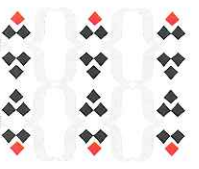


SIDS
GURU MEIA
KISUONGS.
Muito bom
22/02/13



A CASA DOS OLHOS DO TEMPO
QUE FALA DA NAÇÃO ANGOLÃO PAQUETAN



**KUNZO KIA MEZU KWA
TEMBU KISUELU KWA MUIJE
ANGOLÃO PAQUETAN**

Coordenação editorial
ARISTIDES ALVES



SALVADOR. BAHIA. 2010

KUNA KUA LAME BAKULOS*

MARIQUINHA LEMBA
NGOMBE NZAZI
MAMETO KEWANDA
MAMETO KASINDE
MAMETO GERINGE
MAMETO OTA NUZI
YE KUA MAMETO IA MENGA, LAUE DEMI
NZAAMBI YE KWAATESA

TATA KWA NKISE MUTA IMP KWA NZAMBI

**aos meus ancestrais*





Projeto editorial e coordenação: *Aristides Alves*
Supervisão: *Mutá Imê*
Fotografia: *Aristides Alves*
Texto: *Renato da Silveira e Cleidiana Ramos*
Revisão: *Cristiane Sampaio*
Projeto gráfico: *2Designers*
Ilustrações: *Marco Aurélio Damasceno*
Biólogos: *Aion Sereno Alves*
e Ana Paula de Sales S. Alencar
Direção musical: *Tuzé de Abreu*
Técnico de som e mixagem: *Ricardo Luedy*
Assistente de gravação: *Edmilson*
Tratamento de imagem: *Erik Lingerfelt*
Agradecimentos: *Meire Oliveira e*
Ordep José Trindade Serra

ONG responsável pelo projeto
junto à Fundação Cultural Palmares:
Instituto Sociocultural NNBrasil

Realização: Asa Foto
aristides@compos.com.br
Av. Estados Unidos, 528 sala 1213 - Comércio
CEP 40010-020 - Salvador - Bahia

Ficha catalográfica elaborada por Ana Lúcia Reis Fonseca -- CRB 5/317

A48A Alves, Aristides (Org.).
Casa dos Olhos do Tempo que fala da Nação Angolão
Paquetan Kunzo Kia Mezu Kwa Tembu Kisuelu Kwa Muje
Angolão Paquetan. Fotografia Aristides Alves. Texto Renato
da Silveira e Cleidiana Ramos. Ilustração Marco Aurélio
Damasceno. — Salvador: Asa Foto, 2010.
144 p. il: 23x26 cm.

Contém encarte com CD.
ISBN: 978-85-60341-04-7

1. Fotografia. 2. Religião afro-brasileira. 3. Cultos afro-
brasileiros. Brasil. 4. Nações Bantu na Bahia. I. Renato da
Silveira. II. Cleidiana Ramos. III. Marco Aurélio Damasceno.
V. Título.

CDD 770
299.6
306.60981

Convênio:



MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES



Este livro contém conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade brasileira. Por força do disposto na Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, o acesso a esses conhecimentos para as finalidades de pesquisa científica, bioprospecção e desenvolvimento tecnológico está condicionado à anuência prévia da comunidade detentora do conhecimento e autorização prévia do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético – CGEN.

Este livro contém encarte com o CD *Cantos Sagrados da Nação Angolão Paquetan*, gravado no Terreiro de Mutá Lambô ye Kaiongo em 2010.

Proibida a reprodução e divulgação sem autorização dos responsáveis.

Copyright©2010 Asa Foto Ltda

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, mesmo parcial, por qualquer processo mecânico, eletrônico, reprográfico, etc., sem autorização por escrito da editora, salvo para citações em críticas e artigos em revistas e jornais.

ENDEREÇO PARA CONTATO:

Muta Imê
Rua Ribeiro dos Santos, 51 - Carmo
CEP 40030-280 Salvador Bahia Brasil
Fone: 55-71-8748 6136
mutaimel@yahoo.com.br

Terreiro de Mutá Lambô ye Kaiongo
Av. Geraldo Brasil, 61 - Cajazeiras XI
Salvador Bahia Brasil



O CANDOMBLÉ-DE-ANGOLA NA ERA COLONIAL 11

A CASA QUE VELA POR UMA NAÇÃO 47

UNIÃO DO SAGRADO E PROFANO 81

COMUNIDADE EM MUTIRÃO 99

ALIMENTO PARA O CORPO E A ALMA 110

A SERVIÇO DO DIVINO 117

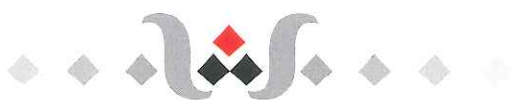
A FACE SAGRADA DAS PLANTAS 121

NKISI 131

CANTOS SAGRADOS DA NAÇÃO ANGOLÃO PAQUETAN 140







O CANDOMBLÉ-DE-ANGOLA NA ERA COLONIAL

Renato da Silveira*

INTRODUÇÃO

A HISTÓRIA DA NOSSA MAIS ANTIGA nação-de-candomblé ainda está por ser escrita. As poucas referências que podem ser encontradas na literatura especializada não são apenas insuficientes, são eventualmente caluniosas. Nina Rodrigues tornou-se o pai fundador da discriminação contra os bantos entre nós ao traçar, no capítulo VII do seu livro *Os africanos no Brasil* (concluído em 1906 mas só publicado em 1933), uma hierarquia de matriz evolucionista entre as diversas práticas religiosas, “zonas superpostas” no topo das quais estaria o “monoteísmo católico”, logo acima da segunda zona, a “idolatria e mitologia católica dos santos profissionais”:

Na terceira está, como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana (...) Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual (...) Assim, pois, 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 (...) 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.

* Renato da Silveira é doutor em antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC), membro da linha de pesquisa “Escravidão e Invenção da Liberdade” do Programa de Pós-Graduação em História, e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, ambos da Universidade Federal da Bahia.

Causa surpresa constatar que, contrariando as hierarquias étnicas traçadas pela antropologia do século XIX, mesmo africanos ocidentais como minas, gruncis e haussás tenham sido equiparados em termos religiosos aos centro-africanos, todos inferiorizados diante de uma espécie de elite africana, os jejes e os iorubanos; porém logo adiante, protestando contra a assimilação que Sílvio Romero havia promovido entre negros em geral e índios brasileiros em particular, como partícipes da mesma “inferioridade religiosa”, o fundador da antropologia afro-brasileira escreveu que isso só teria cabimento no caso dos “nossos negros de procedência banto, porquanto só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida”.

Na seqüência destacados seguidores de Nina Rodrigues, Reginaldo Guimarães e Edison Carneiro, chamaram a atenção do distinto público para a existência na Bahia de cultos bantos organizados, mas terminaram reafirmando sua suposta inferioridade. Guimarães chegou a escrever coisas assim:

É sabido que os negros bantos estavam num grau de civilização muito inferior aos seus irmãos sudaneses, principalmente aos nagôs e aos jejes, e aqui entrando em contato com os mesmos quase que se despersonalizaram totalmente quanto à religião, adotando em grande parte o fetichismo iorubá, misturando-o aos resíduos de sua mística.

Edison Carneiro foi mais além, ao elaborar no seu livro *Negros bantos*, publicado em 1937, uma imagem terrivelmente difamatória dos congo-angolanos. Segundo esta antropologia maldita, os sacerdotes dos candomblés baianos desta nação teriam sido quase todos uns charlatões nas suas práticas espirituais, tirânicos na direção das suas casas de culto, adeptos de concepções místicas pouco consistentes, e, além do mais, seguidores de uma tradição de deuses inexistentes ou dispersos. Fiscalizemos seu próprio discurso, no qual a insuficiência etnográfica é compensada pela autosuficiência doutoral e pela veemência retórica:

Este fato, fácil de ser anotado à primeira vista, explica-se, naturalmente, pela pequena consistência de suas concepções míticas. Há hoje, apenas, como provarei, vagas e imprecisas recordações de Zambi, Zambi-Ampungu, Canjira-Mungongo e possivelmente outros espíritos semelhantes, originários do Congo e Angola, e a designação Calunga, empregada no seu sentido maior, de mar, tal como no ki-mbundu. Não tendo orixás a adorar, os negros sul-africanos ladearam a dificuldade adaptando, às suas práticas fetichistas, os orixás dos cultos jeje-nagôs, sudaneses em geral, e os “espíritos familiares” às matas brasileiras. (...) Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantêm à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mística, seu ritual fetichista, nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo.

Seguindo esta linha de raciocínio, para Carneiro não haveria “nenhuma espécie de hierarquia”, porém “muita simulação ...(nos)... *estados de santo* nos candomblés afro-bantos” da Bahia, desordem que seria suprida pela atitude despótica dos chefes. Ele chega mesmo a formular uma duríssima avaliação dos bantos enquanto seres humanos, recuperando algumas das jóias do racismo científico e transferindo para os centro-africanos limitações intelectuais então atribuídas à raça negra em geral. Em época de predomínio acadêmico do culturalismo, o preconceito racial tomou, no seu discurso, as vestes do preconceito cultural: “Os negros bantos eram, e são ainda, atrasadíssimos em cultura. Daí a sua dificuldade de generalizar”. Mais adiante: “Ora, essa variedade, essa dificuldade em firmar o conceito e no delimitar as funções e o caráter do orixá absolutamente não se nota entre os negros nagôs e jejes (...) A maioria dos negros bantos permanece, porém, firme – firme na sua dificuldade de generalizar”.

Convém lembrar que este argumento, ou seja, a suposta incapacidade de abstração das “raças inferiores”, foi pesadamente utilizado pela antropologia evolucionista para postular a inexistência de monoteísmo nas religiões pagãs e justificar a superioridade e o predomínio do Cristianismo. Charles Letourneau, um dos mais célebres antropólogos do século XIX, escreveu a respeito, no seu livro *La psychologie ethnique*, publicado em 1901: “Por outro lado, a abstração, no sentido filosófico da palavra, seria inacessível ao espírito do preto selvagem. Ele precisa de fatos concretos e é incapaz de generalizar, de sistematizar”.

Na conclusão da primeira parte do seu livro, Carneiro por sua vez tenta dar o golpe de misericórdia, ao pretender que os candomblés bantos, dotados de alguns poucos resíduos do sagrado africano, foram criados e mantidos vivos por duas “influências maiores”, o “catolicismo popular de fundo mágico” e o “baixo espiritismo”, complementando uma afirmação anterior segundo a qual este amálgama disforme teria tido origem em data vaga, possivelmente no final do século XIX. Porém tudo indica que ele, ao acenar para o “fundo mágico” e a suposta baixeza da religiosidade centro-africana, estivesse, mais uma vez, repetindo o mestre, o qual, por sua vez, tinha como referência um texto célebre, a *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de Hubert & Mauss, publicado em 1902. Estes dois autores postularam que os ritos mágicos, em oposição aos cultos religiosos, regulares, públicos, solenes e bem estruturados, seriam mal definidos, incoerentes, mal organizados, ilegítimos, de mitologia “embrionária e pálida”, contando com representações mal formuladas e oficiantes pouco interessados no dever cumprido. Em uma palavra, segundo a Escola de Nina Rodrigues, os candomblés bantos da Bahia teriam sido invenções recentes, sem autenticidade nem legitimidade, um bom exemplo nacional para o ritual mágico de Hubert e Mauss.

Nas décadas seguintes esse panorama arbitrário chegou a influenciar um pesquisador do porte de Roger Bastide, que terminou contribuindo, com o peso do seu prestígio, para inflacionar a aberração. Em *As religiões africanas no Brasil*, publicado na França em 1960 com tradução brasileira em 1971, Bastide distinguiria os “candomblés tradicionais”, segundo seu parecer os ketos e os jejes,

dos candomblés bantos e de caboclos, chamados de “seitas menos tradicionais”, acrescentando outra distinção entre “a lei do sincretismo religioso” dos iorubás, e a “lei do sincretismo mágico” dos bantos; estes, em suas práticas religiosas, lançariam frequentemente mão da “magia”, influenciando assim a macumba carioca, “essencialmente banto em sua origem”, a qual entretanto comportaria um agravante, ao transpor “livremente a linha que separa a religião da magia e, em particular, da magia negra”. Bastide ainda afirmaria imprudentemente coisas tais como: “As ‘nações’ congo ou angola, de fato copiaram amiúde, mudando apenas os nomes das divindades (substituindo Oxalá por Zumbi, Exu por Bombongira, etc) os candomblés dos negros ocidentais”. Tudo isso apesar de Melville Herskovits já haver anteriormente farejado a injustiça, que denunciou ao escrever: “Dentro da área do Congo acham-se algumas das mais complexas culturas da África; e nenhuma indicação existe de que tivessem sido construídas com um material tão fraco que, por si mesmas, houvessem de curvar-se ao contato dos sistemas da África Ocidental”.

Mas o preconceito anti-angola estava muito sedimentado no Brasil, de modo que a denúncia de Herskovits, feita em 1943, não teve nenhuma consequência na literatura especializada até 1970, quando Gisèle Binon-Cossard defendeu na França sua tese de doutorado sobre um candomblé-de-angola carioca, após vinte e cinco anos de observação participante. Sob a orientação acadêmica de Roger Bastide e ainda influenciada por Reginaldo Guimarães, a autora entretanto atenuou as acusações já clássicas, ao escrever que “o rito praticado se inspira no rito nagô mas conservou sua originalidade linguística, musical e coreográfica. Ele evidencia a resistência da minoria banto contra a pressão cultural exercida pela massa de origem nagô, importada mais tardiamente”.

