



EDUCAÇÃO E INTERCULTURALIDADE: BAIXADA FLUMINENSE UMA REGIÃO DEMOGRAFICAMENTE BANTA

Jeusamir Alves da Silva¹

Universidad Internacional Iberoamericana, Doutorando em Educacion con especialidad en Investigacion, Departamento de Ciencias de Lenguaje, Educación y Comunicaciones Arrecibo, Porto Rico

Dr. Mário Carlos Marques Durão²

Universidad Internacional Iberoamericana Profesor principal Director de Tesis de Doctorado y Maestría Departamento de Ciencias de Lenguaje, Educación y Comunicaciones Arrecibo, Porto Rico

Resumo: Este trabalho versa sobre a influência da cultura e religiosidade do povo banto, na Baixada Fluminense, que mesmo espalhado por todo o território brasileiro do início ao fim da escravidão, permanece marginalizado como nação e religião, por guardar incompatibilidades com o racismo ocidental moderno. O objeto compôs-se pelos terreiros da região. A metodologia baseou-se em visitas de campo, entrevistas sacerdotais, uso da internet, e pesquisa bibliográfica. Com o resultado obtido, pretende-se desenvolver um material de contribuição historiográfica e pedagógica para aplicar no ensino básico e possibilitar a formação de professores das redes pública e privada de ensino nessa temática, como implementação da Lei. 10.639. Dessa forma, provocará a sociedade brasileira a mergulhar nela mesma, buscando entender aquilo que ainda não foi bem compreendido em função da negligência sobre o conhecimento da África e dos africanos dispersos.

Palavras-chave: Influência Banta.; Baixada Fluminense; Inclusão; Lei 10.639; Região;

¹ Jeusamir Alves da Silva (Tata Ananguê) – Doctorando en Educacion con Especialidad en Investigacion pela Universidad Universidad Internacional Iberoamericana – UNINI-Porto Rico. Mestre em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas/UERJ. Graduado em: História pela UNOPAR, e Artes e Educação Artística pelo Instituto Universitário Claretiano. Pós-Graduado em História e Cultura Afro-brasileira (com Aperfeiçoamento e Extensão), Ensino de História, Ciências da Religião, Ensino da Língua Espanhola, Artes Técnicas e procedimentos, Gestão Escolar: Supervisão, Orientação e Administração/UCAM, Extensão Universitária: O Povo Bantu na África e no Brasil/UERJ. Email: anangue@gmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8512-7507> ; BLOG: www.tataanangue.blogspot.com anangue@gmail.com

² Doutor em Educação/Psicologia da Educação e Mestre em Educação/Formação Pessoal e Social pela Universidade de Lisboa; professor no Mestrado e no Doutorado em Educação da Universidad Internacional Iberiamericana (México e Porto Rico) e da Universidad Europea del Atlántico (Espanha). E-mail: mario.marques@unini.org ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1089-578X>



EDUCATION AND INTERCULTURALITY: BAIXADA FLUMINENSE A DEMOGRAPHICALLY BANTO AREA

Abstract: This work deals with influence of the culture and religiosity of the Bantu people, in the Baixada Fluminense, which even spread throughout the Brazilian territory from the beginning to the end of slavery, remains marginalized as a nation and religion, for keeping incompatibilities with western racism modern. The object was composed by the terreiros of the region. The methodology was based on field visits, priestly interviews, use of the internet, and bibliographic research. With the result obtained, it is intended to develop a material of historiographic and pedagogical contribution to apply in basic education and to enable the training of public and private education teachers in this theme, as an implementation of the Law. 10,639. In this way, it will provoke Brazilian society to dive into itself, seeking to understand what has not yet been well understood due to the neglect of knowledge of Africa and dispersed Africans.

Keywords: Banta Influence; Baixada Fluminense; Inclusion; law 10,639; Area;

EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD: BAIXADA FLUMINENSE, UN ÁREA DEMOGRÁFICAMENTE BANTO

Resumen: Este trabajo habla sobre la influencia de la cultura y la religiosidad del pueblo bantú, en la Baixada Fluminense, que incluso se extendió por todo el territorio brasileño desde el principio hasta el final de la esclavitud, sigue siendo marginado como nación y religión, por mantener incompatibilidades con el racismo occidental. moderno. El objeto fue compuesto por los terreiros de la región. La metodología se basó en visitas de campo, entrevistas sacerdotales, uso de internet e investigación bibliográfica. Con el resultado obtenido, se pretende desarrollar un material de aporte historiográfico y pedagógico para aplicar en educación básica y permitir la capacitación de docentes de educación pública y privada en este tema, como implementación de la Ley. 10,639. De esta manera, provocará que la sociedad brasileña se sumerja en sí misma, tratando de comprender lo que aún no se ha entendido bien debido al descuido del conocimiento de África y de los africanos dispersos.

Palabras clave: Influencia de Banta. Baixada Fluminense. Inclusión. ley 10,639. Área.

ÉDUCATION ET INTERCULTURALITÉ: LA BAIXADA FLUMINENSE, UNE ZONE DÉMOGRAPHIQUEMENT BANTO

Résumé: Ce travail parle sur l'influence de la culture et de la religiosité du peuple bantou, dans la Baixada Fluminense, qui, même s'il s'est répandu sur le territoire brésilien du début à la fin de l'esclavage, reste marginalisé en tant que nation et religion, en raison de ses incompatibilités avec le racisme occidental. moderne. L'objet a été composé par les terreiros de la région. La méthodologie était basée sur des visites de terrain, des entretiens sacerdotaux, l'utilisation d'Internet et des recherches bibliographiques. Avec le résultat obtenu, il est prévu de développer un matériau de contribution historiographique et pédagogique à appliquer dans l'enseignement de base et de permettre la formation des enseignants de l'enseignement public et privé sur ce thème, dans le cadre de la mise en œuvre de la loi. De cette façon, il provoquera la société brésilienne à plonger en elle-



même, cherchant à comprendre ce qui n'a pas encore été bien compris en raison de la négligence de la connaissance de l'Afrique et des Africains dispersés.

Mots-clés: Influence Banta; Baixada Fluminense; Inclusion; loi 10.639; Zone;

INTRODUÇÃO

O deslocamento populacional entendido como a diáspora atlântica, embora tenha proibido o transporte de pertences materiais, só não conseguiu impedir que os bantos portassem como bagagem, práticas sociais, manifestações culturais e principalmente suas convicções religiosas, armazenadas em suas memórias. Então, considerando que dentre as mais variadas formas de se conhecer uma sociedade, uma delas pode ser através de sua religião, a estética do Candomblé Banto nesse campo político econômico e social pode ser uma linha condutora para pensar as marginalizações e as potências das culturas bantas no processo de compreensão das diferentes relações que se dão no candomblé, tal como de outras culturas que passaram por processos de preconceito e discriminações.

Pistas revelam que as tradições e referências culturais do povo banto foram fundamentais na construção da identidade brasileira. Esse conjunto de valores tradicionais e culturais permanece vivo no dia a dia das famílias, nos terreiros de candomblé, nas ruas, nos mercados, bem como em qualquer outro lugar de concentração humana afrodescendente, principalmente, por meio de sua linguagem, dança e musicalidade. Essas expressões, porém, não são identificadas quanto aos seus países de origem. Lamentavelmente, são generalizadas nas salas de aulas da Baixada Fluminense, bem como em outras regiões do Brasil, como “africanas”. Dessa forma, fica a ideia de redução do continente africano, berço da civilização, à condição de país como o Brasil e Portugal.

Após mais de 15 anos da promulgação da Lei 10.639-03, que torna obrigatória a inclusão do ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira no Ensino Fundamental e Médio, ainda é possível constatar muitos encaminhamentos necessários para uma efetiva implementação desse processo. Entre eles, identifica-se a ausência de uma contextualização local e regional da História Banto-brasileira, sobretudo as suas interfaces bantas na Baixada Fluminense.

Assim, pesquisar a história cultural e religiosa banta, além de oferecer a chance de avaliar a sua (re) existência, desperta o sentimento de pertença em sua comunidade



científica. Além disso, esta pesquisa contemplará, principalmente, o jovem afro-brasileiro, enchendo o seu peito de ufanismo, recuperando-lhe a autoestima, à medida que ele toma conhecimento do seu país de origem. Conhecimento esse que o posiciona na sociedade como pertencente a uma das etnias construtoras do Brasil e formadora da nossa língua, tanto quanto a indígena e a portuguesa.

