

# NAÇÃO ANGOLA: SINCRETISMO NA CONTRAMÃO

Ivete M. Previtalli

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo mostrar que a “autenticidade ou originalidade” não depende, necessariamente, da pureza. Através da análise de algumas questões, colocadas pelos adeptos do candomblé de nação Angola de São Paulo, procuraremos mostrar que ambas as tradições, consideradas como puras ou misturadas, podem ser únicas. Conforme Stewart e Shaw, o que as faz autênticas e válidas, é outra questão que implica em uma matéria discursiva envolvendo poder, retórica e persuasão. Desse modo, estas duas tradições, supostamente puras ou sincréticas, podem ser autênticas se forem aclamadas como tal e se possuírem um domínio histórico próprio. Sob este ponto de vista, poderíamos, de fato, discutir se as misturas sincréticas não seriam únicas, uma vez que são historicamente irreproduzíveis.

## PALAVRAS-CHAVE

Sincretismo. Nação Angola. Candomblé. Afro-brasileiro.

## ABSTRACT

This paper aims to show that the “authenticity or originality” does not necessarily depends on purity. Through the analysis of some questions posed by followers of candomblé Angola of São Paulo, the paper intends to show that both traditions said to be pure or mixed may be unique. According to Stewart and Shaw, what makes them authentic and valid, is another question involving a discursive matter, power, rhetoric and persuasion. Thus, both traditions supposedly pure or supposedly syncretic may be authentic if they are acclaimed as such and if they are an uniquely historical possession. From this point of view, we could indeed argue whether the syncretic mixtures would not be unique, since they are historically irreproducible.

## KEYWORDS

Syncretism. Angola nation. Candomblé. Afro-Brazilian religion.

## 1 Introdução

O sincretismo não é um fenômeno recente, tampouco estritamente localizado. Fruto da dinâmica da cultura, ele permite que se dê sentido àquilo que foi adquirido de outro. É um termo polêmico, de conotação pejorativa, pois pressupõe a contaminação e a inautenticidade, acreditando-se que, uma suposta tradição pura teria sido infiltrada por símbolos de outra tradição, aparentemente incompatível. Embora esse conceito tenha sido amplamente estudado, é muito difícil uma compreensão clara da natureza do fenômeno (STEWART; SHAW, 1996).

Mesmo assim, o sincretismo existe em todas as esferas da cultura, é uma característica de todas as religiões, está presente na sociedade brasileira e deve ser analisado, quer gostemos ou não (FERRETTI, 1995).

Ao estudar o candomblé Angola na região de Campinas e, a partir de uma observação preliminar na cidade de São Paulo, pude perceber dois tipos mais evidentes de sincretismos, os quais, a meu ver, são dignos de serem analisados, já que afetam o brio dos adeptos desta nação.

O primeiro dos sincretismos pertinente, neste caso, é o dos deuses africanos com os santos católicos, que parece ter passado por algumas mudanças de interpretação nos últimos anos.

Em minha dissertação de mestrado, pude observar, em alguns terreiros de Campinas, a presença de imagens de orixás, de santos, de caboclos e de preto-velhos nas paredes internas e em recantos situados fora do salão de candomblé, revelando um cômodo convívio dos adeptos com as diversas pertenças. Contudo, nem todos os terreiros aceitavam essa relação, visto que os altares e as imagens católicas e de umbanda, as quais existiam anteriormente,

havia sido retiradas e, muitas vezes, substituídas por máscaras e imagens africanas.

O segundo sincretismo apontado é o que há entre nações, principalmente entre as de Angola e Queto. Ele é o que mais incomoda, hoje em dia, e gera entre os adeptos distintas reações na procura da afirmação da originalidade de sua nação.

A asserção de que a nação Angola não precisa de outras nações para se constituir como candomblé tem sido muito marcante nas falas dos pais e mães-de-santo paulistas do candomblé de nação Angola. Nas festas, as rezas são feitas em línguas bantas e os atabaques percutidos com as mãos, em ritmos próprios da nação. Os sacerdotes afirmam as diferenças nas diversas fases dos processos iniciáticos, assim como nas cerimônias de morte.