No entanto esta nova versão permaneceu uma peça isolada, praticamente desconhecida entre nós, o preconceito reinando soberano entre os pesquisadores até 1976, quando Yeda Pessoa de Castro defendeu sua tese na Universidade Nacional do Zaire, trazendo uma contribuição inestimável à área da lingüística e revelando a profunda e extensa influência dos centro-africanos na cultura brasileira, logo seguida por Vivaldo da Costa Lima e depois por Ordep Serra, que denunciaram especificamente o preconceito religioso, mas não chegaram a publicar monografias que provassem a contrafação.

Hoje, apesar do mito do banto “doce e acomodaticio” (expressão de Gilberto Freyre) já estar suficientemente desmoralizado, de sua participação na resistência contra a opressão colonial já estar amplamente reconhecida, de sua culinária, seu modo alegre de viver, suas técnicas corporais já fazerem parte da nossa cultura moderna, essa literatura discriminatória continua disponível nas bibliotecas, sebos e livrarias, exercendo influência e formando opiniões. A postura não só reativa como também proativa dos bantos precisa portanto ser mais enfatizada, para que sua contribuição à construção da nação brasileira seja restaurada na sua complexidade. Porque eles, em ambiente social e politicamente hostil, constituíram uma religião digna e específica que preencheu importantes funções na sociedade colonial luso-brasileira durante séculos. A trajetória dos candomblés-de-angola, neste momento de reparação das injustiças históricas e de construção da cidadania, precisa portanto ser urgentemente reavaliada.

O texto que você tem nas mãos é uma tentativa de reunir contribuições dispersas, material importante já revelado pelos pesquisadores, para traçar um quadro geral da história e da antropologia dos nossos terreiros bantos, desde os primeiros tempos até o fim da era colonial. Um tanto quanto esquematicamente, é verdade, mas pelo menos colocando uma base sobre a qual possam ser realizados aprofundamentos e desdobramentos posteriores. Uma primeira tentativa foi feita no terceiro capítulo do meu livro *O candomblé da Barroquinha*, intitulado “O calundu, ancestral do candomblé, e as duas políticas coloniais”, do qual o presente texto é uma versão modificada, acrescida de novos dados e adaptada para esta publicação. Luís Nicolau Parés traçou recentemente um quadro geral semelhante no fundamental ao aqui apresentado, porém chegando a outras conclusões.

As fontes primárias aqui utilizadas incluem documentos selecionados, extraídos dos arquivos da Inquisição portuguesa por pesquisadores como Laura de Mello e Souza, Luiz Mott e James Sweet, dos arquivos baianos pelo historiador João José Reis, além da memória oral dos angoleiros baianos da linha angolão-paketan, à qual este livro é dedicado, recolhida por mim próprio durante vinte anos junto à mameto-diá-inkisse Angelina Santana, Cassindé (já falecida), a Jorge Barreto dos Santos, Mutá Imê, tata-diá-inkisse (sacerdote supremo) do Unzó Zará Mensó Azuelê, e a Édson Washington da Conceição, o centenário Obaraê, conhecido como Pai Obá, xicarangoma (chefe dos tocadores de atabaque) do mesmo terreiro. Será também levado em consideração o importante depoimento do xicarangoma Esmeraldo Emetério de Santana, vulgo Benzinho, gravado em um encontro de nações-de-candomblé promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia em 1981, e publicado no ano seguinte. Como fonte secundária será utilizada uma abundante bibliografia de apoio, cujos autores serão citados ao longo ou assinalados ao final deste artigo.

PRIMEIRAS MANIFESTAÇÕES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

As mais antigas manifestações religiosas afro-brasileiras resultaram da cooperação entre africanos da área congo-angolana e indígenas tupinambás, os trazidos como escravos e os capturados aqui mesmo, igualmente oprimidos pelo sistema colonial português. Essas movimentações eram chamadas de “santidades” porque adotaram alguns traços da religião cristã, mas tinham um caráter globalmente anticolonialista e especificamente de resistência contra o Catolicismo clerical, pedante e ditatorial. A mais amedrontadora das santidades aconteceu na década de 1580, na mata atlântica que recobria o Recôncavo Baiano.

A historiografia brasileira tem salientado a hostilidade entre africanos e indígenas, priorizando fatos como, por exemplo, destacamentos de índios atacando quilombos, porém a pesquisa mais recente vem revelando, na gênese da nossa história, uma significativa cooperação e troca de experiências entre as duas categorias mais discriminadas pela ordem colonial. Hoje entende-se que as santidades foram

precursoras dos quilombos e que algumas tecnologias utilizadas nas aldeias africanas rebeldes foram desenvolvidas nas fazendas e engenhos dos primeiros tempos da escravidão, onde “pretos da terra” e “da Guiné” foram forçados a trabalhar conjuntamente. Assim, o fabrico de redes, as tecnologias da pesca, da agricultura e da cerâmica, bem como o preparo dos derivados da mandioca, foram apropriados e desenvolvidos pelos africanos recém chegados, que adaptaram nos quilombos suas próprias técnicas aos saberes e às matérias primas locais. A cooperação surgida nos espaços oficiais foi proveitosa tanto para o rebelde indígena quanto para o rebelde africano.

Enquanto os africanos constituíam minoria nas santidades, no início do século XVII os indígenas eram minoria nesses primeiros quilombos, nos quais, segundo os estupidíssimos documentos inquisitoriais da época, já se praticavam “abomináveis vivendas e ritos”. As tradições orais dos angoleiros baianos confirmam tal cumplicidade, ao preservar na memória o fato de que escravos africanos conviveram com indígenas nas fazendas e nos engenhos, bem como nos colégios jesuítas. Prisioneiros de guerra do mesmo inimigo, sofreram as mesmas restrições e as mesmas punições, desenvolvendo uma forte solidariedade, quando então trocaram experiências rituais e os indígenas transmitiram aos angolanos os segredos dos minerais e da flora brasileira. Mutá Imê: “Os negros bantos se uniram muito com os caboclos”... Mãe Angelina: ... “e aprenderam muita coisa de curar”.

Podemos portanto resumir esta primeira fase do modo seguinte: pelo final do século XVI nossos primeiros africanos participaram de rituais religiosos de contestação da ordem colonial organizados pelos indígenas tupinambás, bricolando fragmentos da doutrina cristã em práticas pagãs ameríndias e africanas, dando origem ao Cristianismo popular. No início do século seguinte eles já organizavam cultos próprios, com uma ou outra participação dos nativos da terra, de modo que, quando na década de 1630 os primeiros cultos afro-brasileiros começaram a ser identificados pela burocracia da Santa Inquisição, muitas trocas de experiências já haviam sido realizadas. Vários elementos dos preceitos africanos devem ter sido substituídos por seus similares brasileiros, as necessidades espirituais tinham aspectos muito práticos, muito materiais, e as visões de mundo inseridas nas práticas eram análogas. A transferência dos segredos das plantas e dos minerais da terra viabilizou a concretização de muitos “fundamentos” indispensáveis à implantação dos diversos cultos africanos. Assim a cooperação afro-ameríndia foi muito mais profunda do que tem sido normalmente avaliada, e muito mais antiga. Porém, como as três tradições baianas atuais provenientes da área cultural congo-angolana têm até hoje mitos e preceitos próprios, fica evidente que houve adaptação, mas também houve preservação de algo fundamental.

O segundo momento deste processo de constituição parece ter sido propiciado por um fato importante: a política colonial portuguesa, no seu aspecto repressivo, abusava da extradição para o Brasil de lideranças congo-angolanas que ousavam enfrentar sua dominação, do mesmo modo que degredava para Angola “feiticeiros” e subversivos brasílicos. O capuchinho italiano Giovanni Cavazzi – capelão do exército português que viveu nos reinos do Kongo, do Dongo (chamado pelos portugueses de Angola) e de Matamba, entre 1654 e 1667, e nos deixou um volumoso, antipático e útil livro sobre

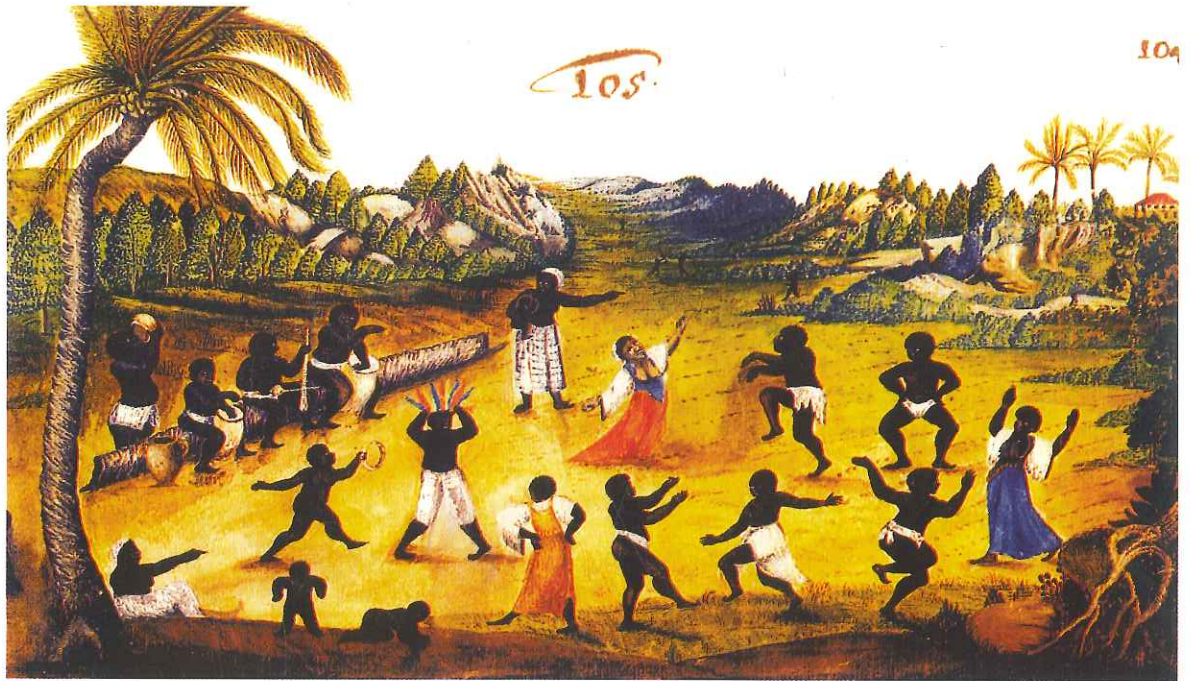
a história daquelas regiões – escreveu que era “costumado remédio” desterrar para o Brasil os *nganga*, termo que significa na língua quimbundo “homem de conhecimento” ou “pessoa instruída”. Os *nganga* eram figuras centrais nas sociedades da região, dirigentes dos cultos privados e comunitários, terapeutas e conselheiros dotados de poderes fundamentais, representando portanto uma verdadeira ameaça à dominação cristã. Isso significa que, contrariamente ao que vem sendo divulgado entre nós, pudemos contar desde cedo com a contribuição de pessoas experientes, personalidades de saberes elaborados, na constituição da religiosidade afro-brasileira inicial.

Na documentação que a inquisição portuguesa em terras brasileiras deixou para a posteridade podem ser encontradas centenas de denúncias e nomes de pessoas enquadradas pela intolerância oficial, porém os pesquisadores encontraram apenas três descrições detalhadas de calundus (como eram chamados os cultos afros na época) provenientes da área linguística banto, funcionando numa área que ia da Bahia às Minas Gerais, entre 1640 e 1742: o calundu do congolês Domingos Umbata, na capitania de São Jorge dos Ilhéus; o calundu da angolana Branca, flagrada pela Santa Inquisição na cidade de Rio Real, ao norte do atual estado da Bahia; e o calundu de Luzia Pinta, funcionando nas Minas Gerais na primeira metade do século XVII, durante mais de vinte anos. Vamos examiná-los mais de perto.

O “CALUNDU” DE ZACHARIAS WAGENER

Mas a primeira referência ao que pode ter sido um culto afro proveniente da área congo-angolana não é uma verbalização decorrente de inquérito eclesiástico necessariamente tendencioso, é uma imagem feita por uma pessoa sem hostilidade pelo que presenciou, a saber uma aquarela pintada pelo alemão Zacharias Wagener, que viveu no Brasil entre 1634 e 1641, a serviço do príncipe-colonizador Maurício de Nassau. Wagener era um escrivão da corte holandesa em Pernambuco que tinha anteriormente tido uma experiência como desenhista de mapas em Amsterdam, tendo portanto alguma familiaridade com as penas e os pincéis. Não era muito habilidoso, mas no nosso caso o que importa é que tinha *métier* suficiente para mostrar o que desejava e tentou representar as novidades que presenciou “com as cores que lhes são próprias, acompanhando-as com uma descrição curta, não obstante fidedigna”, conforme escreveu na introdução do seu livro, publicado em seguida na Alemanha com o título de *Thierbuch*, e conhecido entre nós como *Zoobiblion, livro dos animais do Brasil*, onde aparece a aquarela citada.

