaboração de uma oferenda?

#### Permanências e Rupturas

19 - Que mudanças ocorreram no candomblé que o senhor pratica do tempo de seus avós até o senhor?

20 - Quais os problemas enfrentados atualmente?

21 - O que poderia mudar esse quadro caso haja problemas atuais?

## APÊNDICE G – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS 2

**Questões guia para entrevista semiestruturada**Informações pessoais

- 1- Nome
- 2 - Idade
- 3- Local de nascimento

Posição no Nzo Nkise Nzazi

- 4 - Qual seu cargo dentro do Inzo Inkise Nzazi e há quanto tempo o exerce?
- 5 - Quais as atribuições do seu cargo hoje dentro do Inzo Inkise Nzazi?

Sobre a área verde preservada

- 6 - O que aconteceu recentemente com a área de preservação em frente ao Nzo?
- 7- Qual é a posição do Nzo caso a prefeitura ou outros órgãos competentes criem um espaço próprio para oferendas, como vem ocorrendo com outras regiões?

## **ANEXOS**

ANEXO A NORMAS DA REVISTA *SANKOFA*

ANEXO B NORMAS DA REVISTA *AFRO-ÁSIA*

ANEXO C NORMAS DA REVISTA *RELIGIÃO & SOCIEDADE*



## ANEXO A NORMAS DA REVISTA SANKOFA

### Diretrizes para Autores

Os textos enviados para publicação devem obedecer às seguintes normas:

**Artigos:** mínimo de quinze, máximo de 30 páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5. Resenhas: mínimo de duas, máximo de seis páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.

**Entrevistas:** mínimo de duas, máximo de dez páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.

**Documentação:** mínimo de dez, máximo de vinte páginas, em Times New Roman, corpo 12, entrelinha 1,5.

As **citações, notas de referência e indicações bibliográficas** devem seguir as normas atualizadas da ABNT.

Os artigos devem vir acompanhados com resumos e palavras-chave em português e em língua estrangeira.

Todos os artigos devem vir acompanhados de bibliografia ou referências bibliográficas.

Serão aceitos artigos em espanhol ou inglês acompanhados de resumo e palavras-chave em português.

Os trabalhos são analisados por, pelo menos, dois membros do Conselho Consultivo, que podem recusá-los, sugerir modificações ou aceitá-los tendo em vista: o tratamento do tema, a originalidade deste ou de sua interpretação e a correção formal da redação.

Os textos devem ser enviados em formato .doc ou rtf para o endereço eletrônico: [revistasankofa@gmail.com](mailto:revistasankofa@gmail.com).

Juntamente com os mesmos, deverá ser encaminhado um resumo de até dez linhas sobre a qualificação acadêmica e profissional do(s) autor(es).

## ANEXO B NORMAS DA REVISTA *AFRO-ÁSIA*

### Diretrizes para Autores

Artigos inéditos escritos em inglês, francês ou espanhol podem ser encaminhados para avaliação na língua original, mas, se aprovados, deverão ser traduzidos para o português por conta do autor. Em casos especiais, a Afro-Ásia poderá se responsabilizar pela tradução do texto. Também em casos excepcionais, de acordo com a relevância para os leitores brasileiros, serão aceitos para avaliação artigos já publicados em língua estrangeira.

Os artigos são de responsabilidade exclusiva dos autores. É permitida sua reprodução, total ou parcial, desde que seja citada a fonte.

Afro-Ásia não detém direitos autorais dos artigos publicados, mas não permite sua apresentação simultânea em outro periódico nacional. Reproduções posteriores são obrigadas à citação da revista.