Entretanto, a proposta de não-sincretismo se apresenta como um trabalho difícil, uma vez que não há uma oposição rígida entre uma e outra nação. Mesmo assim, é através da construção do “outro” que se instauram as oposições entre os de dentro e os de fora. Porém, pudemos perceber nas entrevistas com os militantes do não-sincretismo que, para eles, a fronteira entre a nação Angola e, principalmente, a nação Queto não é dicotômica e sim, conforme argumenta Hall, “places de passage, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (HALL, 2003, p.33).

## 2 A herdeira da velha tradição

A preocupação com o não-sincretismo, tanto com os símbolos católicos quanto com os elementos de outras nações, pode ser constatada na entrevista com uma mãe-de-santo, assim como em antigas fotografias de um terreiro Angola paulistano.

Ao pesquisar o terreiro de mãe Pulquéria, herdeira de mãe Manodê, a fundadora do mais antigo terreiro de Angola existente em São Paulo, examinamos muitas fotografias, nas quais alguns nomes e acontecimentos foram lembrados. A presença de símbolos católicos nesse terreiro aparece em várias fotografias, revelando a dupla pertença dos adeptos e a modificação dessa estrutura com o passar dos anos. Dentre as fotos mais antigas, encontrei uma, na qual alguns filhos-de-santo posavam em frente a um altar católico, localizado no interior do salão de festa. Em outra, a ligação do candomblé com o catolicismo aparece num casamento realizado por um padre no interior do terreiro. Mãe Pulquéria, quase se desculpando, disse meio encabulada que mãe Manodê gostava “dessas coisas”.

Ao examinar essas fotos, conforme elas se tornavam mais recentes pudemos constatar que, embora houvesse a presença de figuras de santos nas paredes, o altar havia desaparecido. Parece que o altar católico, que foi usado como pano de fundo para a foto dos filhos-de-santo perdeu prestígio e, por isso, foi retirado do terreiro. Entretanto, ainda constatando o sincretismo do candomblé com o catolicismo, há uma fotografia mais recente, na qual mãe Manodê, já idosa, posa no interior do salão ao lado de uma imagem de Santa Bárbara que, de tão grande, excedia a sua altura. Mãe Manodê era filha de Matamba, que é sincretizada com Santa Bárbara.

Ao mesmo tempo em que a herdeira mostra as fotografias que revelam a história do terreiro, ela parece não comungar com a concepção afro-católica da velha mãe-de-santo. Mesmo assim, justificando sua lealdade à mãe Manodê, sempre insiste em dizer que nada irá mudar com a morte da antiga mãe-de-santo.

O terreiro de mãe Manodê foi fundado em 1965 e, portanto, estas fotos são datadas desde a fundação até o final dos anos 1980<sup>1</sup>. Tudo indica que, a princípio, os santos católicos e as divindades do candomblé conviviam muito bem dentro do terreiro, o que quer dizer que, tanto a mãe-de-santo quanto os filhos, amigos e simpatizantes da casa se sentiam confortáveis com a dupla pertença. Porém, com o passar dos anos, as fotografias indicam que essa idéia mudou e, mesmo que houvesse uma grande imagem de Santa Bárbara, os santos e o altar foram afastados do espaço. Porém, não acredito que podemos dizer o mesmo quanto à convicção íntima dos adeptos, os quais, certamente, não deixaram de crer e de cultuar os santos católicos, mesmo que as imagens já não estivessem mais dentro das paredes do terreiro.

Da mesma maneira, o sincretismo entre nações também incomoda a essa mãe-de-santo, uma vez que o movimento de não-sincretismo entre a nação Angola e a nação Queto é muito forte em São Paulo, de forma que não há como ignorá-lo.