É que, a partir do século XVI, as fantasias mirabolantes dos cronistas e ilustradores do folclore europeu antigo, tais como animais fabulosos supostamente existentes nas extremidades do mundo conhecido, vão dando lugar à observação minuciosa e à ilustração precisa das coisas e das gentes dos novos mundos. Este século, e principalmente o seguinte, propiciaram uma reviravolta



AQUARELA "NEGERTANZ" (DANÇA DE PRETOS) DE ZACHARIAS WAGENER.



nas mentalidades e no imaginário do europeu, que descobriu que o mundo de verdade é que era maravilhoso, ensejando o desabrochar de uma personalidade como a de Wagener, que ia “travando cada vez mais conhecimento com novas maravilhas”, e se orgulhava de mostrá-las tais quais aos seus conterrâneos. Portador portanto de uma ética da objetividade, tal como hoje os cientistas e os jornalistas. Porém, enquanto profissional dos pincéis, seguia certas convenções que trataremos de identificar; e, pelo fato de não entender direito o que se passava na sua frente, seus comentários são superficiais e quase desprovidos de interesse. Mas a imagem que nos deixou, apesar das dificuldades de interpretação, tornou-se uma referência obrigatória para o conhecimento dos nossos primeiros cultos afro-brasileiros.

Na cena representada vemos dezesseis adultos e três crianças, todos negros, a maioria dançando em círculo ao ar livre, em uma zona rural. Ao fundo, aquilo que parece ser uma casa-grande indica que a festa não era clandestina, o próprio Wagener nos diz que, no Pernambuco daquela época, era permitido aos escravos passar o domingo como bem o desejassem. A orquestra que anima a festa é integrada por três percussionistas que estão sentados no tronco de um coqueiro abatido, tocando dois atabaques de tamanhos diferentes e um vistoso reco-reco. Um quarto personagem, um adolescente, está tocando pandeiro, mas integrado à roda dos dançarinos.

Dentre estes últimos três mulheres vestem-se de modo similar, usam saias longas de tecidos finos, coloridos, traçam, com suas vestes, elaboradas combinações de cores, usam mangas largas, brancas, colares, pulseiras, muito elegantes e refinadas. A gesticulação delas é mais rebuscada do que a dos demais, sofisticadamente coreografada. Uma delas, bem no centro da cena, tem o rosto e o peito borrifados com pó de pemba branco, os braços abertos e os olhos revirados para o céu. Uma quarta mulher usa uma saia branca longa, com grande abertura na frente, à época chamada de “maneira”, usa uma calça de tecido delicado por baixo da saia, tem o torso nu com um belo colar, portando uma pulseira de guizos no tornozelo direito. Um dos dançarinos, colocado em destaque no centro da roda, usa um calção branco e um cocar de plumas vermelhas, azuis e brancas. Quatro outros dançarinos vestem-se sumariamente, dois têm gestos mais elegantes, usando largas faixas de tecido mais fino ajustadas abaixo da cintura, um deles com um nó rebuscado às costas, outros dois têm uma expressão corporal bizarra, usam tecidos mais rústicos, um com uma espécie de sunga (que em quimbundo significa calção curto), outro usando algo que também herdamos dos africanos, também designado por um termo quimbundo: a tanga.

Entre os que não estão dançando, atrás dos percussionistas um dos homens bebe algo que retirou de um pote de cerâmica depositado no chão. Duas outras mulheres mais idosas, uma carregando um bebê, outra sentada debaixo de outro coqueiro, tomando conta das demais crianças, têm uma postura mais serviçal, vestem saias longas idênticas, têm o tronco nu, torços brancos do tipo mais simples no topo da cabeça, e repetem o mesmo gesto sugestivo, aparentemente arquetípico, como que apontando para algum lugar distante.

Todos os pesquisadores que examinaram esta imagem, embora com interpretações contraditórias (houve até quem visse instrumentos de cordas e agogôs), concordam que se trata, conforme a expressão de Egon Schaden, do “mais antigo documento gráfico de uma dança religiosa desse tipo”. Os iniciados a quem mostrei tal imagem também não têm nenhuma dúvida de que se trata de um culto afro, apesar de identificarem apenas alguns elementos dispersos. Procuremos entretanto ultrapassar esta constatação mais geral, tentando uma identificação etnográfica e iconográfica das atitudes e dos diversos objetos visuais, explorando todas as possibilidades, para checar se temos realmente um rito religioso, e se ele contém elementos provenientes da área congo-angolana como parece ser o caso, uma vez que, nessa época, a escravidão da capitania de Pernambuco era majoritariamente centro-africana.

Começemos pela paisagem onde a cena se desenrola, a qual segue uma convenção desenvolvida pela pintura do primeiro Renascimento italiano, sugerindo um pano de fundo de palco, com árvores, além do mais, estereotipadas, européias, feitas sem qualquer atenção à ecologia pernambucana. As mulheres de vestidos longos poderiam estar encarnando uma entidade ancestral requintada, talvez o espírito da mulher mais velha de uma família nobre ou de uma princesa fundadora de dinastia. Lembremos da influência das sociedades estratificadas da Rodésia ou dos vizinhos lundas sobre a cultura da região sul do Kongo e do norte de Angola, de que falam H. Baumann e Jan Vansina, com a instituição de classes nobres naquelas regiões. O chefe das famílias importantes passou desde então a ostentar um grande harém, integrado por mulheres de outras famílias nobres, ficando sua esposa principal e as mulheres mais velhas em uma posição de destaque, ganhando importância política e econômica. Com a subdivisão das famílias poderosas, em virtude da transmissão matrilinear do nome e da herança, essas mulheres aumentaram mais ainda a própria influência, tornando-se, segundo a expressão de Vansina, “o seu estandarte”. A divinização de algumas delas, fazendo parte da mentalidade e dos padrões culturais daquela região, não poderia causar surpresa; podemos portanto supor que elas tenham integrado o panteão dos ancestrais de certos grupos, passando sua adoração em seguida ao Brasil.

Em reforço a esta hipótese, a imagem as mostra usando vestidos de cores variadas mas idênticos na estrutura, sugerindo uma identidade única. Uma delas está em visível conexão com a divindade, a que tem o rosto borrifado com pó de pomba, segundo Mutá Imê submetida a algum tratamento especial, uma vez que, ainda hoje, além do uso geral propiciador de acesso ao sagrado, a pomba é usada nos processos de cura, passada no corpo para purificação; mas a personagem também é representada segundo uma convenção visual do barroco europeu, para significar o êxtase: braços abertos, palmas das mãos voltadas para cima, olhos revirados para o céu. Considere-se ainda que a dançarina vestida de dourado, de costas para o espectador, tem os dorsos das mãos apoiados nas ancas e a cabeça tombada, exatamente como ficam as iniciadas quando estão em transe, nos intervalos dos toques rituais.

Essas mulheres também podem ser escravas domésticas, melhor vestidas do que os escravos do eito e dos demais serviços pesados, e neste caso as duas hipóteses podem ser unificadas: mulheres



XILOGRAVURA DE AUTOR DESCONHECIDO, PUBLICADA EM 1881, MOSTRA SACERDOTES OFICIANDO COM COCARES E ROSTOS PINTADOS COM PÓ DE PEMBA BRANCO, NO REINO DOS LUBA, ÀS MARGENS DO RIO LUALABA, BEM PARA O INTERIOR DAS TERRAS DO ANTIGO REINO DO KONGO. ESTA CENA FOI OBSERVADA POR VERNEY LOVETT CAMERON, PRIMEIRO EXPLORADOR EUROPEU A VISITAR A REGIÃO, EM 1874, FINANCIADO PELO IMPÉRIO BRITÂNICO POR INTERMÉDIO DA ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY, INTERESSADA EM AVALIAR O POTENCIAL ECONÔMICO DA REGIÃO PARA OCUPAÇÃO POSTERIOR. DIANTE DOS OFICIANTES, ESTATUETAS SAGRADAS TAMBÉM PINTADAS DE PEMBA BRANCA E AGOGÓS DE DIVERSAS CAMPÂNULAS, DESCONHECIDOS ENTRE NÓS.



nobres capturadas e traficadas para o Brasil, por serem mais treinadas nas artimanhas do fino trato, foram reservadas ao serviço doméstico mais íntimo das senhoras e dos senhores pernambucanos, continuando no Novo Mundo a cultuar suas ancestrais. Estas três personagens parecem portanto compor uma categoria ritual enquanto participantes de um preceito que perdeu-se com o tempo... Embora persistam, nas tradições orais dos xangôs pernambucanos, referências a “matriarcas”, ou “damas do terço”, ativas pelo final do século XIX, que poderiam perfeitamente ser suas herdeiras.

Examinando as paisagens executadas pelos pintores holandeses de Maurício de Nassau, percebe-se que os escravos do calundu de Wagener vestem as mesmas roupas básicas dos escravos daquela época. Gilberto Freyre chamou a atenção para o fato de que havia uma lógica de atribuição da roupa aos afro-brasileiros segundo uma hierarquia de funções, fazendo com que muitos escravos domésticos pernambucanos, enquanto membros da categoria social mais ínfima, usassem apenas tangas. Porém algo indica que os dois dançarinos de tangas e sungas mais rústicas foram representados deliberadamente fazendo caretas e gesticulações bizarras, enquanto que os outros dois têm expressões serenas: o desenho os distingue bem de todos os demais. Nos seus comentários Wagener parece atribuir essas caretas à embriaguês, mas figurativamente lança mão de um estereótipo desenvolvido na Europa, desde o século XIII, na constituição de uma “mitologia do humano”, ou seja, o africano como um ser demoníaco, de olhos arregalados e expressão feroz, ou demente, permanentemente possuído por forças maléficas, parente próximo das raças monstruosas dos confins.

Eis aqui o comentário de Wagener sobre o comportamento dominical dos africanos:

Quando os escravos têm executado, durante a semana inteira, a sua penosíssima tarefa, lhes é concedido passarem o domingo como melhor lhes aprez; de ordinário reúnem-se em certos lugares e, ao som de pífanos [sic] e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio a frequentes libações de uma bebida muito açucarada que chamam de garapa; consomem assim o dia santo dançando sem cessar, a ponto de muitas vezes não reconhecem a si próprios, por causa da poeira e da sujeira.

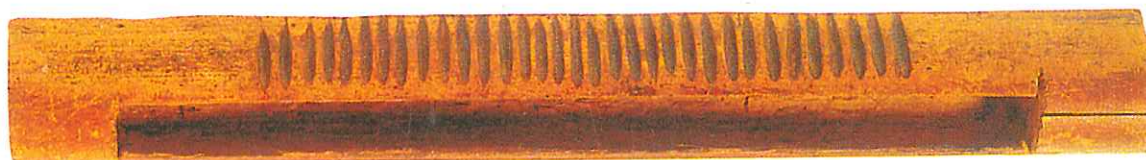
Estrangeiro, desconhecendo as línguas locais, com pouca familiaridade com aquela cultura, Wagener terminou confundindo o transe mediúnico com a sujeira e a embriaguês, porém é mais provável que os dois africanos estivessem encarnando um certo tipo de entidade, de transe ora sutil, ora violento, prática que Baumann identifica em toda a área de Angola como sendo o culto institucional dos animais selvagens, chamados de “demônios da floresta e da caça”, poderosa referência em diversas áreas culturais africanas.

Dos personagens de Wagener, o único que usa algo inusitado para um escravo africano é o que porta um cocar de plumas, que na memória oral dos angoleiros baianos caracteriza apenas as divindades ameríndias, apesar do capuchinho Giovanni Cavazzi ter visto no reino de Angola “feiticeiros” locais usando peles de animais selvagens e cocares, símbolos de poder em imensos

territórios africanos. O simbolismo das penas pode portanto ter vindo da África, mas o estilo do cocar que aparece na ilustração de Wagener nada tem a ver com os variadíssimos cocares africanos que a pesquisa iconográfica vem revelando, e isso pode encontrar explicação na cooperação afro-ameríndia já enfatizada. Aliás a inquisição portuguesa flagrou na cidade da Bahia, na década de 1680, uma escrava angolana chamada Lucrecia usando um cocar em um calundu, sugerindo que tal uso pode não ter sido tão excepcional. Raul Lody esclarece que o principal elemento de identificação das entidades ameríndias nos candomblés é o cocar, uma convenção daquilo que o africano interpretou como sendo o caboclo, personagem portanto já miscigenado, plasmado a partir de interpenetrações etnoculturais. Segundo a classificação que Lody estabelece, o ostentado pelo personagem de Wagener é um “cocar simples”, com uma base circular decorada que o prende à cabeça, brotando daí penas de diferentes cores e tipos.

A bebida que se encontra no pote de cerâmica pode ser o aluá (do quimbundo *ualua*), feito à base de cereais fermentados, muito apreciado pelos nativos da área congo-angolana, cuja técnica foi importada para o Brasil, onde é produzido com algumas adaptações até hoje; a não ser que seja a jurema, bebida brasileira feita da entrecasca fermentada da árvore do mesmo nome, de propriedades alucinógenas, utilizada nas festas em homenagem aos caboclos. Lody a intitula de “bebida-comunhão” do candomblé-de-caboclo, uma vez que seu consumo é ritualizado, implicando um conjunto de cânticos e discursos formalizados em louvor às suas excelentes qualidades.