Este estudo, além de comprovar a resistência banta e reforçar a ideia de patrimônio, contribui, conseqüentemente, para identificar as diferenças entre Candomblé Banto e os Candomblés Jêje/Nagô, na África e no Brasil. Portanto, apresenta-se como uma contribuição para uma sociedade que é negra, mas que não se conhece. Uma sociedade que, embora tenha influência determinante das culturas africanas, especialmente aquelas de origem banto, em sua língua, culinária, moradias, musicalidade e outros aspectos da vida social, mas diuturnamente as ignora. Assim, este trabalho não trata apenas de oferecer visibilidade sobre as culturas bantas no Brasil, mas, sobretudo, provocar o mergulho da sociedade brasileira nela mesma, buscando entendimento para aquilo que ainda não foi bem compreendido em função da negligência sobre o conhecimento da África e dos africanos dispersos.

Como políticas de ensino, o conteúdo sobre o Candomblé Banto, a partir da Lei 10.639, pode e deve ser aplicado nas aulas de história, artes e educação artística, geografia e literatura africana. Entende-se que esse conteúdo contribui para que a África e a diáspora africana sejam ensinadas nas salas de aulas para as crianças. Quanto ao diálogo com as políticas públicas educacionais, pode servir para a formação continuada dos professores. Daí faz-se necessário, posteriormente, pensar o inventário das casas de candomblés bantos, como suporte para políticas públicas educacionais das regiões a serem estudadas.

OBJETIVOS

O objetivo principal desta pesquisa é comprovar a influência banta na formação cultural e religiosa da Baixada Fluminense. Diante disso, desdobra-se para dois objetivos específicos. Estes são:

- a) Elaborar a perspectiva de introdução, consolidação e visibilidade do ensino do patrimônio e das culturas bantas nas escolas públicas da Educação Básica, considerando a Baixada Fluminense como espaço de investigação.



b) Investigar dados para a construção de mecanismos em prol da formação, capacitação e a atualização de professores da rede pública e privada de ensino da Baixada Fluminense, na temática banta em cumprimento à Lei. 10.639/2003.

METODOLOGIA

Em uma primeira fase, será necessário construir um levantamento bibliográfico, de forma que seja possível organizar um ambiente de diálogo com pesquisadores que se debruçaram anteriormente sobre o tema.

Ainda no processo de coleta de dados, será fundamental a identificação das casas de candomblé banto nas diferentes cidades da Baixada Fluminense, de forma que seja possível entrevistar as lideranças religiosas e demais praticantes. Além disso, visitas de campo aos terreiros tradicionais e entrevistas com dirigentes deles, assim como observação participante, inclusive, com o uso de recursos eletrônicos, como câmera fotográfica e gravadores, tudo previamente autorizado pelos respectivos dirigentes.

O modelo ou paradigma metodológico da pesquisa aqui seguido é o descritivo. Identifica e descreve a cultura religiosa dos povos bantos na diáspora dos africanos que foram submetidos ao tráfico Atlântico dos escravos (SILVA, 2006; SLAVES VOYAGES, 2018). Além disso, descreve as identidades, as origens e os signos culturais que resistiram ao longo do tempo, por conta da permanência das religiosidades bantas que ainda hoje são vivas na Baixada Fluminense (BEZERRA, 2012). Ainda no uso desse método de investigação, serão quantificadas as casas de candomblé banto existentes na Baixada Fluminense durante o século XX, descritas quanto ao espaço físico, dirigentes, ocupação hierárquica, número de filhos de santo, clientes, educação nos terreiros, relacionamento com a vizinhança, e prestação de alguma espécie de projeto social para a comunidade, calendários religiosos e seus desdobramentos (ADOLFO, 2010).

A principal amostragem para a nossa pesquisa está na composição demográfica da Baixada Fluminense no tempo presente. As 13 cidades que correspondem à Baixada Fluminense na atualidade somam aproximadamente 4,5 milhões de pessoas. Assim como a média nacional, aproximadamente 55 por cento de sua população se autodeclarou pretos e pardos, o que constitui uma maioria negra nesse território. O município de Nova Iguaçu, atualmente tem 830.902 habitantes. Desse número total, 51,5% são mulheres e 55% é formada por negros. Do ponto de vista religioso, o peso do passado colonial ainda segue

na cidade no tempo presente. Segundo o IBGE (2010), a população de Nova Iguaçu é predominada por católicos (33,09%) e protestantes (36,94%), formando uma ampla maioria de cristãos. Além de outras minorias religiosas, os praticantes de candomblé e umbanda são apenas 7.302 pessoas (0,92%).

Nesse caso, a delimitação dos dados se dá aos 7.032 habitantes de Nova Iguaçu praticantes das religiões afro-brasileiras. Desse universo, ainda será delimitado apenas aqueles que estão filiados às tradições afro-brasileiras de nações bantos. Isso significa que a nossa amostragem se restringirá a um universo ainda mais reduzido (CASTANHEIRA, 2013; FLETCHER, 2006).

Embora ainda não se tenha dados concretos, pela amostragem da Confederação Nacional dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições *Bantu* no Brasil – CNCACTBB - Nova Iguaçu/RJ, as casas de candomblé banto de Nova Iguaçu, em médias têm 70 iniciados. Considerando 7 casas tradicionais selecionadas, isso significa que a amostragem de nossa pesquisa deve tratar aproximadamente 490 pessoas. É claro que há muitos outros adeptos do candomblé bantos e de outras nações nos municípios da Baixada Fluminense. Contudo, para que a metodologia aqui defendida possa ter exequibilidade, será necessário reduzir nossas investigações para um número de indivíduos que seja possível investigar, podendo assim, associar abordagens qualitativas com outras abordagens quantitativas, de forma que o enfoque passa de qualitativo a quantitativo, com natureza descritiva. Assim, a amostra será composta por 56 pessoas sendo 7 sacerdotes ou sacerdotisas, mais 49 subordinados, de ambos os sexos, todos maiores de idade, e praticantes do Candomblé Banto Angola em Nova Iguaçu.

REFERENCIAL TEÓRICO

Arrancada de seus Reinos na Mãe África e introduzida no Brasil pelo processo colonial escravista, população negra foi dividida em três vertentes: a primeira trazida no século XVI, os bantos provenientes da Guiné. Região que se estendia por todo o território próximo ao Oceano Atlântico, um pouco acima do Cabo Roxo, precisamente, uns 12° latitude Norte até o Cabo Negro, nos limites de *Angola*, aproximadamente a 16° Latitude Sul. De modo que os 99% dos escravos destinados a toda América podem ser oriundos de qualquer parte desses 28° de Latitude (*Guiné e Angola*) segundo escritos antigos, e não da *Guiné* atual e nem do Golfo da *Guiné*. O negro banto veio para trabalhar nas



lavouras de Cana de Açúcar, de Milho, de Mandioca, de Café e de Algodão (ANGELO, 2013).

Segundo Alberto da Costa e Silva (2006), os bantos falam 736 línguas aparentadas, oriundas do grupo conhecido como Proto-Banto. Provinham da Guiné e de Angola (principalmente da região da Baixa de Cassanje situada na Província de Malange, antigo reino de Matamba), do Congo e Cabinda da África Ocidental e os Macuas e Angicos da Costa Oriental. Esse povo, além de ter contribuído maciçamente para o crescimento do nosso país e o reconhecimento do mesmo, no exterior como Nação trouxe, também, seus usos, costumes e tradições, ou seja, seu modo de vida familiar, e de lidar uns com os outros, sua cultura e sua religiosidade, prestando inestimável serviço ao Brasil (SILVA, 2006).

As reflexões que demonstram a relevância da influência do Povo banto, são pertinentes em toda a vida social, política e econômica, não tão somente para a Baixada Fluminense, mas para todo o Brasil, Os Bantos influenciaram em muito, a cultura brasileira deixando toda uma herança material, imaterial e religiosa que perdura até aos dias atuais. Fala-se despercebida e diuturnamente, o Quimbundo e Quicongo, línguas de Angola, protagonistas na construção da língua brasileira. Haja vista os vocábulos quitanda (mercado), cachaça, mulata, banda. Colaboraram em grande parte com a culinária, cita-se como exemplo, a introdução do azeite de dendê, galinha com quiabo maxixe, quiabo, jiló (CASTRO, 2009).

Na medicina caseira, pode-se citar a geleia do abacaxi, para curar os males dos pulmões, alfavaca que os escravizados usavam para combater a tosse e a coqueluche, a ameixa amarela, usada pelos cativos no tratamento da diarreia e de males do estômago, as ervas como arruda, guiné, alecrim, para rezar ventre virado (vento virado), quebranto, má vontade, inveja, olho gordo entre outras mazelas (SCISÍNIO, 1997, p. 9, 21, 27, 278, 279).