Aos autores que desejam enviar seus textos, solicitamos que sigam as seguintes normas editoriais:

1. O texto não deve ultrapassar 35 páginas em formato A4, espaço entrelinhas de 1,5, em fonte Times New Roman 12, e deve ser enviado em arquivo anexado via e-mail, de preferência em formato Documento Word (\*.doc), em Microsoft Word 7.0 ou posterior.
2. O artigo deve conter um resumo, em português e inglês, de aproximadamente dez linhas e redigido em estilo impessoal. É necessário também indicar palavras-chave, 5 no máximo.
3. As citações de trechos de obras e documentos devem obedecer ao seguinte critério: se forem menores que quatro linhas devem ser incorporadas ao texto entre aspas. Se forem maiores devem vir destacadas do texto principal, com um recuo em relação às margens laterais de 1 cm e sem aspas no começo e no fim. Em ambos os casos não se deve usar itálico. Todas as citações devem ser acompanhadas de suas referências em notas conforme as normas descritas mais adiante.

4. As tabelas (ou quadros) devem ser formatadas com o estilo Tabela do Microsoft Word. Todas as tabelas devem ter seus títulos incorporados, menção de sua(s) fonte(s), e estar numeradas sequencialmente.

5. As fotos (ou figuras) devem ser digitalizadas, em preto e branco, com resolução mínima de 300 dpi, em formato TIFF, e enviadas em arquivos separados numerados sequencialmente. No texto deve estar indicado o local onde cada foto deve ser inserida e sua respectiva legenda.

6. Os indicadores de nota de rodapé devem ser colocados depois dos pontos, vírgulas, pontos e vírgulas ou dois pontos: Exemplo: Esta concorrência pela alma dos colonizados gerou uma série de tensões:1 católicos e protestantes disputaram palmo-a-palmo o terreno.2

7. As notas devem vir em rodapé, com todas as referências às fontes de praxe, respeitando as seguintes regras:

a) Nas referências a fontes primárias indicar, com precisão, sua origem em documentos escritos, orais, iconográficos e outros. Fontes devem indicar na ordem, o documento e data em formato dd/mm/aaaa, a instituição, o fundo, número, maço e, se for o caso, de folio (fl.) (este formato é válido para todas as indicações de datas). Exemplo: Nota confidencial 42 do Governador Geral de Moçambique, Freire de Andrade, ao Ministro da Marinha e Ultramar, 06/11/1909, Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Secção A, Diversos Confidenciais, cx. 7, maço 7.fl. 108. Citações seguintes: Nota confidencial 42 do Governador Geral de Moçambique, Freire de Andrade, ao Ministro da Marinha e Ultramar, 06/11/1909, op. cit., fl. 110.

b) Citação de artigo em revista: Exemplo: Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva, "Cantar para subir - um estudo antropológico da música ritual no candomblé paulista", *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 1-2 (1992), pp. 160-84. Citações seguintes: Amaral e Silva, "Cantar para subir", p. 165.

c) Citação de capítulo em livro coletivo: Exemplo: Yvan Debbasch, "Le Maniel: Further Notes", in Richard Price (org.), *Maroon Societies* (Garden City: Anchor Books, 1973), p. 145. Citações seguintes: Debbasch, "Le Maniel", p. 144.

d) Citação de livro: Exemplo: Emilia Viotti da Costa, *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*, Nova York: Oxford University Press, 1994, p. 217. Citações seguintes: Costa, *Crown of Glory*, pp. 203-204.

e) Citação de tese ou dissertação: Exemplo: Lucilene Reginaldo, "Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista" (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2005), p. 177. Citações seguintes: Reginaldo, "Os Rosários", pp. 55-63.

f) Citação de site na Internet. Exemplo: Sarah Orne Jewett, "The Country of the Pointed Firs", <<http://www.columbia.edu/acis/.bartleby/jewett>>, acessado em data da consulta. Citações seguintes: Jewett, "The Country".

g) Nos títulos de obras em inglês, sejam artigos, capítulos, livros etc., as iniciais das palavras (exceto artigos e preposições), devem vir em caixa alta. Ver exemplo (no item d) acima

Os editores recomendam atualizar grafia de documentos

Não serão considerados textos remetidos fora desses padrões.

A aceitação de um artigo pela Afro-Ásia implica a aprovação do/a autor/a tanto para a edição impressa como para versões digitais no site da revista ou em outros sites sem fins lucrativos.

Não são aceitas resenhas para submissão. Apenas artigos.