O caso do reco-reco deve ser considerado à parte. Embora tal instrumento tenha praticamente desaparecido das nossas orquestras religiosas de origem africana, manteve-se sempre presente nas orquestras folclóricas e na música popular brasileira. O mesmo pode ser dito do pandeiro, do qual várias modalidades, o mulungu, o pandeirão do batuque, o pandeiro do xangô, todos de origem africana, continuam sendo usados em diversas manifestações folclóricas nordestinas. Melo Moraes Filho, que chamava o reco-reco de “macumba”, atesta sua presença constante nas embaixadas



RECO-RECO DO INÍCIO DO SÉCULO XX, COM 32,5 CM DE COMPRIMENTO; ARTESANATO DOS QUIOCOS DO NORDESTE E LESTE DA ATUAL ANGOLA. O GRUPO ÉTNICO QUIOCO (TUCOKWE) PERTENCE A UM DOS NOVE GRANDES GRUPOS LINGÜÍSTICOS DO PAÍS, FAZENDO FRONTEIRA A OESTE COM OS KIKONGO E QIMBUNDO-FALANTES, E A SUDOESTE COM OS UMBUNDU-FALANTES, SE EXPANDINDO ALÉM DAS FRONTEIRAS ANGOLANAS, OCUPANDO PARTE DAS ATUAIS REPÚBLICA DEMOCRÁTICA DO CONGO E REPÚBLICA DA ZÂMBIA. OS QUIOCOS FICARAM CONHECIDOS ENTRE NÓS COMO MONJOLOS, SENDO, SEGUNDO AS TRADIÇÕES ORAIS, UM DOS GRUPOS FUNDADORES DAS NOSSAS TRADIÇÕES ANGOLANAS.

africanas e nas coroações do “rei do congo” em meados do século XVIII, no Rio de Janeiro e em outras localidades brasileiras. Porém o reco-reco era um instrumento muito utilizado na área cultural congo-angolana, nos rituais dos caçadores, particularmente no território dos ambundos. Baumann, no seu texto sobre Angola, afirma que “ancestrais caçadores e chefes de tribo aparecem em toda parte nas tradições populares” e que o reco-reco era “um motivo constante da civilização antiga dos caçadores”. Veremos em seguida o papel destacado que os ambundos desempenharam na fundação de alguns dos primeiros cultos afro-brasileiros.

Em resumo, temos nesta aquarela um conjunto de indícios bastante sugestivos: a clássica disposição em círculo, uma festa que nada tem de farra tumultuada, como pretende o próprio Wagener, mas sim dança ordenada de arquétipos bem caracterizados, prováveis personagens em transe, temos a carga simbólica dos acessórios utilizados, além da forte evidência da orquestra ritual, sugerindo que tal imagem mostra um dos primeiros rituais afros em terras brasileiras. Deve ter tido por base um culto às divindades dos caçadores da área cultural congo-angolana, provavelmente a dos ambundos, mas também já utilizando ingredientes, ou absorvendo personagens ameríndios. Deixemos essas observações na reserva e passemos aos outros exemplos.

O CALUNDU DE DOMINGOS UMBATA

A primeira descrição conhecida de um culto afro-brasileiro se refere a acontecimentos havidos na capitania de São Jorge dos Ilhéus, em 1646, registrados em um processo inquisitorial descoberto por Luiz Mott. Seu animador era um liberto chamado Domingos Umbata, ex-escravo de certo capitão do exército colonial. Eis aqui, na íntegra, o trecho onde Mott refere-se ao culto, com citações do documento original:

“Com uma tigela grande cheia de água, com muitas folhas e uma cascavel, um dente de onça, viu a testemunha algumas negras que se estavam lavando naquela tigela para abrandar as condições de suas senhoras” e outra noite foi à sua casa, pela meia noite ver “uma grande bula e matinada com muita gente e ele só falava língua que ele [o denunciante] não entende”. Na tigela com água punha também carimã, com a qual fazia uma cruz e círculo à volta, depois botava-lhe uns pós por cima e mexia com uma faca e ficava fazendo como se estivesse ao fogo e inclinando-se sobre a tigela, falava com ela, olhando de revés para as negras presentes em sua língua.

Traduzindo numa linguagem mais compreensível, a testemunha viu três atividades diferentes. Primeiro, um “descarrego”, rito individual realizado por algumas escravas para prevenir castigos; neste caso, a presença do sacerdote não é indispensável, ele prescreve os ingredientes que o paciente pode providenciar e às vezes aplicar sozinho. “Cascavel” é como era chamada uma tornozleira de

guizos usada nos ritos angolanos para marcar o compasso, já entrevista no “calundu” de Wagener, mas o dente de onça insinua que as escravas poderiam estar usando uma serpente propriamente dita, em uma limpeza mais radical. Em seguida, “outra noite”, a testemunha viu uma festa pública na casa de Domingos Umbata com música e dança, com o sacerdote entrando em transe, incorporando uma divindade e falando a língua da sua terra, o quimbundo. “Matinada”, no vocabulário português da época, significava festa com muito barulho, batuques, chocalhos, cantorias, prolongando-se até o alvorecer. Por último, a testemunha viu ainda Domingos consultando um oráculo e conversando com a divindade evocada, que é um terceiro tipo de atividade, geralmente uma consulta individual.

Nessas práticas temos talvez dois elementos sincretizados, o carimã com certeza e a cruz sem certeza. Não há dúvida de que o carimã foi elemento ritual herdado das tradições religiosas dos nativos do Brasil, porém a cruz, desde a noite dos tempos, é um símbolo universal que já fazia parte do repertório simbólico dos povos da área congo-angolana antes da chegada dos europeus. Pontos riscados em forma de cruz, fossas cruciformes abertas em lugares sagrados, durante certos ritos de passagem, eram comuns naquela área cultural. Naquele contexto a cruz simbolizava o que o sagrado africano tem de mais específico e poderoso, a unidade fundamental entre o mundo espiritual (*nsi a bafwa*) e o mundo natural (*nza yayi*), ou ainda o contato purificador do eu interior com a exterioridade cósmica. O círculo também é um símbolo universalmente utilizado, com vários significados possíveis, mas, no nosso caso, associado à cruz, marcava o ponto de encontro entre a verticalidade do universo infinito e a horizontalidade da terra-mãe. A cruz era portanto um símbolo sagrado corriqueiro na área congo-angolana, porém não podemos ignorar a influência do Cristianismo na região, uma vez que certos tipos de cruz chamados de *santu* foram criados naquela época sob influência portuguesa, além dos habituais crucifixos cristãos em estilo local, que ainda hoje podem ser encontrados em museus e coleções particulares.

Sobre o nome do oficiante, Umbata vem de Mbata, uma das duas províncias iniciais do Reino do Kongo. A fundação do reino decorreu da aliança entre Vini Lukeni, o fundador de Mbanza Kongo, que ficou sendo a capital do reino unificado, e o senhor de Mbata, a província principal, com a conseqüente estruturação de um Estado único. Cadornega, na sua *História geral das guerras angolanas* (1680), nos informa que a capital provincial Mbanza Mbata ficava “distante três jornadas” da cidade de Mbanza Kongo, digamos uns cinqüenta a sessenta quilômetros. A província ficava em uma região predominantemente de savana, território dos dembos, subgrupo dos ambundos, que compreendia também os imbângalas, os luandas, os ambakas, os imbondos e os songos, entre vários outros, todos falando variantes do quimbundo.

Mbata estava integrada ao mercado internacional e aos sistemas monetários disponíveis desde a chegada dos portugueses, no final do século XV. Os ambundos tinham cerimoniais de corte bem produzidos e, segundo Duarte Lopes & Pigafetta, quando necessário podiam reunir um exército de setenta a oitenta mil homens, dispondo inclusive de pelotões com armas de fogo.



CRUCIFIXO PROVENIENTE DO ANTIGO REINO DO KONGO, SÉCULOS XVIII-XIX, BRONZE E MADEIRA, 29 X 19 CM. O ESTILO RÚSTICO E PODEROSAMENTE EXPRESSIVO, HABITUAL NA ARTE AFRICANA, DISTINGUE ESTA PEÇA DAS SUAS CONGÊNERES EUROPEIAS, TRAZENDO TAMBÉM ELEMENTOS DECORATIVOS DA METALURGIA LOCAL. HISTORIADORES AFRICANISTAS OBSERVAM QUE OS CRUCIFIXOS CONGOLESES FORAM GRADUALMENTE PERDENDO SUAS CONOTAÇÕES CATÓLICAS, TORNANDO-SE VEÍCULOS DE TRANSMISSÃO DE CONCEITOS SAGRADOS ALTERNATIVOS, UMA VEZ QUE A CRUZ JÁ FAZIA PARTE DO REPERTÓRIO SIMBÓLICO DOS POVOS DA ÁREA CONGO-ANGOLANA ANTES DA CHEGADA DOS PORTUGUESES, AO TRAÇAR UMA CONJUNÇÃO INDISSOLÚVEL ENTRE O MUNDO HORIZONTAL DA NATUREZA (NZA YAYI) E O MUNDO VERTICAL DOS ESPÍRITOS (NSI A BAFWA).

Toda essa área teve desde muito tempo uma agricultura bem implantada, bem como antigas tradições profissionais de caçadores, ferreiros, ceramistas e tecelões. A constituição de corporações bem organizadas de caçadores, com seus ritos e deuses próprios, foi característica de toda a região. Os tradicionais cultos dos gênios da natureza, dos patronos das corporações profissionais e dos ancestrais divinizados, tinham nessa época um papel central na estruturação dos poderes civis e econômicos, na transmissão dos conhecimentos, na manutenção da paz social. Alguns dos maiores senhores da região também dispunham de igrejas católicas e capelãos a seu serviço, como mais uma demonstração de poder.

O que terminou sendo fonte de conflitos destrutivos, porque o exclusivismo e a agressividade missionária de jesuítas e capuchinhos a serviço de Roma, do rei de Portugal, do rei do Kongo e desses poderosos senhores locais terminaram provocando reações igualmente violentas de movimentos populares em defesa da religião tradicional. Mas a defesa da religiosidade africana estava intimamente associada ao protesto contra o aumento dos privilégios dos nobres congoleses cristianizados, cada vez mais opressivos e exploradores. O incidente mais grave ocorreu em 1652, justamente na capital Mbanza Mbata, quando uma multidão enfurecida linchou o capuchinho George de Geel, que faleceu alguns dias depois. De Geel liderava uma campanha de extermínio das tradições religiosas locais com o auxílio de uma tropa de choque afro-portuguesa, dando batidas em festas, queimando altares e templos, prendendo e espancando sacerdotes e curandeiros tradicionais. Colheu o que semeou...

Em 1660 o Mani Mbata, rei da província batizado pelos portugueses com o nome de Garcia, sob a pressão das autoridades de Mbanza Kongo, atribuiu o título de “defensor da fé” a dois dos principais senhores do seu território, encomendando-lhes uma campanha de grande envergadura contra os cultos tradicionais em toda a província. Cerca de sessenta templos foram destruídos, as perdas foram irreparáveis, deixando ressentimentos pesados que terminaram levando ao assassinato de Garcia durante mais uma rebelião popular, obrigando seu sucessor a restaurar os ritos tradicionais.

A prosperidade da região vinha sobretudo da comercialização de tecidos, marfim e “peças”, ou seja, das corporações da tecelagem, a principal indústria regional, e da atividade das poderosas corporações de caçadores de elefantes e de escravos: no ataque generalizado contra a religiosidade local, as sagradas tradições dessas corporações fundamentais foram levadas de roldão pela guerra santa cristã, numa tentativa de desestabilizar a própria sociabilidade local.

Domingos Umbata deve ter sido vítima deste estado de guerra logo nos seus inícios, e negociado em um dos vários mercados de escravos locais, com destino ao Brasil. Já tinha, portanto, alguma intimidade com a opressão católica desde lá. Outra vítima deste conflito foi o curandeiro ambundo Francisco Dembo, proveniente de uma região a sudoeste de Umbata, escravizado na grande ilha de Itaparica que se descortina diante da cidade da Bahia, flagrado pela Santa Inquisição em plena atividade entre nós, em 1630. O prolongamento desta guerra religiosa e a vitória final da facção cristã deve ter trazido para o Brasil muitos sacerdotes qualificados que contribuíram na constituição de outros tantos cultos, muitos dos quais talvez nunca cheguem ao nosso conhecimento.



DETALHE DE TAPETE DE FIBRAS DE PALMEIRA, PRODUZIDO PELO SUBGRUPO ÉTNICO KUBA, VIVENDO ÀS MARGENS DO RIO KASSAI, AFLUENTE DO RIO ZAIRE (OU CONGO). DUARTE LOPES, PORTUGUÊS QUE VISITOU A REGIÃO NO SÉCULO XVI, AUXILIADO PELO LETRADO ITALIANO FILIPPO PIGAFETTA, ESCREVEU: "E JÁ QUE CHEGAMOS A ESTE LUGAR, É NECESSÁRIO DESCREVER A MARAVILHOSA ARTE QUE USAM AS GENTES DAQUELAS REGIÕES E CIRCUNVIZINHAS EM FAZEREM PANOS DE MANEIRAS DIVERSAS, COMO VELUDOS COM PELO E SEM ELE, BROCADOS, RASOS, TAFETÁS, CHAMALOTES E TECIDOS SEMELHANTES. [...] TECEM OS PANOS DE FOLHA DE PALMA, CONSERVANDO AS ÁRVORES RENTE À TERRA E TODOS OS ANOS CORTANDO-AS E PODANDO-AS, COM FUNDAMENTO DE, NA NOVA ESTAÇÃO, VIREM MAIS TENRAS. DESTAS FOLHAS, CURTIDAS A SEU MODO, EXTRAEM FIOS MUITO FINOS E DELICADOS AO EXTREMO. [...] E AFIGURAM AQUELES TRABALHOS EM FEITIOS DIFERENTES, COM O PELO À MANEIRA DE VELUDO DE AMBOS OS LADOS; E OS TECIDOS DAMASCOS, ENFEITADOS À FOLHAGEM E A VÁRIOS DEBUXOS; E OS BROCADOS QUE SE DENOMINAM "ALTIBAIXOS", QUE VALEM MAIS QUE O NOSSO BROCADO [...] DELES SE VESTE CADA QUAL, SEGUNDO SUA POSSIBILIDADE; E NO MAIS SÃO MUITO FORTES PARA RESISTIREM À ÁGUA, E LEVES."