Nas Artes, perdura na Baixada Fluminense e demais regiões do Brasil, o ritual folclórico banto que traz em seu bojo, as danças como o Congo de Ouro ou Congada, que lembra a Rainha Ginga de Angola, o Maculelê, o Maracatu de Cambinda Velha, a Capoeira de Angola, o Jongo, o frevo, e o Cabula, espécie de ritmo tirado com as mãos tocando, diretamente o couro do atabaque. Ritmo esse que originou o samba, representante da nossa linha melódica mais popular conhecida internacionalmente. (LOPES, 1998).

Em termos de Educação na Baixada Fluminense, existe em potencial de dados construídos involuntariamente, desde o início do universo banto na Baixada Fluminense entre alunos e professores que, se trabalhados harmoniosamente, transformam-se em subsídios de inclusão nas grades curriculares do ensino fundamental e médio em cumprimento da Lei. 10.639. Além disso, contempla a criação de mecanismos que possibilitem a formação, a capacitação e a atualização de professores da rede pública e privada de ensino. Haja vista que esses profissionais lidam diariamente com essas crianças e jovens, que devida à construção da língua brasileira (Quimbundo, Tupi Guarani e Português), já trazem de casa, até mesmo sem perceber, muitos vocábulos e saberes bantos do seu dia a dia. Como por exemplo, *mesura*, *muxoxo*, *bagunça*, *banda*, *moleque*, *cafuné*, entre outros (LOPES, 1998). As demais vertentes, conforme se lê abaixo, chegaram a partir de um século depois da formação inicial do Brasil e construção da Língua brasileira.

A segunda vertente foi a dos *Fon*, oriundos do território onde o *Benim* se situa que era ocupado no período pré-colonial por pequenas monarquias tribais das quais a mais poderosa foi a do reinado *Fon* de *Daomé*. Os portugueses estabeleceram entrepostos no litoral, conhecido então como *Costa dos Escravos*. Os negros capturados eram vendidos no Brasil no *Caribe*. Introduzidos no Brasil em meados do século XVII e XIX, inicialmente, nos mercados de escravos na Bahia e de lá se espalharam pelo recôncavo baiano e, posteriormente, por todo o território brasileiro. A terceira vertente, os *Yoruba* que vieram do *Togo*, *Nigéria* e *Benin*, já no século XVIII, época da descoberta do ouro em Minas Gerais (MOTT, 1997 e PRANDI, 1991).

Os primeiros estudos sobre o negro brasileiro, realizados em Salvador na Bahia, em 1896, por Raimundo Nina Rodrigues, deixam transparecer a ideia de povos mais e menos cultos classificados pelo valor estético determinado pelo colonizador. Daí a pesquisa partiu do conteúdo que se tem sobre esses estudos, analisando a escrita desse autor, bem como as de outros posteriores, que mesmo de modo implícito, reconheceram o valor do negro banto, no afã de encontrar resultados que venham desmarginalizar o povo banto e sua religiosidade.

Começa-se então, com a afirmação de Rodrigues, (1896, p. 104):



³Debalde procurei entre os áfrico-bahianos idéias religiosas pertencentes aos negros bantús. Até hoje não conheço um só negro que faça ideia sequer do que seja o *morimô* ou o *Unkúlunkulú*, dos *Amazulús*. Não pretendo que não existam na Bahía negros bantús, mas apenas que a julgar pelas formas religiosas persistentes não constituíram a procedência principal dos negros importados pelo tráfico.

Partindo dessa premissa, discípulos como Arthur Ramos, Edson Carneiro e, posteriormente Piere Verger seguiram a opinião do seu mestre Nina Rodrigues mantendo esse raciocínio de menos e mais primitivos em prol dos sudaneses, posteriormente chegados. Todavia, mesmo tentando justificar conclusão de seu mestre Nina Rodrigues, no que tange a riqueza de elementos cosmogônicos, estética em geral, e outros elementos, em sua obra “O Negro brasileiro”, Ramos reafirma a presença banta na Bahia nessa época.

Diz Ramos (1934, p. 76):

[...] tal foi a influência dos sudaneses na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma espécie de religião geral jêje-nagô, que o próprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro religioso que não fosse jêje-nagô, muito embora tivessem entrado também negros bantus, principalmente, angolenses na Bahia.

O descaso e rotulação do precursor Nina Rodrigues (1896), para como o povo banto gerou um velado preconceito do candomblé de origem nagô contra o candomblé banto. Porém, em contrapartida a esse menosprezo com a cultura dos primeiros aqui chegados, antropólogos, etnólogos, sociólogos brasileiros e estrangeiros reconhecem a enorme influência da cultura Banto. E, em razão disso, vale a pena lembrar que, segundo José Redinha (1905-1983), etnógrafo e antropólogo, a Língua Portuguesa entrou na cultura de Angola e do Congo de longa data. Damião de Góis (1985) viajando entre Angola e Moçambique encontrou africanos que sabiam ler e escrever o português com letra tão delicada que parecia de mulher. Foi assim que muitos negros trazidos como escravos, aqui chegaram sabendo ler e escrever o português e já convertidos na doutrina cristã.

Mediante o posicionamento marginalizador do precursor Raimundo Nina Rodrigues (1896), seguido por Arthur Ramos (1934), Edson Carneiro (1936), e Pierre Verger (1972), as providências tomadas, foram seguir o que ensina Foucault (1979), ou seja, transgredir as verdades fabricadas e eternizadas pelo poder. E segundo Fanon (2008)

³ Esclarecimento sobre a grafia arcaica da citação acima: trata-se da reprodução ao pé da letra de um texto do Livro de Nina Rodrigues "O Animismo Fetichista dos Negros Baianos", 1ª edição, de 1896.



quando alerta que a atitude deve ser tomada pela parte oprimida. Ou seja, no caso aqui específico, o negro banto ser o sujeito da sua própria história. O respaldo está na Lei. 10.639/2003, que obriga o ensino da história e cultura do negro, na África e no Brasil, no ensino fundamental e médio.

Ainda nessa questão, buscou-se trazer, também, para o diálogo autores vistos ao longo do texto, com diferentes opiniões, que mesmo algumas vezes de forma tácita em seus referenciais teóricos, trazem pistas que levam a entender o papel preponderante dos negros bantos na formação do Brasil e na construção da nossa língua. Haja vista, a obra de Caio Prado Júnior (1953) “Formação do Brasil contemporâneo”, no qual percebe-se a discordância do autor em relação as contundentes afirmações de Nina Rodrigues.

De acordo com Prado Júnior (1953, p.79-80):

Os povos que os colonizadores foram buscar na África, apresentam entre si tamanha diversidade... de balde se querará simplificar o problema, e como tem sido feito no caso dos negros em particular, esquecer aquela diversidade sob pretexto que a escravidão foi um molde comum que os identificou.

Concorda-se com Prado Júnior, quando este alerta sobre a diversidade desses povos que não foram respeitadas desde o início da escravização no Brasil. Vieram de colônias africanas, (hoje países) diferentes, falando línguas diferentes, costumes e tradições diferentes, religiosidades diferentes. Mas que até hoje, prima-se por considerar que negro e candomblé é tudo a mesma coisa.

Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*, (2006), ensaia essa diversidade negra, citando, indiretamente, a presença do negro banto, na fase de transição da culinária indígena para a africana. Fato que deu-se, obviamente, com a chegada dos bantos no século XVI, para substituir gradativamente a mão de obra indígena. As palavras que ele escreve são reconhecidas como palavras de origem banta, por Carneiro (1936), Nei Lopes (2006), Ribas (1953), entre outros, como vocábulos pertencentes a *Kulambella* (cozinha sagrada) das divindades bantas (FREYRE, 2006, p. 541-542).

Um traço importante de infiltração de cultura negra na economia e na vida doméstica do brasileiro resta-nos acentuar: a culinária. O escravo africano dominou a cozinha colonial, enriquecendo-a de uma variedade de saberes novos. “Da áspera cozinha do caboclo, escreve Luiz Edmundo, ao passarmos a cozinha laudável do **mazombo** veremos que ela nada mais era que uma assimilação da do reinol, sujeita apenas às contingências ambientes.” Palavras injustas em que, vem esquecida como sempre a influência do negro sobre a vida e a cultura do brasileiro. No regime alimentar brasileiro, a contribuição africana afirmou-se



principalmente pela introdução do **azeite de dendê** e da **pimenta malagueta**, tão característicos da cozinha baiana; pela introdução do **quiabo**, pelo maior uso da banana, pela grande variedade na maneira de preparar a galinha e o peixe. (grifo nosso).