O arquivo com o artigo a ser anexado na submissão não deve conter nenhum dado pessoal que indique ou informe autoria. Inclusive nas propriedades do arquivo.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor".

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.

Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

O arquivo com o artigo a ser anexado na submissão não deve conter nenhum dado pessoal que indique ou informe autoria. Inclusive nas propriedades do arquivo.

Estou ciente que só são aceitos para submissão, artigos.

ANEXO C NORMAS DA REVISTA *RELIGIÃO & SOCIEDADE*

## Diretrizes para Autores

O texto poderá ter no máximo 10 mil palavras, incluindo notas e bibliografia, que devem vir no final do texto. As notas devem conter informações complementares e substantivas, não podendo consistir apenas de referências bibliográficas. As normas para referências bibliográficas estão expostas abaixo. A página de rosto deverá conter: título do artigo, nome do(s) autor(es) e seu(s) endereço(s), resumo do texto (entre 80 e 120 palavras).

Os textos serão analisados primeiramente pelo comitê editorial da revista, visando aferir padrões mínimos de qualidade acadêmica e adequação ao escopo da publicação.

Em seguida, os textos serão encaminhados para dois pareceristas, com base nos quais o comitê editorial tomará sua decisão, comunicando-a ao(s) autor(es). Garante-se o anonimato de autores e pareceristas no processo de avaliação. Em caso positivo o(s) autor(es) deve(m) enviar à *Religião e Sociedade* a versão final do texto com as alterações que forem definidas pelo comitê editorial com base nos pareceres anteriormente emitidos. Acompanhará a versão final: (a) um resumo em português e em inglês (entre 80 e 120 palavras); (b) uma lista de até cinco palavras-chave, em português e em inglês, que expressem os conceitos mais importantes do texto e remetam a temas recorrentes nos estudos acadêmicos; (c) dados sobre o(s) autor(es) (vínculo institucional, últimas publicações, endereço completo, e-mail); (d) uma versão em inglês do título do artigo. Não serão admitidos acréscimos ou modificações depois que os trabalhos forem entregues para composição.

## Normas de apresentação da bibliografia

As referências bibliográficas devem ser localizadas no corpo do texto e das notas. Seguem a forma (Autor Ano) ou (Autor Ano:Página), como no exemplo (Mauss 1960:32). Se houver mais de um título do mesmo autor no mesmo ano, eles serão diferenciados por uma letra após a data, como no exemplo (Mauss 1960a; Mauss 1960b).

A bibliografia, ao final do texto, obedece às seguintes regras:

Livro: SOBRENOME do autor, prenome. (data), *Título da Obra*. Local de publicação: editora, número da edição se não for a primeira.

WEBER, Max. (1965), *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 2º ed.

Artigo: SOBRENOME do autor, prenome. (data), "Título do artigo". *Título do periódico*, número da edição: páginas.

LATOURETTE, Eliane. (1996), "Os tempos de poder". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 3: 35-52.

Coletânea: Sobrenome do autor, prenome. (data), "Título do capítulo". In: iniciais do nome seguidas do sobrenome do(s) organizador(es). *Título da coletânea*. local de publicação: editora, nº da edição se não for a primeira.

BELLAH, Robert. (1979), "New Religious Consciousness and the Crisis in Modernity". In: P. Rabinow (ed.). *Interpretative Social Science: a Reader*. Berkeley: University of California Press.

Teses acadêmicas: Sobrenome do autor, prenome. (data), *Título da tese*. Local: Grau acadêmico a que se refere, instituição em que foi apresentada.

GUIMARÃES, Patrícia. (1997), *Ritos do Reino de Deus: pentecostalismo e invenção ritual*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UERJ.

## AUTORIZAÇÃO

Nome do Autor: Janafna Gonçalves Hasselmann

RG: 4.187.128-6

Título da Dissertação: Ancestralidade e natureza: um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana no Nzo Nkise Nzazi

Autorizo a Universidade da Região de Joinville - UNIVILLE, através da Biblioteca Universitária, disponibilizar cópias da dissertação de minha autoria.

Joinville, 11 de maio de 2018.

Nome