Concluindo, salientemos que esses fatos históricos desmentem inapelavelmente outra opinião muito comum entre os pesquisadores brasileiros, segundo a qual os povos daquela região aceitaram passivamente a imposição do Cristianismo. E confirmam que pessoas qualificadas falando o quimbundo, provenientes da região dos ambundos-dembos, fronteira dos reinos do Kongo e Angola, estiveram entre os primeiros sacerdotes fundadores de cultos afros no Brasil.

O CALUNDU DA ANGOLANA BRANCA

Passemos ao calundu da angolana Branca, surpreendido pela repressão inquisitorial em 1701 na vila de Rio Real, ao norte do atual estado da Bahia. O ritual acontecia em uma casa preparada para este fim, situada numa chácara nas proximidades da vila. A cerimônia foi descrita por uma única testemunha, um homem branco chamado João da Cunha, mas o que conheço é a transcrição comentada pelo historiador James Sweet, que descobriu o calundu de Branca mas não tem familiaridade com a cultura afro-brasileira, sua narrativa exigindo portanto algumas correções etnográficas.

Branca, da qual só conhecemos o nome de batismo, era escrava de um certo Pedro de Siqueira e oficiante principal de um ritual de curas promovido com o apoio do senhor. Pedro já havia anteriormente comprado uma escrava curandeira afamada chamada Luzia, com a qual também organizava calundus de cura, estava portanto acostumado a este tipo de empreendimento. Tudo indica que ele investiu nas instalações necessárias, comprou ou contratou auxiliares rituais, pelo menos duas iniciadas e três percussionistas, funcionou como um produtor de cerimônias que eram realizadas na sua presença e diante de uma numerosa assistência de escravos. Abatidas as despesas, o lucro resultante era dividido entre Pedro e Branca, mas não sabemos em que proporções. Sweet comenta que essas casas de cura não eram muito raras na era colonial, já havendo, pelo menos desde o final do século XVII, um mercado seguro não só para curandeiros e adivinhos como para todo um pessoal coadjuvante, percussionistas e demais auxiliares.

A descrição detalhada da cerimônia pelo depoente, se descartarmos os erros de apreciação mais grosseiros, deixa um rico elenco de elementos que propiciam informações preciosas. O rito começou portanto com toques de atabaques, ganzás e “cânticos na língua de Angola”. Branca dançou um certo tempo vestida apenas com uma tanga e o torso borrifado com pó de pemba até entrar em transe mediúnicos. Foi então amparada por duas auxiliares negras que a vestiram com um tecido imitando a pele do gato, amarrado à altura da cintura, uma faixa de tafetá vermelho também amarrada à cintura e um pano branco cobrindo-lhe o peito; passou também a empunhar uma adaga e uma argola metálica, uma em cada mão, falando então com a voz alterada e entrando no mato, de onde voltou com as ervas necessárias à cura.

Comentemos. Várias divindades das tradições angolanas, bem como das demais tradições

baianas, usam espadas curtas de vários formatos diferentes. Adaga é uma arma branca de guerra e de cerimônia muito usada na região congo-angolana, porém é mais provável que Branca estivesse empunhando um alfange, pois ambas são espadins maiores do que o punhal e menores do que o sabre, facilmente confundíveis ao olhar leigo. Mas a adaga tem a lâmina reta com corte dos dois lados e é geralmente utilizada pelas divindades masculinas; já o alfange tem a lâmina levemente recurvada, cortando de um só lado: esta sim, é a arma cerimonial usada pelas divindades femininas.

Além do mais as roupas rituais endossadas por Branca apontam para Kaiongo, a divindade das águas turbulentas e das mulheres guerreiras, que usa um alfange. O padre Cavazzi identificou “Canhongo” como uma das divindades cultuadas no reino de Angola, vizinho do reino de Matamba da Rainha Jinga, a célebre guerreira que ousou enfrentar os conquistadores portugueses. O que nos remete ao argolão usado por Branca, pois Cavazzi também informa que Bárbara, irmã de Jinga, portava um semelhante, que identificava seu patrono, o “ídolo Njissi”. Georges Balandier, por sua vez, informa que no reino do Kongo os notáveis usavam grandes anéis de cobre, finamente decorados, no punho, no tornozelo ou no pescoço, mas as mulheres também os usavam, como uma marca de distinção, simbolizando riqueza e *status* elevado. Na Bahia atual o argolão é um adereço ritual usado nos tornozelos e no pescoço por Kaiongo, mas também por Roje Mukumbe e Mutalombô, bem como por várias divindades das demais “nações”.

Por outro lado creio que, quando se registrou que o tecido imitava a pele do gato, certamente estava-se falando do gato do mato, cujo pelo é semelhante ao da onça pintada, e não do gato doméstico, que não é cultuado nas tradições angolanas da Bahia. Mesmo porque outro caso foi registrado na mesma localidade, alguns anos antes, onde uma caluizeira angolana chamada Catarina vestia-se com “peles de animais selvagens” e agia do mesmo modo que Branca. Em uma pequena vila como Rio Real, e com um curto espaço de tempo entre as duas ocorrências, dificilmente as duas caluizeiras não teriam tido alguma relação.

Em toda a África Central guerreiros e caçadores usavam peles de animais selvagens. No final do século XVII Duarte Lopes & Pigafetta fizeram referências maravilhadas às peles usadas pela nobreza do Kongo. Nas tradições angolanas da Bahia a divindade Kapanzo, uma qualidade de Kaiongo, é quem usa o branco combinando com peles de animais selvagens. Um mito mantido pelas tradições orais conta que, andando Kaiongo pelo mato, foi atacada por um leopardo que estava escondido em uma árvore, e o aparou com sua lança, servindo em seguida a pele deste animal para fazer a sua roupa cerimonial. Na Bahia, com o tempo, essas peles foram sendo substituídas por tecidos estilizados.

Uma vez que, nas nossas tradições angolanas, as divindades também praticam a terapia, Branca deve ter sido uma sacerdotisa curandeira de Kaiongo Kapanzo, ganhando com dignidade sua vida na Bahia colonial. Registremos também que não há nesta versão do depoimento nada que indique alguma assimilação deste ritual angolano ao Cristianismo ou às religiões ameríndias.

Temos na seqüência o calundu de Luzia Pinta, que funcionou nas proximidades da vila de Sabará entre 1720 e 1742. Luzia, importante figura tirada das sombras da história por X. de Veiga, mas sobretudo por Laura de Mello e Souza e Luiz Mott, era o nome de batismo de uma africana nascida na cidade de Luanda, em Angola, que chegou à Bahia ainda criança e mudou-se para a região das Minas Gerais com cerca de vinte anos de idade. Nascera escrava e comprou a própria alforria depois da dura labuta de trinta anos de cativo, estabelecendo-se às margens do córrego do Cordeiro, na freguesia de Sabará.

Oficialmente consta que foi iniciada nas tradições religiosas angolanas já residindo na região, por um misterioso escravo africano de nome-de-branco Miguel, organizando em seguida um calundu na sua casa de morada e ficando muito famosa por suas qualidades de “calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”. Foi presa pela Santa Inquisição em 1742 e transportada para Lisboa, onde foi mantida no cárcere por dois anos, interrogada e torturada, exibida em um auto-da-fé para escárnio público, enfrentando com dignidade todos esses tormentos, sem jamais renegar a sua fé. Conseguiu escapar da fogueira, sendo desterrada por quatro anos para Castro Marim, na região do Algarves, onde a pesquisa perdeu a sua pista.

Pelas ricas descrições dos depoentes no processo inquisitorial, estamos hoje em condições de reconstituir com algum detalhamento o calundu de Luzia Pinta. As festas que promovia contavam “com atabaques e cantos” na sala de sua casa, onde operavam percussionistas (tocando “timbales” ou “tabaques” pequenos, não sabemos quantos), duas mulheres angolanas, mais um africano de etnia ignorada, possivelmente outros que escaparam da repressão. Nessas cerimônias sempre havia um público presente, o objetivo era justamente o contato com ele, a purificação da comunidade, cerimônias portanto profiláticas abertas a todos, frequentadas por negros como por brancos. Em um canto, um altar sob um dossel, do qual não ficamos sabendo mais nada, aparentemente sem nenhum “ídolo”, porque era uma coisa que chamava a atenção e não passaria despercebida. Sob o dossel, também jazia uma cadeira de alto espaldar, um trono de onde Luzia pontificava quando em estado de vigília.

Iniciavam-se os toques, cânticos e danças até que ela entrasse em transe, quando então suas auxiliares tiravam “uma cinta que tinha apertada na barriga” e lhe vestiam roupas variadas, cocares de plumas, guizos (“cascavéis”) nos tornozelos, dando-lhe eventualmente a carregar um alfange ou uma machadinha. Além do mais, quando em transe, Luzia falava uma língua incompreensível para os brancos, dava saltos impressionantes e produzia sons muito estranhos, “zurradas à maneira de burro”, “algazarras e bramidos horrorosos”, passando à sessão de curas e adivinhações, onde usava ervas, polvilhos, “certa bebida de vinhos” (provavelmente a jurema), e manipulava símbolos, como uma pequena canoa que fazia planar em torno dos visitantes.

Mott, baseado na *Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola*, de Giovanni Cavazzi, identificou o calundu de Luzia Pinta como tendo “a mesma estrutura, organização e função de um ritual congênere original daquelas partes d’África”, um culto dirigido por “feiticeiros pertencentes à classe *xinguila*” (na verdade, à classe dos quimbandas, “*xinguila*” sendo um verbo quimbundo que designa o estado de transe). Segundo o padre Cavazzi os rituais dos “*xinguilas*” contavam com música, dança, eles também davam saltos acrobáticos e faziam contorsões impressionantes, lançavam polvilhos na assistência, ofereciam bebidas e vomitórios curativos. Além do mais, dentre os numerosos “feiticeiros” que Cavazzi encontrou nos reinos africanos visitados, podia-se notar na categoria dos quimbandas uma forte presença feminina.

Mott conclui que “a descrição deste genuíno *calundu-angola* permite-nos observar como se organizavam tais rituais bantos antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos orixás, posto revelar-se estruturalmente diverso do que hoje em dia é conhecido por *candomblé-angola*.” E deixa no ar uma pergunta para os especialistas nas religiões afro-brasileiras: “Em que medida não seria mais acertado atribuir ao *calundu-angola* a matriz primordial dos rituais hoje denominados de *umbanda* - explicando a presença dos orixás e cerimônias emprestadas ao *candomblé* como um traço a mais do sincretismo umbandista de origem afro-luso-ameríndio-brasileiro?”

Parece evidente que Luzia, ao entrar em transe, incorporava diferentes divindades, os diversos figurinos que exibia não eram aleatórios, faziam parte de preceitos específicos, lembremos que ela fora iniciada dentro de tradições onde tais detalhes são levados a sério. Vestia-se “à moda de anjo” porque foi batizada e catequizada desde criança na igreja paroquial de Nossa Senhora da Conceição em Luanda, cidade onde viveu até a idade de doze anos, a qual contava com uma numerosa irmandade do Rosário, com igreja própria desde a segunda metade do século XVII. Sua mãe angolana e seu pai congolês deviam ser filiados a esta irmandade. Nessa época Luanda conheceu sua idade de ouro, e desde 1676 era de fato a sede do episcopado português para toda a “Etiópia Ocidental”, quando então sua população chegou aos quarenta mil habitantes.

Os jesuítas, ademais, já estavam completando um século de evangelização na região, implantando um rico ciclo de festas e “ostentosas procissões” nas quais as crianças costumavam desfilar vestidas de anjo e das quais Luzia deve ter participado. Os anjos, além do mais, e não por acaso, eram intitulados “eledás” na umbanda carioca do início do século XX, termo que designa nos atuais *candomblés* *nagôs* da Bahia o orixá patrono do indivíduo. Uma influência quiçá superficial e miscigenada, a do Cristianismo, no calundu de Mãe Luzia, mas, de qualquer maneira, duradoura.