Sérgio Buarque de Holanda no clássico “Raízes do Brasil”, embora exalte o valor da mão de obra indígena escravizada em alguns fatores na economia da nova colônia, na fase da transição da mão de obra indígena para a africana, ainda que implicitamente, reconhece a adaptação da primeira vertente negra aqui introduzida para trabalho rigoroso e constante nas lavouras de cana de açúcar.

Segundo Holanda (2011, p.48):

Os antigos moradores da terra foram prestimosos colaboradores na indústria extrativa, na caça, na pesca, em determinados ofícios mecânicos e na criação de gado. Dificilmente se acomodavam, porém, ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais.

Percebe-se que Holanda ao referir-se aos índios como os antigos moradores do Brasil tinham suas habilidades para outros tipos de serviço, exceto resistir ao rigor do trabalho nos canaviais. E mesmo não falando especificamente, a palavra banto, referia-se a esse povo, já que nessa época era a única vertente negra introduzida no Brasil, para o trabalho escravo.

Embora a destruição dos registros históricos sobre a entrada do negro no Brasil tenha prejudicado grandemente a historiografia banta, soma-se a essa gama de subsídios ora apresentados, as principais propostas dos “Annalles”, para ajudar nesse resgate da sua história no Brasil e na África. Como exemplos destacam-se: a substituição da narrativa tradicional por uma história-problema; a história de todas as atividades e não apenas a história política; a colaboração interdisciplinar com a antropologia social, a psicologia, a economia, a cartografia, e tantas outras; a diversidade quase infinita dos testemunhos históricos e, a ampliação da área de estudo do historiador.

Com todos esses suportes dos Análles alicerçando a pesquisa, e o apoio da lei 10.639, pôde-se então clarificar essa ordem de chegada, como também, o lapso temporal entre elas, anteriormente disseminados para o leitor de maneira confusa. cabe agora iniciar o recorte já anunciado sobre o Candomblé de Nação Banto e a sua forte presença na Baixada Fluminense.

Segundo Bezerra (2011, p. 33):



Nos portos do sudeste do Brasil, sobretudo o do Rio de Janeiro, entraram quase três milhões de pessoas, o que equivale a aproximadamente 21,5% de todos os africanos que chegaram às Américas, na condição de escravizados. Desse quantitativo, mais de 80% vieram das regiões de predominância da cultura banto, da África Centro Ocidental. Durante o início do século XVIII, quando Minas Gerais tornou-se o centro da ambição econômica dos portugueses em função da prospecção dos grandes volumes de ouro que se retirava da região, o Rio de Janeiro se tornou o principal porto de escoamento daquela mercadoria para a Europa.

No passado, quanto a formação da Baixada fluminense, os municípios de: Belford Roxo, Duque de Caxias, Mesquita, Nilópolis, Queimados e São João de Meriti eram antigos distritos de Nova Iguaçu. Sabe-se também que a primeira leva de escravos vinda para o Brasil era procedente dos portos da África Centro-Occidental. O primeiro carregamento de escravos que chegou às terras fluminenses data dos meados dessa mesma época, isto é, pouco tempo depois da fundação da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Assim, iniciou-se a ocupação do antigo recôncavo da Guanabara, hoje Baixada Fluminense (FIGUEIREDO, 2010).

Do mesmo modo, esse povo trouxe em sua cabeça (*mutue*) e em seu coração (*muxima*) as suas divindades e ancestralidades aqui desenvolvidas como resistência e, de forma secreta, chamada Calundu – religião que deu início ao que hoje chamamos de Candomblé (MOTT, 1997).

É importante clarificar que o ritual do calundu dava-se após um longo e exaustivo dia de trabalho forçado, quando os bantos reunidos à noite na senzala colocavam, estrategicamente, sobre uma mesa forrada até os pés com um pano, as imagens de santos católicos. Embaixo dela, escondidos pela toalha, estavam os “assentamentos”, ou seja, utensílios de barro (*mavu*), dentro dos quais depositavam pedras sagradas, búzios, moedas e outros artefatos, ou ainda, vultos em barro com formas antropomórficas, zoomórficas e ou antropozoomórficas, representando as suas divindades e ancestralidades bantas. Tais estratégias de culto eram taxadas como feitiçaria ou forma de resistência ao regime escravocrata.

Segundo Mott (1997, p. 192):

Apesar de a hierarquia católica ter se oposto rigorosamente, desde os tempos apostólicos, a todas as religiões não cristãs, rebaixando as a condição de idolatria, superstição e feitiçaria, na prática muitas vezes, outra era a realidade, sobretudo abaixo do equador.



Os bantos já buscavam nessas imagens católicas alguma coincidência com suas divindades: os *akisi* (pl. de *mukisi*), antes de colocá-las sobre o altar improvisado. Tudo isso, para disfarçar qualquer expressão contrária aos padrões da Igreja Católica, pois a punição era severa, repleta de castigos físicos que geralmente levava o infrator à morte.

Daí então, surge um novo desdobramento que merece ser pesquisado em um futuro próximo, quanto ao surgimento do sincretismo nagô quase trezentos anos depois, comparando os orixás com os santos da igreja católica, como se nada antes parecido teria acontecido. Atitude que de certa forma, transmite a ideia de que foi com ele que começou o sincretismo. Esse fato está publicado na Revista da ABPN • v.12, nº 32 • março –maio 2020, p. 252-268, pelos autores Reis; Silva, Xavier; (2020, p. 265):

Percebe-se claramente nas imagens os santos que também são cultuados na religião católica, havendo a manifestação do sagrado e uma necessidade de acolher um público de forma diferenciada e heterogênea, mesmo que vivencie uma participação sem a percepção da origem e dos objetivos da religião afro. A inteligência dos negros em camuflar e cultuar as imagens católicas, mas invocando os deuses de sua religião africana, ainda hoje é muito forte na sociedade brasileira, dependendo da região do país.

Em seguida, nessa mesma página, os autores do texto apresentam o “Quadro 2– Cinco principais orixás e seus concernentes santos católicos”, a saber: Oxalá/Jesus - Oxalá é a divindade que criou a humanidade. Iansã/Santa Bárbara - Esposa de Xangô; é a deusa dos raios, dos ventos e das tempestades. Xangô é São Jerônimo e São João - Xangô é o deus do trovão e da justiça. Iemanjá/ Nossa Senhora da Conceição - Iemanjá é a deusa dos grandes rios, mares e oceanos. Ogum/ Santo Antônio e São Jorge - Ogum é o orixá da guerra, capaz de abrir caminhos na vida. Fonte: Mundo Interessante (2012). Mas e aí? Como fica a ordem de chegada dos africanos no Brasil, e o lapso temporal entre eles? É nesse mesmo contexto que se observa, ao cumprir-se a Lei 10.639, que obriga o ensino da História do negro na África e no Brasil, quando pende, para o lado religioso, percebe-se que a capacitação dos professores é única e exclusivamente sobre o candomblé de origem Nagô, como por exemplo, aprendem que orixá significa o santo. Todavia desconhecem o seu significado na língua quimbundo, falada no candomblé de Angola onde o santo é chamado de *Nikici* ou *Mukixi*, desconhecem que *Inkocy* ou *Mukumbi* do candomblé de Angola coincide com o *Ogun* do candomblé de *ketu*, e assim sucessivamente. Fica então a ideia de que a religião dos negros vindos da África, não importando de qual país, é o candomblé de origem Nagô.



Em relação a religião banto, há décadas, escutamos queixas, e lamentos sobre esse menosprezo que em muitas vezes termina em debandada para outros segmentos religiosos. É comum ouvir de alguns praticantes do Candomblé de origem Jêje/Nagô, as seguintes expressões: candomblé de Angola é Umbanda Melhorada, é candomblé de caboclo, não tem língua própria, cantam muitas cantigas em português, não tem santo próprio. Na visão de autores como o precursor Nina Rodrigues (1896), que afirmou não ter encontrado elementos suficientes e mitos cosmogônicos para pesquisar os bantos. Pensamento seguido por Arthur Ramos (1934) Edson Carneiro (1936), e Pierre Verger, (1970). Só que em toda essa aversão sobre o candomblé banto, residia algo nebuloso nesses quatro pesquisadores, ou seja, todos os eles tinham cargos de autoridades em terreiros de candomblé na Bahia. Nina Rodrigues, e Arthur Ramos foram confirmados como ogans de Oxalá no Terreiro do Gantois, Edson Carneiro foi suspenso Ogan no Engenho Velho, mas não foi confirmado, e Pierre Verger foi entronado no Axé Opo Afonjá como ministro de Xangô, depois na África foi iniciado Babalawô. Talvez com isso, achassem que o pouco que pesquisaram da cultura e religiosidade banto fosse o suficiente para referirem-se à nação banto, de forma, no mínimo preconceituosa e discriminadora.

Em vista disso, defende Bezerra (2011, p. 36-37):

Na pesquisa sobre os inventários, é possível identificar por volta de 50% dos escravos distribuídos no conjunto das freguesias do recôncavo como procedentes daquela região africana. Ao circunscrever apenas a freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, através de uma análise quantitativa sobre os livros de batismo, esse número chega a mais de 90% de escravos originários de Luanda, Cabinda, entre outros. Através desses dados, é possível afirmar que a população empregada nas lavouras de mandioca e outros alimentos, no processamento da farinha e no sistema de transporte do recôncavo da Guanabara era predominante de origem banto. Dessa forma, as tradições e as referências culturais dos povos da África centro ocidental foram fundamentais no processo de construção das pessoas que chegaram, nasceram, viveram e morreram naquela região.

Foi ali, também, que “os mais velhos”, valendo-se da tradição oral, ensinaram que o povo banto possui uma ontologia própria: colocam Deus (*Nzambi Mpungu*) no vértice das forças como o Espírito Criador dotado de poder por si mesmo, seguido pelas divindades. Thompson (2001), apresenta dados importantíssimos sobre a ancestralidade banto. Estudando a religião tradicional dos *Bakongo* (grupo etnolinguístico que se estende da parte mais ao sul do Gabão até o norte de Angola) apresenta a visão de



indestrutibilidade da alma existente entre as populações dessa região. Nessa visão, a vida humana não tem fim, ela constitui um ciclo no qual a morte é meramente uma transição no processo de mudança

Thornton (2004), em seus estudos dividiu essas entidades em quatro categorias; as almas de familiares recentemente falecidos, que seriam ancestrais com esfera de atuação sobre seus descendentes; espíritos mais distantes e muito poderosos de pessoas que morreram há mais tempo e que tinham ação regional ou territorial; espíritos tidos como inferiores, desapegados de famílias ou territórios, que causavam problemas. Esses eram espíritos de pessoas que teriam tido morte violenta, que foram banidos ou que não tiveram um enterro apropriado e que eram evocados na ativação de amuletos na prática de feitiçarias. Por último, havia as divindades e *Nzambi Mpungu*, o criador do universo, o ancestral original do primeiro homem. Segundo ele, por sua vez, o homem, um elemento participante da força de *Nzambi*, segue em hierarquia, em que toma o primeiro lugar os antepassados fundadores do clã ou etnias e em segundo os defuntos venerados (THORNTON, 2004, p. 89).

São divindades do candomblé banto:

Aluvaiá, registrado por Edson Carneiro (1936) e Ney Lopes (1996) como de origem congoleza é um dos guardiões das casas de culto Banto. Normalmente, em várias casas ouvem-se cantigas referentes a essa divindade durante a cerimônia de despachar entidades maléficas. Geralmente essas cantigas são entoadas em português. Nei Lopes (1996) informa que seu nome, *Aluvaiá*, tem contiguidade com herança espiritual ou de acordos em práticas fetichistas. Acredita-se que no Brasil ele exerce o papel de guardião pela sua capacidade de fazer acordos e favorecimentos no terreno da magia. É senhor de todos os caminhos, patrono da velocidade, nada o detém; habita as encruzilhadas e é representado pelos atalhos que se cruzam e permitem que se vá a outros lugares. Defensor real do direito de "ir e vir" e é aquele que dá caminho (LOPES, 1996).

Inkoci é uma divindade de origem congoleza com grande referência na área cultural de Cabinda. Divindade muito temida juntamente com *Nkondi*, ambos muito utilizados pelos feiticeiros "comedores de alma". Edson Carneiro, em 1936, registra *Inkoci* e nas casas de Candomblé Banto na Baixada Fluminense em geral, está sempre



inserido no calendário de festas dos terreiros, sem faltar a tradicional feijoada em sua homenagem.

A respeito de *Nkondi*, não se encontrou nenhum registro, a não ser na monografia do padre Martins (1972) ligado aos Cabindas, o que leva a crer tratar-se de uma divindade congolosa. Segundo os escritos do autor citado, a sua função, sobretudo, é punir responsáveis por roubos e calúnias, bem como promover a vingança através de seu ídolo de madeira. Ou seja, em seu corpo as pessoas colocam pregos, parafusos e outros objetos cortantes, que só serão retirados quando o ofendido sentir-se devidamente vingado. Na África, segundo o autor citado, é comum usarem as árvores, principalmente o imbondeiro, para espetar esses apetrechos, pedindo a *Nkondi*, na ocasião, justiça e vingança.

Nei Lopes (1996) registra *Hoxi Mucumbi* como *Roxo Mukumbi* e dá a sua origem como *Kioko*, etnia angolana do Lunda Norte. Não foi encontrada nenhuma outra referência escrita sobre essa divindade, e o autor informa que o termo significa, em língua Kioko, o cocar usado pelo chefe local (LOPES, 1996).

Mutkcalambo é apresentado por Oscar Ribas (1953) como divindade ligada à caça submarina, casado com *Kaiango* e que tem como guardião um jacaré. Nei Lopes (1996) afirma a sua origem na língua quimbundo complementando Oscar Ribas. Edson Carneiro (1936) fecha com os dois sobre a procedência da Divindade *Mutacalombô*. Dessa forma, fica claro que essa Divindade é de procedência Ambundo, que fala o quimbundo. É o senhor da caça e dos caçadores. Segundo Adolfo (2010) também há referências na literatura moderna angolana sobre o mito de *Mutacalombô* como senhor do vento e da flecha. Já Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia (1979) encontra entre os *Tchokwe* a expressão *muta* como divindade caçadora.

Kabila é apresentado como de origem Ambundo por Oscar Ribas (1953), como pastor de *Mutacalombô*. Quando os caçadores estão com dificuldades na caça, pedem ajuda a *Kabila*, e este para ajudá-los rouba algumas caças de *Mutacalombô* e permite ao caçador suplicante abatê-las. Recebe em troca as caudas dos animais abatidos e depois das caças limpas e esquartejada exige que sejam repartidas entre os presentes.

Katende é citado por Edson Carneiro (1936) como a divindade das folhas e as matas. Seu nome inicia título de nobreza na aterra do Congo. Mas há quem diga que em quimbundo *Catendê* significa pequeno lagarto. É, segundo a tradicional oralidade banta, uma divindade respeitada em todo o universo, em virtude do seu domínio entre as ervas medicinais.



Nkongombila é a divindade por nós conhecida como *Congombira*, jovem caçador que Nei Lopes (1996) registra como *Quicongo*. Segundo o autor seu nome é *Ngóbila* acrescido de *Nkongo*. Edson Carneiro (1936) também o registra como parte do panteão dos Candomblés baianos da época. Entretanto, nos terreiros bantos do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, *Congombira* sempre teve o seu lugar de destaque, onde é bastante cultuado.

Kaiango que encontra referências de vários autores, como Nei Lopes (1996), que apresenta a sua origem como sendo do Congo. Explica ainda que a palavra deriva de *yungu*, acrescida de um diminutivo *ka*, ou do substantivo *Nkai* que traduzindo seria avó. Registra, também, a forma *Caingo* como velho, doente, fraco e debilitado. Oscar Ribas (1953) situa *Kaiango* na área linguística do quimbundo, por conseguinte angolana, além de informar que a divindade é esposa de *Mutacalombô*, portanto ligada à caça. Porém, Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia (1979) registra essa divindade entre os Luenas; os Luvali e os Lucasi como a divindade da adivinhação com a etimologia *Kaiangu*. Edson Carneiro encontrou *Kaiango* nos Candomblés da Bahia de sua época. Trata-se de uma divindade muito cultuada também nos terreiros da Região Sudeste do Brasil.

Quanto a *Ndanda Lunda* somente Nei Lopes (1996) explica o significado desse nome. Segundo ele, *ndanda* vem do quicongo, que significa pessoa mais velha e *ndado* quimbundo, que significa mulher nobre.

Segundo Nei Lopes (1996) *Samba Kalunga* em quimbundo significa cortesã, dama da corte, mulher nobre. *Samba*, portanto, dama de alta nobreza, acrescida de *Calunga*, o mar. Divindade de natureza marinha a quem são dedicados, tanto em Angola, especificamente em Luanda, como aqui no Brasil, intenso culto e festas anuais. Divindade de origem Ambundo e *Tchokwe*.