Seu comprometimento seria de outra natureza quando possuída pelas demais entidades. Quando usava na cabeça um cocar ou “um penacho nos ouvidos”, poderia estar incorporando um caboclo americano ou um ancestral africano, ou ainda uma síntese dos dois. Quando se vestia “à moda turquesca”, com roupão de manga larga, turbante e espadim, Luzia estava usando um atavio identificado pelo padre Cavazzi, o turbante, como sendo distintivo dos quimbandas. Mas há turbantes

e turbantes. Nos candomblés-de-caboclo atuais existe uma “linha da mata” onde podemos encontrar algumas entidades intituladas sultões, Sultão da Mata Virgem, Sultão do Mato Grosso, além de outros, pertencentes a outras linhas, como o Sultão dos Mares, usando turbantes à mourisca. É possível que o “sultão” de Luzia tenha algo a ver com os atuais, o uso comum do turbante pode ter funcionado como símbolo assimilador de entidades, afinal de contas, igualmente curandeiras. Também podemos estar tratando de um dos variadíssimos torços usados pelos adeptos de todas as nações-de-candomblé afro-brasileiras, que assinalam pertenças simbólicas ou hierárquicas.

Quando carregava um “espadim”, poderia estar incorporando a já lembrada deusa da natureza Kaiongo, segundo iconografia antiga mantida até hoje nas tradições angolanas da Bahia. Nesse caso, Luzia devia estar usando um alfange. Quando carregava uma machadinha, poderia estar incorporando Izaze, a divindade do raio na região angolana, pois este é o seu símbolo mais distintivo. Este conjunto de dados sugere portanto que Mãe Luzia tinha a capacidade de incorporar entidades de diferentes ordens, africanas como americanas, tanto ancestrais quanto divindades comunitárias e naturais, reunindo no mesmo terreiro cultos que, na África, eram institucionalmente separados, a outros, absorvidos na América.

ALGUMAS CONCLUSÕES SOBRE OS CALUNDUS COLONIAIS CONGO-ANGOLANOS

Salvo os adeptos do suposto calundu de Zacharias Wagener, todos os demais organizavam suas festas públicas na casa de morada de uma pessoa importante da comunidade, ou então em casas também destinadas a outras ocupações; talvez no caso de Branca houvesse instalações especialmente dedicadas aos rituais. Talvez. Cultos domésticos em casebres africanos, tanto em meio urbano quanto suburbano, já eram muito comuns na virada do século XVII para o XVIII. Nuno Marques Pereira, no seu *Compêndio narrativo do peregrino da América*, condenou o sistema de ganho porque os senhores só se interessariam pelo pagamento semanal, deixando seus escravos morar em casas próprias, onde aproveitavam-se da falta de vigilância para praticarem “muitas feitiçarias”. Algumas dessas “feitiçarias” associaram-se a outras, cresceram, de modo que, em 1740, um acusado pelo tribunal da Inquisição afirmou que os calundus eram “festas muito frequentadas na cidade da Bahia e suas imediações”, e, dois anos antes, Frei Calixto, prior do mosteiro de São Bento, acusava os africanos de se reunirem ocultamente “em congressos”, para fazerem “seus calundus, danças profanas e outras funções”.

Nossos exemplos mostram que havia uma tendência ao sincretismo com o Catolicismo, mais evidente no calundu de Luzia Pinta, no qual nota-se a poderosa presença dos santos católicos. Teria sido isso uma característica obrigatória dos calundus-de-angola coloniais, um reflexo da fragilidade espiritual desses povos, de sua acentuada tendência à submissão, como se vem frequentemente apregoando? O historiador das religiões Vittorio Lanternari já chamou a atenção para o fato de

que, no contexto colonial, a gênese dos movimentos sincretistas é caracterizada pela emergência de personalidades carismáticas em contato com missões e sensíveis a alguns traços cristãos, como foi o caso de Luzia. Na primeira etapa do contato, o sincretismo seria puramente formal, quando símbolos cristãos e o vocabulário católico seriam adaptados, como manifestações puramente exteriores, a ritos que manteriam seu “fundo pagão”. Esta atitude, longe de denunciar um mero conformismo, seria uma resposta anticonformista a uma situação opressiva, pois nesses ritos haveria frequentemente uma reivindicação de autonomia que tornava possível a reconstituição de grupos destruídos pela política colonialista. Em resumo, segundo Lanternari, havia nesses movimentos uma tripla orientação: reafirmar a si próprio, apropriar-se da “potência” cristã e renovar-se dentro de um novo contexto, caminhando na direção de um “autonomismo ajustativo”.

Não existem traços cristãos perceptíveis no calundu de Wagener nem no da angolana Branca. Como o desleixo dos senhores com a formação cristã dos seus escravos sempre foi denunciado pelo clero mais zeloso ou por moralistas tipo Nuno Marques, é legítimo supor que muitos deles não sofreram nenhuma influência do Catolicismo, alguns usando eventualmente santos católicos nos seus cultos apenas como fachada protetora. Podemos por conseguinte pensar que alguns desses calundus não se assimilaram ao Catolicismo romano, contrariamente ao que vem sendo apresentado pela historiografia, que o vê como algo obrigatório nas tradições congo-angolanas do Brasil.

Já a aproximação dos cultos ameríndios parece ter sido uma tendência mais constante dos calundus provenientes da área linguística banto, pois não há traços culturais indígenas identificáveis nos cultos vindos da África Ocidental processados pela Santa Inquisição ou perseguidos pela Polícia no período colonial. Sabemos que a entrada dos caboclos nos candomblés africano-ocidentais da Bahia foi bem tardia, só tendo tido lugar no início do século XX.

Por outro lado, a tendência à organização de cultos étnicos pode ser matizada pela tendência à mistura; as informações disponíveis sugerem que predominava a aglomeração de vários grupos e subgrupos africanos vizinhos ou afins em torno de um deles, o mais numeroso, ou o que tivesse líderes mais prestigiosos. Isso aconteceu com todas as nossas atuais nações-de-candomblé; no caso dos candomblés-de-angola as tradições orais o confirmam, através do depoimento do xicarangoma Benzinho: “Angola é uma mistura de cambinda, moçambique, munjola, quicongo. Tudo isso é de angola. Então virou o que eles mesmos chamam milonga”.

Ao mesmo tempo, a cooperação entre africanos e crioulos pode ser constatada na documentação persecutória aos calundus mais antigos, prolongando-se pelo século XIX adentro, pois a genealogia dos grandes candomblés baianos mostra fundadores africanos passando o poder aos seus filhos ou parentes nascidos no Brasil. O tata angolano Antônio, no Recôncavo Baiano, e a mulata Mãe Nicássia, na cidade da Bahia, ambos presos em 1807, revelam que africanos, crioulos e mestiços, ao fim da era colonial, já assumiam igualmente, nas nossas tradições congo-angolanas, as mais altas responsabilidades.

Pode-se também constatar, desde tempos muito antigos, a presença de brancos, nativos ou portugueses, como clientes ou frequentadores, veremos em seguida quais as razões profundas dessa adesão multiracial e multisocial. A documentação inquisitorial examinada por Laura de Mello e Souza revelou um fato no mínimo surpreendente: frades do mosteiro baiano de São Francisco, em 1618, beneficiando-se tranquilamente dos serviços de um velho adivinho africano. Não menos surpreendente foi a descoberta, nas Minas Gerais em 1739, de um homem branco auxiliar do “feiticeiro angola” Antônio. Esse documento, descoberto por Mott, analisado pelo tata-diá-inkisse Mutá Imê, revelou que as tarefas realizadas por aquele “auxiliar” só poderiam ser levadas a cabo por um iniciado. Outro caso que nos obriga a rever nossos conceitos é o do soldado Antônio Rodrigues, curandeiro negro agraciado pelo rei D. João VI com uma pensão por serviços prestados, através das “palavras poderosas” com que curava os males mais complicados. Podemos portanto considerar que, desde o início do século XVII, alguns setores da população branca já desfrutavam corriqueiramente das tradições curativas africanas e indígenas e que, no século seguinte, começaram a se comprometer mais seriamente com os calundus coloniais.

A documentação aqui examinada confirma que a tradição curandeira sempre esteve bem implantada nos nossos candomblés-de-angola, os quais sempre prestaram seus bons serviços à população. No entanto, a frequência do público branco-mestiço a calundus e candomblés tem sido explicada, numa versão mais benevolente, pelos vários séculos de “substrato mágico-religioso” comum, em Portugal como na África; numa versão mais malevolente, pelos “desejos licenciosos” de sexualidades reprimidas, como pretenderam Nina Rodrigues e Silva Campos; ou ainda pelo suposto charlatanismo e a exploração de falsos sacerdotes. Porém esta adesão tem razões mais profundas, psicológicas, médicas e sanitárias, razões portanto mais pragmáticas que têm sido pouco ou nada consideradas pelos pesquisadores.

Lancemos mão mais uma vez do padre capuchinho Giovanni Cavazzi, o qual, enquanto capelão do exército português, foi um destruidor de templos africanos, tachando os terapeutas e curandeiros locais de “criminosos” e “facínoras”. Mas foi tratado com sucesso por um deles quando caiu doente e, no livro que nos deixou, distingue os “feiticeiros” quimbandas, que operavam em transe e curavam doenças espirituais, dos vários outros especialistas em atividade naquela região, descrevendo minuciosamente os inúmeros recursos da farmacopéia regional. Só para dar uma idéia do nível de pesquisa e elaboração atingido naquela área cultural, aqui estão alguns dos medicamentos derivados do reino animal, elencados por Cavazzi: com a medula dos ossos das pernas anteriores dos elefantes produzia-se um bálsamo para os asmáticos; das tripas do lobo *quibunji* fabricava-se um derivado que mitigava cólicas e dores de dente; com a pele do rinoceronte *ndemba* curava-se a disenteria, o pó das suas unhas era antitérmico e facilitador de partos difíceis, e seus chifres “perfeitíssimo contraveneno”. Cavazzi cita também alguns curandeiros especialistas em ação naquela área, os *ngodi* que tratavam dos surdos, e os *nsambi* que curavam uma variedade da lepra. Este eficiente saber farmacológico

tradicional, com a ajuda, como vimos, dos nossos indígenas, foi adaptado aos recursos da terra brasileira, de tal modo que, durante séculos, após o massacre dos índios, os angoleiros ficaram sendo os maiores conhecedores das virtudes curativas dos minerais, da fauna e da flora da nossa terra.

É inegável que a plebe branco-mestiça do Brasil colonial sempre frequentou a festa negra, a profana como a sagrada, poetas e cronistas como Gregório de Mattos, Francisco Manuel de Melo e Nuno Marques Pereira nos deixaram depoimentos que atestam esta presença, mesmo que eles etnocentricamente desaprovassem tal promiscuidade. Mas parece que nem todos lhes davam ouvidos porque, ao longo da nossa história colonial, ao lado da plebe negro-mestiça, brancos-mestiços das camadas médias, artesãos, funcionários, militares, procuradores e comerciantes, a massa urbana frequentava a festa profana afro-brasileira porque era a mais divertida, e a festa sagrada por razões cívicas e espirituais, mas também porque naquele ambiente eram tratados, nos seus momentos de padecimento, por curandeiros eficientes, e confortados por mães e pais-de-santo dedicados; enquanto isso certos juizes de paz compreensivos forneciam licenças para a realização de festas e cerimônias, certos senhores poderosos protegiam feitores negros, seus homens de confiança, que eram eventualmente sacerdotes do culto afro, e até mesmo damas da alta sociedade podiam ser clientes fortuitas de curandeiras e adivinhadeiras afamadas.

Uma figura emblemática de mãe-de-santo prestadora de bons serviços ao público baiano é a mestiça Nicácia, em atividade na virada do século XVIII para o XIX. Ela era sacerdotisa de um calundu situado no arborizado e periférico bairro do Cabula, naquela época local de residência de africanos libertos com suas pequenas roças e hortas, reduto dos terreiros do Congo e Angola, segundo as tradições orais. Cabula é um dos ritmos do candomblé-de-angola, trazido, segundo o xicarangoma Benzinho, por personagens pertencentes a um subgrupo étnico conhecido entre nós por monjolo. Este termo, desconhecido na África, designava provavelmente o grupo etnolinguístico quioco ou tucokwe (*tchokwe* para os ingleses, *tio* para os franceses), identificável por suas escarificações faciais características, cujo território ficava a nordeste e a oeste do antigo reino de Angola. Mary Karasch esclarece que seus membros eram chamados de angicos no período colonial e só durante o século XIX passaram a ser chamados de monjolos. Esses indícios sugerem que os monjolos, após o aniquilamento dos indígenas, foram os primeiros habitantes do bairro do Cabula, ou os mais numerosos dentre os pioneiros.