Kaviungo também conhecido como *Kavungo* é uma divindade de origem congoleza, registrada por Nei Lopes (1996), também muito cultuada nos Candomblés Bantos.

Nzazi é uma divindade largamente conhecida em todo o universo linguístico banto com alguns nomes diferentes, mas com os mesmos princípios. Ele é o raio, o Deus da Justiça. A tradicional oralidade banta ensina que quando um raio cai sobre uma pessoa, uma casa ou uma aldeia, é alguma cobrança da justiça divina. A origem do seu nome vem do universo linguístico quicongo. Registrado assim por Nei Lopes e anotado por Edson Carneiro nos Candomblés Bantos da Bahia.



Hongolô conhecido entre o povo de santo como *Angorô*, foi registrado também por Edson Carneiro (1936) como uma forma feminina chamada Angoromea. As duas formas estão situadas na área linguística do quimbundo, entretanto essa divindade é reverenciada em todo o mundo do Candomblé Banto, do Oiapoque ao Chuí.

Nei Lopes (1996) registra a versão Tempo: *Ki-Tembu, Ntembu, Tembu*. Segundo ele, Tempo pertence ao universo linguístico quicongo, onde a grafia é *Témbo (Tembwa)*. Em português a tradução é vento violento. A versão *Kitembo* (Tempo) também conhecida no Brasil é de origem quimbundo e também significa vento. Edson Carneiro registra essa divindade dando a entender que ele estava aparentemente consolidado com a grafia Tempo, em sua época de pesquisador. Essa divindade tem sido um dos sinais diacríticos nas casas de Candomblé Banto. Tempo é considerado o Rei da Nação de Candomblé Banto.

Ndandazumba conhecida como *Zumbarandá* é apresentada por Edson Carneiro (1936), como de origem quicongo. Para Nei Lopes (1996) *nzumba* significa “Moça” nessa língua. Desse modo, desfaz-se a ideia de que *Nzumba* seja uma divindade velha e alquebrada como se tem visto até então. Todavia, tem-se encontrado no dicionário quimbundo o termo *Nzumba* para designar a cor arroxeadada da lua durante o eclipse lunar o que explicaria a cor roxa de suas contas rituais.

Óscar Ribas (1953) ensina que *Nvunji* é especialista em assuntos de justiça e auxiliar nos casos de procriação e partos complicados. Porém, no dicionário de quicongo-francês encontra-se *Nvunji* como pastor de ovelhas e como pastor de almas. No Brasil, *Vúnji* é considerado como uma divindade criança.

Nlemba, segundo Nei Lopes (1996), é da nação Ouimbundo que fala o umbundo falado na região centro-sul, e em muitos meios urbanos. Edson Carneiro (1936) encontrou *Lemba* nos candomblés de sua época. Daí, tanto Nei Lopes quanto Edson Carneiro apontam-no como o “Deus da procriação”. Na verdade, Pe. Martins (2008) o registra como o responsável pelo casamento entre os povos de Cabinda. Entre os *Tchokwe*, os Maiacas e os Ambundos, ou seja, *Nlemba* é uma divindade conhecida em quase todo o mundo banto.

São ancestralidades encantadas bantas - os caboclos

Segundo os “mais velhos”, essa interface do Candomblé de línguas bantas atende plenamente as duas nações de Candomblés Ambundo e Bacongo, pelo motivo do caboclo ser uma das três ancestralidades bantas. Nesse caso, esses ancestrais habitam o espaço fora do corpo do praticante que os recebe durante a incorporação, só sendo liberado quando estes partem de volta para suas moradas. São eles: Boiadeiros, Marinheiros, Mineiros, Pedra Preta, Sultão das Matas, Zumbi da Noite, Zé dos Anjos, Arranca Toco, Sete Flechas, Cobra Coral, Ventania, Jurema, Jupira, Jacira, Iara e muitos outros.

Na opinião de Redinha (1958), a cristianização dos negros vindos de Angola e Congo se deu na África, e eles aqui chegaram em sua grande parte já cristãos e falando português. Damião de Góis (1974) conta que em 1504 seguiram para o Congo muitos mestres para abrir escolas onde instruíam meninos na Doutrina Cristã. David Livingstone (1896), viajando entre Angola e Moçambique, encontrou africanos que sabiam ler e escrever com letra tão delicada que parecia de mulher.

Embasado em José Redinha, Damião de Góis e David Livingstone, conclui Silva (2010, p. 16):

Por essas razões não devemos estranhar o fato de termos tantas cantigas em português e Jesus, Maria e Rosário de Maria servirem como tema as mesmas. Isto não significa que tenham sido inventadas no Brasil ou nos Candomblés de Caboclo como a maioria pensa. Não são africanos os angolanos que chegam hoje no Brasil falando o Português?

Para a tradicional oralidade banta é um equívoco circunscrever essas ancestralidades apenas como brasileiras. É importante clarificar que muitos desses caboclos são ancestralidades africanas. O escritor angolano José Redinha (1905-1983) já assinalava a presença de imagens dessas entidades nos oratórios nativos do solo angolano. Logo, o Candomblé de Caboclo pode ter vindo de lá e ter anexado aqui os caboclos de penas e os caboclos sertanejos do Brasil. Até porque, todas essas entidades dançam e cantam os mesmos ritmos das divindades do Candomblé de Angola (Kabula, Kongo de Ouro, Rebate, Barra vento etc.) que, por sua vez, são bem diferentes dos ritmos da Umbanda (REDINHA, 1958).



Para entender melhor a força desse veículo condutor chamado tradição oral, deve-se atentar para o que diz Hampaté Bâ (1982, p. 169):

a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação... Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo - um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem.

Ainda nesse contexto sobre tradição oral e sua metodologia para os bantos, Vansina (2010, p. 139) explica: “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como uma comunicação diária, mas, também, como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais”.

Em relação a sua identidade, o conjunto de divindades afetas aos cultos, tradições e rituais que constitui o panteão das divindades bantas apresenta uma forma muito eclética que nos conduz a imensa variação de nomes relacionados a essas divindades, em razão da grandeza territorial ocupada por eles. Por isso, muitas vezes, esses nomes são ligados a mesma divindade que por razão de ser referendada em religiões diferentes, cujas línguas e ou dialetos, embora oriundos de um mesmo tronco linguístico, apresentam valores dialetais diferentes. Contudo, essas mesmas divindades, tradições e rituais possuem características próprias desse povo, daí então, compará-las com as de outras etnias, como as de origem *Yoruba*, *Nago*, *Fon*, *Egba*, *Ijexa* e suas ramificações irá conduzir a um processo equivocado, até porque as divindades bantas como as de outros grupos étnicos, mesmo estando ligadas aos fenômenos da natureza, embora possam ser parecidas, nem sempre são semelhantes com as de outros povos do continente africano (ANGELO, 2013).

Também, nesse processo de identificação, faz-se necessário observar a ancestralidade consanguínea banta para entender o seu conceito de religiosidade, aqui considerada como ponto primordial na forma de identificar o Candomblé Banto. Segundo Hama (1979), nesse contexto, os ancestrais, diferentemente as outras nações, participam como agentes em assuntos surgidos séculos depois de sua morte.

Diferença do Candomblé Banto para os Candomblés *Jêje/Nagô*: é facilmente perceptível nas línguas, nos toques, nas cantigas, nas danças, nas divindades e ancestralidades e etc. Enumera-se aqui, três delas, a título de exemplificação.



1- *Ancestralidade para os Bantos (Mukulu pala a Bantu).*

Segundo Thornton (2004), os antepassados estão intimamente ligados aos seus descendentes pela razão de serem suas fontes geradoras. Portanto, dentro de cada ser vivente que habita suas presenças através das células matrizes que cada um possui. São aquelas de seus pais, avós, bisavós, trisavós, tetravós e tataravós paternos e maternos que estão dentro de suas formações hereditárias e genéticas que deram origem as suas existências materiais. Haja vista, nos dias atuais, foi pesquisado pelo projeto denominado genoma, que chegou a descoberta do DNA, em que a presença dessas matrizes explica o processo de direto parentesco entre membros de uma família, já que as marcas trazidas ao conhecimento humano a partir dos seus genitores podem definir com quase impossibilidade de erro as raízes genealógicas dos indivíduos.