Vejamos o que nos diz a história oficial a respeito do termo cabula. Nina Rodrigues refere-se a um culto realizado naquela área, na virada do século XIX para o século XX, conhecido exatamente por este nome, “uma instituição religiosa africana sob vestes católicas”. No seu *Os africanos no Brasil* ele faz uma gigantesca citação de cinco páginas de um certo Dom João Correia Nery, o qual estava preocupado com o fato de “três freguesias [estarem] largamente minadas por uma seita misteriosa que nos parece de origem africana”, supondo que existiriam, sem dúvida com exagero, “para mais de oito mil pessoas iniciadas” em tal sociedade secreta, submetidas “a *segredo absoluto*, até sob pena de morte pelo envenenamento”:

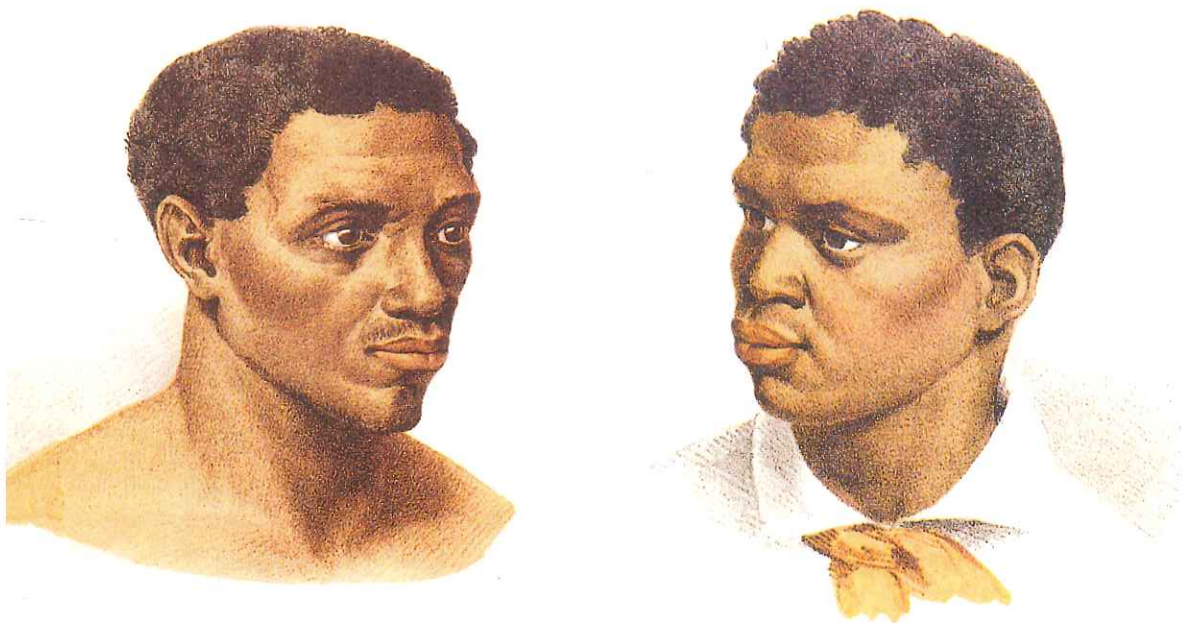
Grças às boas informações, ministradas ocultamente, podemos fazer uma idéia perfeita desta perigosa associação. O chefe de cada mesa tem o nome de *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambone*. A reunião dos *camaná*s forma a *engira*. Todos devem obedecer cegamente ao *embanda* sob pena de castigos severos.

O zeloso prelado afirma ainda que a “direção imediata” do culto estaria nas mãos de “um bom espírito, chamado *Tatá*, que se encarna nos indivíduos”, concluindo que, como em todas as inovações semelhantes, haveria “muito charlatanismo e exploração” e que a mistura com as “venerandas cerimônias” do Catolicismo visaria exclusivamente “atrair os incautos e os inocentes”. Diante desses comentários Nina Rodrigues fica mudo, parece aprovar tal distorção antropológica.

Sabemos, com Yeda Castro e com as tradições orais, que “*tatá*” é uma variação de *tata*, do étimo *taata*, comum ao kikongo e ao quimbundo, que significa pai mas é ao mesmo tempo um título honorífico: *tata-diá-inkisse* é o sacerdote do culto dos deuses da comunidade, *tata-kinsaba* é o sacerdote das folhas sagradas; sabemos também que “*embanda*” é uma corruptela de *quimbanda*, o homem das folhas nas tradições angolanas da Bahia, cujas funções gerais já foram passadas em revista; que “*cambone*”, ou melhor *cambondo*, vem do quimbundo *kambondo*, um título geral para todos os homens que passaram pelo ritual de confirmação; que “*camaná*” é uma variação de *camará*, o iniciado, o companheiro, expressão muito usada em cantigas da capoeira-de-angola; e que, enfim, a “*engira*” ou *jira*, é o rito, o ato de louvar as divindades nos *candomblés* congo-angolanos.

Muitas são as questões pendentes a respeito deste ritual, mas deixemo-lo de lado, pois escapa ao nosso recorte cronológico, para voltar à era colonial. Na década de 1920 o historiador José Álvares do Amaral tirou Mameto Nicácia do esquecimento, ao escrever que ela “tão falada foi por muito tempo, e da qual ainda hoje se referem fatos interessantes”. Nicácia era herdeira dos saberes mediúnicos, farmacológicos e terapêuticos das várias figuras históricas do mundo afro-brasileiro que passamos em revista, respeitada em todas as classes sociais; mesmo assim em 1807 foi acusada pelo tirânico governador Conde da Ponte de praticar “feitiçarias e sortilégios” e, mesmo sendo deficiente física, amarrada e transportada em uma carroça pelas ruas da cidade para escárnio público, acompanhada entretanto por uma multidão de admiradores consternados, vindo a falecer em seguida.

O próprio fato de que uma pequena multidão solidária tenha acompanhado a mãe-de-santo perseguida, se não desafiando, pelo menos desaprovando a ação arbitrária do governador, revela mais uma vez que esses *calundus* tinham sua importância para a massa que ia se adensando nas cidades coloniais. Ao contrário das acusações habitualmente proferidas pelos tiranos, inquisidores e pesquisadores desavisados, longe de causar dano, engabelar sua clientela ou fornecer sexo fácil, esses terreiros preenchiam numerosas funções sociais, particularmente a terapêutica e profilática, para toda uma população urbana pobre, discriminada e mediocrementemente assistida pelos poderes públicos oficiais, mas também auxiliavam pessoas das camadas médias e até das classes ricas, que os procuravam em



RETRATOS DE AFRICANOS DESENHADOS POR RUGENDAS, PRESENTES NO SEU LIVRO *VIAGEM PITORESCA ATRAVÉS DO BRASIL*, PUBLICADO EM 1835 SIMULTANEAMENTE EM FRANCÊS E EM ALEMÃO. O DA ESQUERDA É UM ANGOLANO E O DA DIREITA É UM CONGOLÊS.



momentos de desespero. Curandeiros, mães e pais-de-santo tornaram-se célebres não por satanismo, charlatanismo ou caftinagem, como continuam repetindo alguns, mas porque estavam constituindo um poder público nas cidades em desenvolvimento, ao mesmo tempo legítimo e alternativo, prestando à população urbana serviços essenciais de que ela, de outro modo, dificilmente disporia.

Na Bahia, na documentação policial dos séculos XVIII e XIX, existem referências a estoques de ervas e frascos de unguentos apreendidos em casas-de-santo perseguidas. A pesquisa já revelou até mesmo a existência de uma verdadeira clínica organizada na Quinta das Beatas (hoje Cosme de Farias, bairro baiano fortemente africanizado pelo menos desde o século XVIII), asseada, segundo os termos da própria autoridade policial, com seis leitos e grande quantidade de ervas medicinais, mantida no recinto de um candomblé, revelando que essas “clínicas” prestaram, durante séculos, importantes serviços médico-sanitários, principalmente à população socialmente desfavorecida.

Enfatizemos que nossos curandeiros coloniais foram inclusive capazes de curar doenças mais graves, usando tratamentos combinados e complexos. Já foi reconhecido pela etnografia ocidental que, em diversas regiões da África pré-colonial, os numerosíssimos sacerdotes dos deuses da medicina sabiam curar doenças infecciosas como a tuberculose e a varíola, além de afecções cardíacas, a elefantíase, a asma, a cirrose do fígado e tantos outros males graves. A esse respeito, o médico africano Dr. Jean-Noël Gassita, diretor do Instituto de Medicina Tradicional de Libreville, no Gabão, escreveu que “a medicina tradicional africana é uma das mais belas jóias de sua cultura.” Este saber terapêutico mais complexo seguramente chegou até nós nos navios negreiros. A tradição oral dos terreiros baianos refere-se à participação de mães-de-santo no combate às epidemias que assolaram a Bahia em meados do século XIX. Os nomes de Nanã Subá e Maria Calã Zumbarama, continuam a ser lembrados, e ainda hoje algumas receitas então utilizadas no combate à varíola são conhecidas. Por essas e outras é que, apesar das perseguições de eclesiásticos sem alma e de funcionários despóticos, a liderança dos sacerdotes afro-brasileiros manteve uma consistente rede de solidariedade durante os séculos coloniais, permitindo que os calundus, mesmo que momentaneamente baqueados, sempre dessem a volta por cima ou renascessem em outro lugar.

Sobre a natureza dos nossos cultos congo-angolanos coloniais, uma dúvida ainda persiste entre os pesquisadores: seriam esses calundus organizações meramente curativas, iniciativa de indivíduos itinerantes à frente de pequenos grupos, sem espaços sagrados específicos, sem maiores vínculos comunitários? Teriam as organizações religiosas de tipo eclesial, melhor estruturadas, surgido entre nós posteriormente, com a chegada em massa de escravos provenientes da África Ocidental? Este debate pode ser anexado a um outro, qual seja: seriam necessariamente os cultos centro-africanos, enquanto ritos “mágicos” de cura, caracterizados por uma “pobreza mítica reconhecida”, balizados por uma mitologia “embrionária e pálida” e por “representações informúladas”? Que nos ensinam os dados disponíveis?

Luzia Pinta, segundo os termos do processo inquisitorial, era famosa “calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”. Isto significa que a consciência da época já distinguia três diferentes atividades, designadas por termos específicos, e que no Brasil colonial essas três especialidades africanas tradicionais foram eventualmente condensadas no mesmo personagem. O tribunal da Inquisição apurou que Luzia, além de curandeira era fina “adivinhadeira”, solucionando disputas e outras escaramuças domésticas e vicinais. Um senhor mineiro, depondo sob juramento no Tribunal, admitiu que fora consultar Luzia para verificar se tinha sido roubado por uma sua escrava e disse que ela o confirmou, mas o acusou justamente de não ter cumprido um trato anterior, passando o calote na tal escrava, justificando de certo modo o roubo e reconciliando os dois. Ou seja, a adivinhação, na cultura tradicional, preenchia funções variadas na vida cotidiana, eventualmente reparando injustiças e restabelecendo o equilíbrio microsocial perdido. O caso de Luzia também revela algo comum na práxis tradicional, isto é, que essas duas atividades, o curandeirismo e a adivinhação, igualmente prestigiosas em várias áreas culturais através do mundo, eram frequentemente praticadas pelo mesmo indivíduo. Muitas vezes o oráculo é quem determinava que tipo de doença estava em jogo, se meramente física ou espiritual, exigindo, neste último caso, a “magia”, a intervenção do sagrado.

Mas a “adivinhação” também desempenhava tradicionalmente um papel mais discreto, que não chegou ao conhecimento das autoridades, o de propiciação do ritual, indispensável à terceira atividade, especificamente religiosa, também assumida por Luzia: a de calunduzeira. Nessa condição ela era líder de uma comunidade de culto, dominava as técnicas da previsibilidade, era dotada da mediunidade necessária para receber no corpo as divindades, também era responsável última pela observação do calendário das festas sagradas, pela coordenação das atividades rituais, pela iniciação dos novos fiéis. Para preencher satisfatoriamente todas essas tarefas precisava absolutamente de auxiliares especializados e de um espaço, um terreiro que fixasse a comunidade e permitisse a realização dos preceitos. Luzia deslocava-se para atender à sua numerosa clientela, era uma adivinhadeira que atendia a domicílio, mas já tinha um local fixo para os rituais de cura, sala para a festa pública com altar e dossel, contava com vários iniciados com os quais operava conjuntamente, e cultuava uma combinação complexa de divindades de origens várias. Lembremos também do congolês Domingos Umbata, que era líder de um grupo de iniciados capaz de organizar uma “matinada”, ou seja, uma grande festa religiosa frequentada por uma pequena multidão, prolongando-se até altas horas. Festa flagrada um belo dia, mas que certamente vinha se repetindo há anos, tal como a de Luzia, que fez seu terreiro funcionar durante mais de vinte anos sem ser importunada.

Nesses terreiros mais desenvolvidos, que foram perseguidos justamente porque, estando muito tempo em operação tornaram-se mais visíveis, já se entrevê uma organização mais complexa, propriamente religiosa, com iniciados de tipos variados, espaço específico e a formação de um pequeno panteão. Os oficiantes principais, mametos ou tatas-diá-inkisse, quimbandas, os iniciados da categoria dos xicarangomas, as muzenzas ou iniciadas dos primeiros sete anos, as

kotas, auxiliares rituais e administrativas: esses quatro tipos, embora sem serem nomeados, são claramente identificáveis nos documentos da perseguição. Mas o funcionamento de uma casa-de-santo, mesmo simples, teria necessariamente de contar com outras categorias que nunca aparecem na documentação enquanto tais, a saber, o cambondo-pokó ou tata-pokó, também conhecido entre nós por kivonda, o sacrificador; o tata-kinsaba ou tata-kimbanda, especialista na coleta das folhas rituais; a kifumbeira ou kota-rifula, a cozinheira ritual; e a kota-kididi, que toma conta dos objetos e mantém a ordem na roça; todos eles, na documentação até hoje descoberta, passaram despercebidos, provavelmente porque suas atividades poderiam ser facilmente confundidas com práticas cotidianas. Como um terreiro colonial dificilmente poderia contar com todos esses especialistas confirmados, é possível que alguns personagens fundissem diferentes especialidades, ou que fossem contratados por tarefa, o que acontece até hoje nos pequenos candomblés. Uma vez que, sem eles, o ritual jamais poderia ser bem sucedido, é evidente que essas atividades mais discretas nunca foram identificadas pela repressão, eles podem até mesmo ter sido capturados mas mantidos na generalidade da acusação, ou ainda deixados de lado, porque as autoridades se concentravam nas figuras mais visíveis.