2- *Kilulu-uafu-za-kuiza (Espírito do vai e vem da morte) ou Abiku/Abiaxé das nações sudanesas.*

A palavra *Kilulu-Uafu-Za-Kuiza* liga-se a um grupo de espíritos que segundo as religiões de origem *Bantu* habitam as matas, considerados zombeteiros, malfazejos cuja principal intenção é a de causar problemas nas mulheres grávidas, provocando consecutivos abortos ou fazendo com que o feto, ao nascer, morra imediatamente (natimorto) ou apresente algum problema ou fato estranho que resulte na morte.

Esses espíritos não possuem a vontade de permanecer encarnados e para fixar suas encarnações é preciso que Sacerdotes ou Sacerdotisas tenham conhecimento do culto desses espíritos, de modo que com as obrigações e oferendas removam a intenção de ficar pouco tempo encarnados e assim, realizando as liturgias, farão com que vivam muito tempo e passarão a se interessar pelos estudos do ocultismo, descobrindo e melhor entendendo suas próprias origens.

A ausência de conhecimento do *uafu-za-kuiza*, culto específico sobre crianças, ocasiona nas *jinzo* (casas), plural de *inzo* (casa), de Candomblé *Bantu* uma grande deturpação das raízes desse culto que, embora semelhante aos cultos de *abiku*⁴ e *abiaxé*⁵ dos povos *Jêje/Nagô*, não é de forma alguma idêntico nem no seu entendimento e nem nos rituais.

⁴*Abiku*. Filho da morte. Disponível em: <<https://wordpress.com/tag/abiku/>>. Acesso em: 17 fev. 2017.

⁵*Abiaxé*. Disponível em: <<https://www.pairicardodelaalu.com/>>. Acesso em: 17 fev. 2017.



No culto *Jêje/Nagô* a criança é *abiku* (não pode ser raspada), quando: a mãe morrer durante ou logo após o parto, nascer gêmeos, um morrer no parto, o que sobreviver será *abiku*. Ou ainda, se durante a gestação a criança chorar no ventre; se a criança apresentar ao nascer um enorme sinal no rosto, tórax ou costa; se a criança nascer com seis ou mais dedos em uma ou ambas as mãos, ou pés; se a criança que está sendo gerada nascer antes dos nove meses; se a criança nascer envolta em bolsa d'água; se a criança nascer com o cordão umbilical enrolado no pescoço (ANGELO, 2013).

No culto *Jêje/Nagô*, a pessoa é *abiaxé* quando recebe todo o axé de feitura, ainda na barriga da mãe recolhida para ser iniciada no santo, porém estando grávida sem saber.

Entretanto, no processo de reencarnação, diferente de outros povos como, por exemplo, os *Yorubás* que creem na reencarnação de um espírito em qualquer idade, para a maioria dos povos Bantos somente os espíritos infantis reencarnam e, assim mesmo, dentro das próprias famílias. Quando o espírito do morto for de uma criança, é dito que *Nzambi* o devolverá para que possa reencarnar no útero da mãe que o havia perdido ou ainda em outra mulher daquela família de modo que o destino (*ufulame*) daquele espírito infantil possa ser cumprido em uma nova reencarnação. As crianças, quando morrem, são enterradas com a face voltada para o Ocidente para que o sol que ali surge todas as manhãs possa trazer o seu espírito o mais rápido possível – o que não acontece com os adultos, que são enterrados com a face voltada para o oriente (reino dos mortos) para que cheguem mais rápido a *Sanzala Kasembe Ndiá Nzambi* (Aldeia Encantada de Deus). Prestarão contas de seus atos praticados. Segundo as tradições tribais dos Povos Bantos, estes espíritos, embora tenham o mesmo tamanho de uma criança recém-nascida, apresentam uma forma de adulto tendo o costume de ficarem reunidos em uma *uína*, *puri* ou *mukuka* (toca) oca (*kibululu*) de certas árvores que margeiam trajetos que levam as aldeias. Ficam ali de tocaia de modo que uma mulher que esteja menstruada, o que na região é considerado corpo aberto, ao passar por ali, é penetrada pela abertura vaginal por este espírito que acaba se alojando no útero aguardando que ocorra a fecundação do feto, acoplando-se ao novo ser desde sua fase embrionária promovendo o início do ciclo da encarnação que acabará interrompido antes do final do período gestacional de nove meses, pelo inevitável processo de aborto que provocam.

Resumindo, só um *Kimbanda* (Feiticeiro curador) conhecedor do *musambu ia musaxi*, culto específico para estes tipos de espíritos, poderá tratar um caso dessa natureza. Não se trata de expulsar o espírito, muito pelo contrário, cria-se um novo acordo



com o *kiluluuafu-za-kuíza* de modo que ele possa nascer, encarnar e viver naquela nova criatura, receber amor de seus pais e familiares.

3 - Segundo a Tradicional Oralidade Banta Candomblé Banto é completo. Tem seus Akisi/Banquisi(divindades) próprios, sua ancestralidade tripla (ancestrais divinizados, ancestrais encantados e ancestrais consanguíneos, e falam quatro línguas: Kimbundu, Kikongo, Tupi Guarani e o Português. E hierarquia do terreiro, a saber: *Tatetu ia Mukisi* – Pai de santo (Banto/Kimbundu) - *Babaloryxá* no Queto e *Doté* ou *Voduno* no Jêje

Mam'etu ia Mukisi – Mãe de santo (Banto/Kimbundu) - *Yalorixá* no Queto e *Doné* no Jêje.

Nganga ia Nkisi – Pai de santo (Banto/kikongo)- *Babaloryxá* no Queto e *Doté* ou *Voduno* no Jêje

Nengua ia Nkisi – sacerdotisa (Banto/kikongo) - *Yalorixá* no Queto e *Doné* no Jêje.

Tatetu Ndenge – Pai pequeno (Banto/kimbundu) – *Baba Kekerê* no Queto.

Mam'etu Ndenge – Mãe pequena (Banto/kimbundu) – *Yá Kekerê* no Queto e no Jêje.

Eakota Tororó – Mãe pequena (Banto/kikongo) – *Yá Kekerê* - no Queto e no Jêje.

Nengua Ndumba – Mãe pequena (Banto/kikongo)- *Yá Kekerê* no Queto

Nganga Ndumba – Pai pequeno (Banto/kinkongo) – *Babá Kekerê* no Queto.

Tata Kimbanda – Pai/sacerdote preparador de encantamentos, pós e beberagens para a prática da cura no culto Banto – *Babalorixá, Babalawo*.

Kambonde ou *Kambono* – todos os homens confirmados no culto Banto - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Kissikarangombe – *Kambonde* de modo geral (faz tudo) no culto Banto - *Ogan* no Queto e no Jêje

Xikarangoma – *Kambonde* de atabaque de forma geral - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Njimbidi – *Kambonde* responsável por selecionar os cânticos e executá-los nas *onsanguí* (festas) e rituais. - *Ogan* no Queto e no Jêje

Kivonda – *Kambonde* sacrificador de animais – *Axogun* no Queto e no Jêje.

Mabaia Kambone – responsável pela harmonia e ordem do terreiro - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Sakala Kambonde – tipo secretário que transmite as ordens do sacerdote ou sacerdotisa aos demais - *Ogan* no Queto e no Jêje



Lumbindu – Kambonde – responsável por abrir e fechar todas as dependências da casa - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Kisaba ou *Ki-nsaba* – *Kambone* conhecedor e colhedor das ervas sagradas - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Utala – *Kambonde* – dos rituais do *Ndemburu* - *Ogan* no Queto e no Jêje.

Makota/Jikota (plural) – segunda pessoa no culto Banto – *Ekedji* no Queto e no Jêje.

MakotaMbakisi – responsável em vestir, e dançar com as divindades - *Ekedji* no Queto e no Jêje.

MakotaInfula – responsável pelas comidas sagradas das divindades - *Ekedji* no Queto e no Jêje.

MakotaMulambi ou *Mukamba* – cozinheira das comidas profanas - *Ekedji* no Queto e no Jêje.

Makota matona – responsável pelas pinturas das *muzenza*. Devem ser de *Nlemba*, *Kaia*, *Kissimbi* ou *Ndandalunda* - *Ekedji* no Queto e no Jêje.

Kota – filhos(as) com mais de sete anos de iniciados. *Ebomy* no Queto e no Jêje.

Muzenza – noviço(a) – *Yaô* no Queto e no Jêje.

Ndumbi – adepto ainda não iniciado – *Abian* no Queto e no Jêje.

Com o pensamento voltado para a criança e o jovem de terreiro, pretende-se na área da educação com os dados a serem construídos, buscar a inclusão desses conteúdos nas grades curriculares do ensino fundamental e médio em cumprimento da Lei. 10.639. Além disso, como implementação da referida lei, criar mecanismos que possibilitem a formação, a capacitação e a atualização de professores da rede pública e privada de ensino. Haja vista que esses profissionais lidam diariamente com essas crianças e jovens, que devida à construção da língua brasileira já trazem de casa, até mesmo sem perceber, muitos vocábulos e saberes bantos do seu dia a dia. Como por exemplo: abacaxi, maxixe, quiabo, jiló, quitanda, cachaça, mulata, mesura, muxoxo, bagunça, banda, moleque, cafuné, entre outros. Dessa forma, o objeto da pesquisa dividir-se-á entre o terreiro banto e a escola (LOPES, 1998).

CONCLUSÃO

O povo banto, mesmo proibido de portar qualquer tipo de bagagem material, a não ser o seu próprio corpo foi um dos três protagonistas (índio, branco e negro), da construção desta terra, hoje denominada Brasil, e da língua brasileira. O grande legado



banto reflete-se, também, nas famílias que até hoje residem nessa região demograficamente banta conhecida como Baixada Fluminense. Sustentadas principalmente por sua religiosidade, conseguiram resistir aos rigores da escravidão por praticamente 300 anos. Mesmo, convivendo no obscurantismo “decretado” pelo precursor e seus discípulos do primeiro estudo sobre o negro no Brasil, segundo ele, por ausência de subsídios suficientes, bem como a pobreza mítica de elementos cosmogônicos para que pudesse ser estudado. Não obstante ao negacionismo praticado em seu detrimento, mantem-se de pé, através da sua primeira expressão religiosa em tempos de escravização chamada Calundu, mais tarde aprimorada como candomblé conseguiu trazer à baila neste trabalho, fatos históricos de origem banta, que equivocadamente, são atribuídos a povos africanos posteriormente aqui introduzidos.

Desta forma, estabeleceu-se aqui, elementos capazes de provocar um mergulho da sociedade brasileira, em si mesma para entender aquilo que lhe foi negligenciado sobre o conhecimento do continente africano e a diáspora atlântica. Citou-se como exemplo a ordem cronológica de introdução das três nações negras no Brasil, do início ao fim da escravidão e a causa do detrimento da primeira nação chegada, em prol das duas posteriormente chegadas. Levantou-se, também, a perseguição da Igreja Católica as religiões não cristãs, abaixo da linha do Equador, no Brasil era a época os Calundus. Fato que corroborou para a comprovação do sincretismo banto. Quanto a identidade do Candomblé Banto, revelou-se aqui o panteão de divindades e ancestralidades bantas, elencou-se três características de fácil percepção que dá ao leitor a ideia do diferencial entre as nações que tocam candomblé. São elas: a ancestralidade para o povo banto, o espírito do vai e vem da morte, e a hierarquia de um terreiro de Candomblé Banto.

Em termos de Educação, na Baixada Fluminense, coletou-se dados sobre a existência secular dos bantos, em seu território. Tais subsídios levam a buscar a sua inclusão como conteúdos nas grades curriculares do ensino básico da região. Dessa forma, fortalece a possibilidade de implementação da Lei. 10.639 na criação de mecanismos para instrumentalização, atualização, capacitação e à formação de professores da rede pública e privada nessa temática.

Espera-se que a partir dessas reflexões, o leitor possa abrir espaços para novas pesquisas sobre a temática banta nessa e em outras regiões do Brasil.

FONTES:

Biblioteca da Universidade de São Paulo/SP. SIBI/USP – Térreo Cidade Universitária. Rua da Praça do relógio, 109, Butantã, São Paulo-SP. CEP: 05508-050. Telefone: 3091-4195.

Real Gabinete Português de Leitura, do Rio de Janeiro/RJ. Rua Luís de Camões, Centro, Rio de Janeiro - RJ. CEP: 20051-020. Telefone: (11) 2221-3138.

Mitra Diocesana de Nova Iguaçu. Endereço: Rua Dom Adriano Hipólito, 08 – Moquetá – Nova Iguaçu – CEP: 26215 020. Telefone: (21) 2767 7943 / ramal: 232.

CNCACTBB - Confederação Nacional dos Candomblés de Angola e dos Costumes e Tradições Bantu no Brasil - Nova Iguaçu/RJ – CNPJ: 12148739/0001-24. Telefone (21) 37700369 – E-mail: anangue@gmail.com. Registro no 8º Ofício de Notas e Registros-Cartório Rodolfo Quaresma. Rua Getúlio Vargas, 38, Nova Iguaçu/RJ - CEP: 26255-060. Telefones: 27675506 ou 3773-1745.

ILABANTU – Instituto Latino-Americano de tradições Afro-Bantu – entidade não governamental, de matriz africana, de fortalecimento institucional e político dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Endereço: Rodovia Armando Sales, 5205 – Recreio Campestre, Itapeverica da Serra, São Paulo – Brasil CEP: 06856 000 Tel: +55 (11) 7716.6061 – ID 55*956*30648 – e-mail: ilabantu@inzotumbansi.org. Direção do *NgangaKatuwqjjesi* – Jornalista Walmir Damasceno

REFERÊNCIAS

ADOLFO, Paulo Sérgio. *Nkissi Tata dia Nguzu, estudos sobre o candomblé Congo-Angola. Editora da Universidade Estadual de Londrina: Londrina, 2010.*

ANGELO, A. O Povo Bantu, Mitos e deuses africanos de Angola: as influências culturais Brasil/Angola. Disponível em: <<http://www.cepuerj.uerj.br/desccurso.aspx>>. Acesso em: 08 mai. 2013.

AREIA, M. R. L. *Análise sócio-culturelle d'une technique divinatoire dès tchokwe de L'angola. Texto policopiado: Universidade de Coimbra, 1979.*

BEZERRA, Nielson Rosa. *A Cor da Baixada. Duque de Caxias: HPPH-CLIO, 2011.*

Legislação: BRASIL [Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de (2003)]. Altera a lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro- - Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia. São Paulo: Tecnoprint, 1936.*

CASTRO, Yeda, Pessoa de. Marcas de Africania no Português Brasileiro. *Africania.com*. V.01, (01), p.1- 7. 2009.

FANON, Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*, ISBN9788523204839. São Paulo: *Edufba*, 2008.

FIGUEIREDO, Maria Aparecida de. Gênese e (re)produção do espaço da baixada fluminense. *Revista geo-paisagem (online)*, ano 3, nº. 5, Jan.-Jun. de 2004 (revista anexada ao Latindex).

FOUCAULT, Michel. Soberania e disciplina. In: *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: *Graal*, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: *Global Editora*, 2003.

GÓIS, D.; RESENDE, A. *Edições quinhentistas*. Coimbra: *Coimbra*, 1974.

HAMA, M. Boubou; K-Zerbo, J. Tempo mítico e tempo histórico na África. *Correio da Unesco*, 10-11, ano 7, 1979.

HAMPATÉ BÂ. 1982. In: E. P. Thompson. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. jun.1952. p.169.

LOPES, Ney. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: *Forense Universitária*, 1988.

MARTINS, J. Cabindas – história- crenças – usos e costumes. Disponível em: <http://www.cabinda.net> . Acesso em: 10 mar. 2017.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: Laura de Mello e Souza (org). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: *Companhia de Letras*, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: *EDUSP*, 1991.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Ed. Rio de Janeiro: *Biblioteca de Divulgação*, 1934.

REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda, *Edição do Banco de Angola*, 1958.

RIBAS, Oscar. *Ilundo: Divindades e ritos angolanos*. Luanda: *Museu de Angola*, 1958.

RODRIGUES, Raimundo Nina. O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: *Sociedade – Revista Brasileira*, 1896.

SCISÍNIO, Alaôr, Eduardo. *Discionário da Escravidão*. Rio de Janeiro: *Léo Christiano Editorial LTDA*. 1997.

SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: *Nova Fronteira*, 2006.

THOMPSON, E. P. Folclore, antropologia e história social. In: E. P. Thompson. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: *Editora da Unicamp*, 2001.

THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800*. Rio de Janeiro: *Elsevier*, 2004.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In KI-ZERBO, J. *História Geral da África Volume 1. Metodologia e pré-história da África*. Brasília – *UNESCO*, 2010, p. 139-166. Cap.7.



VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. São Paulo: *Currupio*, 1987.

XAVIER, Antônio Roberto; SILVA, Maria do Socorro Lopes da; REIS, Edilberto Cavalcante. RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: DESAFIOS E PARADOXOS EM ACARAPE, CEARÁ, BRASIL. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 32, p. 252-268, abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/802>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

Recebido em 21/07/2020

Aceito em 20/04/2021