Embora esses personagens tenham sido subestimados pela repressão, todos eles eram ritualmente muito importantes, justificando a hipótese do surgimento nesse meio de estratégias coletivas e não apenas o predomínio de um líder carismático ou familiar. Creio portanto que, desde essa época, uma organização religiosa comunitária já estava sendo esboçada, esses calundus mais organizados preparando o terreno para o surgimento dos candomblés-de-angola atuais, praticando a cura através dos caboclos e dos ancestrais, mas também contando com terreiros específicos, cultuando um ou outro dos inkisses da comunidade, da natureza, das corporações profissionais, constituindo portanto uma mitologia compósita, a caminho da complexidade.

A etnografia da África Central propagou a idéia infeliz de que naquela região não existiriam deuses autóctones, seus nativos só tendo tido a capacidade de criar o culto dos defuntos ilustres e pequenos rituais de cura, ainda um eco da separação rígida entre magia e religião, e o estabelecimento artificial de hierarquias entre áreas culturais de práticas "mágicas" e domésticas, mitologicamente mais atrasadas, e áreas culturais de práticas religiosas, mitologicamente mais avançadas. Provavelmente foi esta teoria mal informada que influenciou a hipótese de Edison Carneiro de que os angoleiros baianos, para terem divindades próprias, teriam no curso do século XIX imitado os orixás. Entretanto, vários inkisses cultuados na Bahia foram citados no século XVII pelo capuchinho Cavazzi como tendo cultos estabelecidos na área congo-angolana, como Kaiongo, Izazi, Unga, Mualá, Intiamaza, Mutalombô, entre vários outros que não chegaram até nós.

Recentemente um texto do antropólogo africano Habi Buganza Mulinda (*Masks as Proverbial Language, Woyo, Zaire*), analisou os rituais coletivos dos woyos do antigo Reino do Ngoio, jogando por terra a idéia largamente disseminada, segundo a qual na área congo-angolana não existiriam

organizações religiosas de tipo eclesial, com sacerdócio especializado, espaços específicos, danças e transes coletivos, culto aos deuses da comunidade. Lembremos que o Reino de Ngoio, onde se davam os ritos coletivos descritos por Mulinda, ficava na região de Cabinda, sua população falando naquela época uma variante do quimbundo, plenamente engajada no tráfico de escravos através do principal porto da região, que também era chamado de Cabinda. Esta região é lembrada pelo xicarangoma Benzinho como sendo uma das origens da tradição angoleira baiana.

Lembremos também do papel central na estruturação dos poderes sociais que os cultos comunitários e corporativos tinham em Mbata, terra dos dembos, primeiros fundadores de cultos afros no Brasil. Pode-se portanto legitimamente pensar que certos deuses comunitários foram cultuados entre nós desde os primeiros tempos coloniais, provavelmente alguns no mesmo terreiro, e que foi precisamente esse culto que permitiu a arregimentação de uma massa mais ampla do que a meramente familiar ou vicinal, a reconstituição de grupos de que fala Lanternari. Em outras palavras, o culto afro-brasileiro, tal como o conhecemos hoje, teve um longo período de gestação antes que os africanos ocidentais aqui aportassem.

No entanto, uma dúvida permanece a respeito dos transes coletivos, uma vez que, nas três descrições detalhadas disponíveis, apenas o oficiante principal entra em transe. A imagem de Wager é o único indício que dispomos de que pode ter havido transe coletivo nas manifestações afro-brasileiras desde o segundo século da nossa história, mas a proximidade de uma casa-grande insinua que o momento era de tolerância religiosa e, mesmo que tal imagem seja considerada uma evidência, permanece um exemplo isolado no Pernambuco do século XVII.

A variedade das orquestras rituais identificadas pela repressão, com instrumentos que caíram em desuso, como o reco-reco, o pandeiro, o mulungu, a puíta, a botija, a cabaça, a viola, a castaneta e o ganzá, insinua que a evolução dos calundus bantos foi muito variada. Justamente porque na área congo-angolana o culto de cada divindade tinha sua orquestra ritual diferenciada, não deve ter havido apenas um modelo, mas vários, eventualmente outros que não conseguimos ainda detectar, ou não conseguiremos jamais, dispersos pela perseguição, pela precariedade, por dificuldades de toda ordem. Mas este parece ser, hoje, um ponto pacífico: Roger Bastide, Luís Nicolau Parés, Laura de Mello e Souza, ainda que por percursos diferentes, chegaram às mesmas conclusões. Esta última, no seu artigo "Revisitando os calundus", escreveu: "Proponho, ainda de forma embrionária, um procedimento analítico que tome o calundu antes como constelação de práticas variadas do que como rito acabado e bem definido".

Em linhas gerais poderíamos sugerir que uns calundus eram mais individualizados, conduzidos por lideranças carismáticas, visando prioritariamente a cura; e que outros, embora visando também a cura, eram mais comunitários, agregando gente de diferentes preceitos; uns celebrando apenas os ancestrais, outros celebrando os deuses da natureza e das tradições profissionais; alguns, como o de Luzia Pinta, misturando tradições africanas, europeias e indígenas no mesmo ritual, dando origem



LITOGRAFIA DE JEAN-BAPTISTE DEBRET DATADA DE 1826, INTITULADA "LA PROMENADE DU DIMANCHE APRÈS-MIDI" (O PASSEIO DO DOMINGO DE TARDE), EM QUE VEMOS UM SIMPÁTICO GRUPO DE AFRICANOS TOCANDO MARIMBAS E RECO-RECO NO RIO DE JANEIRO OITOCENTISTA. A BANDEIRA BRANCA É SÍMBOLO DO INKISSE TEMPO (OU TÊMBUA), CULTUADO NO BRASIL NAS QUALIDADES DE KIAMUÍLO (OU MUÍLO), TEMPO DIAMORINGANGA E TEMPO DIABANGANGA, O GRANDE SENHOR DAS ÁRVORES SAGRADAS, DA CRONOLOGIA E DO ANDAMENTO VITAL.



ao que é chamado mais habitualmente de umbanda; outros priorizando as divindades ameríndias, mas adotando elementos rítmicos e coreográficos da forma ritual africana, dando origem ao que na Bahia chamamos de candomblé-de-caboclo; outros ainda priorizando tradições africanas, permeadas por elementos rituais cristãos, porém também adotando tradições ameríndias, fazendo as festas dos inkisses e dos caboclos em datas diferentes e dando assim origem aos atuais candomblés-de-angola. É provável que nesses últimos, nas festas dos inkisses, festivais comunitários por excelência, houvesse transes coletivos, e nas festas dos caboclos, apenas transes seletivos.

Os jejes que, ao longo do século XVIII, tornaram-se os escravos majoritários na Bahia, com sua tradição de templos bem organizados, com suas hierarquias de iniciação bem constituídas, devem ter exercido uma influência benéfica sobre os terreiros de angola baianos. As tradições orais dos angoleiros dizem que o encontro foi muito positivo, que as duas "nações" se deram muito bem, mas como o étimo candomblé é de origem banto (vem do umbundo *kandombele*, segundo Yeda Castro), e aparece nos documentos escritos, segundo João Reis, em 1807, quando o escravo angolano Antônio foi enquadrado na lei como "presidente de um terreiro de candomblés", dispendo de liderança amplamente reconhecida na região canavieira de São Francisco do Conde, é de se supor que os recém chegados já encontraram por aqui casas-de-santo relativamente bem estruturadas, funcionando desde longo tempo, eventualmente desarticulando-se durante períodos de perseguição, reagrupando-se e ressurgindo em outros locais nos momentos seguintes.

Casas de que tipo, de que porte? Na década de 1950 o pesquisador beninense M. Alapini encontrou templos cultuando, em média, cinco divindades no território dos jejes lá na África, mais precisamente na região de Uidá, e algo de semelhante se passava no território nagô-iorubá, onde cada divindade tinha um templo próprio, com umas poucas divindades aparentadas ou aliadas dividindo o mesmo espaço. A documentação relativa a todas as tradições afro-baianas no final do período colonial vai no mesmo sentido, propiciando a elaboração de um modelo hipotético para os candomblés-de-angola: nessa época, os mais bem sucedidos deles deviam ser terreiros de médio porte, reunindo no mesmo espaço o culto de inkisses e caboclos, não mais que três ou quatro, com um calendário de cerimônias fechadas e uma ou algumas festas públicas anuais, contando com hierarquias honoríficas e funcionais, com uma certa continuidade nas práticas de iniciação, contando ademais com um grupo de simpatizantes mais próximos, além de uma pequena multidão de clientes eventuais, iniciados potenciais e frequentadores de suas festas.

A criação e a reprodução de um corpo de iniciados é um processo longo que exige uma estabilidade institucional difícil de ser obtida em momentos de perseguição religiosa e de precariedade social. Creio que apenas o ambiente urbano de uma cidade grande, como a Bahia de meados do século XIX, contando com dezenas de milhares de habitantes, com uma imensa população de libertos, de escravos de ganho vivendo em seus próprios barracos, uma cidade cercada de chácaras e matas, com uma periferia de bairros afro-baianos relativamente autônomos, somente tal cidade poderia fornecer

espaços adequados, um contingente humano suficientemente numeroso e variado, uma liberdade de movimentação indispensável à ampliação do calundu colonial e ao surgimento do candomblé moderno. Ou seja, foi o crescimento demográfico da cidade da Bahia que propiciou a organização de terreiros contando com o culto de um panteão completo de divindades, com hierarquias relativamente numerosas e bem constituídas, um relativamente amplo corpo de iniciados juniores, um calendário anual movimentado e alguns protetores influentes. Além do mais, seus líderes principais teriam condições, com o atendimento individual a uma clientela ampliada, de ganhar bem a vida, tornando-se financeiramente independentes, mas ainda sendo obrigados a viver na semiclandestinidade porque, sempre que se tornavam mais conhecidos, passavam a ser perseguidos pelos setores mais intolerantes, ou invejosos, das autoridades civis e eclesiásticas.

Mas o crescimento demográfico por si só não poderia propiciar o surgimento dessa nova organização religiosa afro-brasileira, designada por candomblé, era preciso algo mais. E esse algo mais foi, a partir do início do século XIX, a chegada em massa dos nagôs-iorubás, que constituíram no bairro baiano da Barroquinha um terreiro que terminou sendo o modelo mais antigo e mais bem sucedido da nova organização, ao sacramentar um pacto político entre vários segmentos da população iorubana da Bahia e seus aliados, ao reunir no mesmo espaço orixás de todos os quadrantes do território iorubá africano sob a direção geral de uma iyalorixá, adotando entretanto esquemas e procedimentos dos terreiros angolas, jejes e gruncis que encontraram funcionando por aqui, mas ampliando sua estrutura e exercendo a poderosa influência que todos conhecem.

Além dos autores já citados, vários outros foram consultados, sem os quais este trabalho não teria sido possível, aqui apresentados por ordem temática. Primeiros tempos da resistência indígena e africana: Pedro Paulo de Abreu Funari, Ronaldo Vainfas, Tania Almeida Gandon, Stuart Schwartz, Décio Freitas, Serafim Leite. Antropologia afro-brasileira: Jocélio Teles dos Santos, P.R. Mckenzie, Valéria Gomes Costa. Religiosidade do índio brasileiro: Carmem Ribeiro, Múndicarmo Ferreti. História e crônica do Brasil colonial: Eduardo de Caldas Britto, Manuel Querino, Luiz Geraldo Silva. História da ciência e da assistência médica: Colin A. Ronan, Jean-Marc Drouin, Márcia Moisés Ribeiro, Russell-Wood, Alberto Silva, Onildo Reis David, Jôhildo Lopes. Sobre a liberdade religiosa no Brasil: Dario de Bittencourt. História da África Central: W.G.L. Randles, Laure Meyer, Joseph C. Miller, John Thornton, Anne Hilton, Paul Lovejoy, Roy Glasgow, Selma Pantoja, Antônio Brasio, José Matias Delgado. História cultural da África Central: Daniel Byebuyck e Frank Herreman. Crônica portuguesa na África Central: Duarte Pacheco Pereira, Gomes Eanes de Zurara, Antônio de Oliveira Cadornega, Duarte Lopes, Filippo Pigafetta. Antropologia da área congo-angolana: C. Estermann, Dietrich Westermann, Isabel de Castro Henriques, Wyatt MacGaffey, Christiane Falgayrettes-Leveau, Mesquitela Lima, Pierre de Maret, Óscar Ribas, Willy de Craemer, René Fox, Dominique Traoré. Grupos lingüísticos de Angola: João Fernandes e Zavoni Ntongo. Tradição e folclore brasileiro: Câmara Cascudo, Nei Lopes. História industrial do Brasil: Foot Hardman e Victor Leonardi. História das armas brancas: Gerald Weland. Agradeço aos colegas da linha de pesquisa *Escravidão e Invenção da Liberdade*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, que deram preciosas sugestões acatadas na redação final deste texto. As referências bibliográficas completas podem ser encontradas nas páginas finais de *O Candomblé da Barroquinha*, Salvador: Edições Maianga, 2006.