Na entrevista, a mãe-de-santo se posicionou em relação ao movimento de não-

1. Em 1965, abriu casa Manodê, nascida no sul da Bahia e iniciada em Salvador por Nanã, Erundina Nobre Santos. Quando Mãe Nanã se mudou para Aracaju, levou consigo sua filha Manodê, que, depois de se casar, acompanhou o marido migrante para São Paulo no ano de 1963. De nação Angola, Nanã de Aracaju, faleceu com 115 anos, em 1981, sendo considerada a fundadora de um tronco Angola que leva seu nome: o candomblé de Nanã de Aracaju. Esta linhagem já tem muitas gerações espalhadas por todo o Brasil (PRANDI, 2010).

-sincretismo entre as nações, quando disse: “Na casa de minha mãe sempre veio Iansã e não é agora que isso vai mudar”. Ao se referir ao orixá Iansã e não ao inquice Matamba, a mãe-de-santo deixa claro que o sincretismo entre nações sempre existiu naquele terreiro e que, embora ela tenha motivos para não querer mudar, a questão do não-sincretismo certamente a importuna.

O inquice Matamba é sincretizado com o orixá Iansã que, por sua vez, o são com Santa Bárbara.

Outra mãe-de-santo de Campinas, filha também de Matamba, em sua entrevista, expressou seu entendimento sobre inquice/orixá e a questão do não-sincretismo entre nações de uma maneira bastante criativa:

Adoro ser filha-de-santo e sou muito feliz em ser filha de Iansã. Quando eu fiz santo, fiz no Queto. É outro conhecimento, é outra coisa, mas eu passei para Angola e minha mãe não mudou a dijina, a minha dijina é a mesma. Hoje a gente já sabe que não é mais Iansã, é Matamba, mas eu não fico brigando com ninguém, tem que ser isso ou aquilo, não tem que ser Iansã, tem que ser Matamba. Eu, para mim, meu nome é Antônia, que minha mãe me deu, minha mãe-de-santo me deu Oyá Corajacy. Meus amigos me chamam de Cora e outros de Toninha. Eu sei que sou a mesma. Então, quando eu discutia religião... Eu não discutia religião, eu acho que a gente não tem que discutir nação. A gente tem que discutir orixá. Eu sei que orixá/inquice é a mesma coisa. Você chama a pessoa do jeito que tem que ser,

eu chamo do meu e tudo é uma coisa só. Porque se eu for ao Queto cantar Queto, dependendo do quê, meu santo vai responder sim, porque não vou dizer que não vai. Se eu for ao Jeje cantar, ele responde, então, eu acho que nós não temos que ficar discutindo nação, porque nós somos do orixá. (PREVITALLI, 2008, p. 132)

A fala dessa mãe-de-santo ilustra o quanto é difícil a separação entre o inquice e o orixá, pois, no sincretismo entre as nações de candomblé, o inquice, ora é santo, ora é orixá.

### 3 Um manifesto

A problemática do sincretismo há muito indis põe a comunidade do candomblé.

Nos anos 1980, houve um movimento crescente sobre o problema do sincretismo do candomblé com o catolicismo que culminou com a elaboração do *Manifesto*, um documento contra o sincretismo, o qual, em julho de 1983, foi assinado por mães-de-santo baianas. Esse ponto de vista crítico desaprovava o sincretismo, porque o termo denotava a mistura confusa de religiões, além de justificá-lo pela imposição do poder dos brancos católicos sobre os negros cativos.

Do *Manifesto* nasceu um documento que, sem dúvida alguma, estava preocupado, segundo Consorte (1999, p. 72), em afirmar o candomblé “como uma religião independente da católica e não uma seita, um animismo primitivo<sup>2</sup>”.

2. Segundo Consorte (1999, p. 72), “o assumir-se como religião, implicando a imediata recusa da denominação de seita, costumeiramente atribuída ao candomblé e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava em relação ao catolicismo e demais religiões tradicionalmente conhecidas como tais. A qualificação de seita, quando aplicada ao candomblé, muito embora costumasse se reportar ao seu caráter iniciático, praticado em segredo, também apontava no sentido de prática que não gozava de liberdade para se expressar”.

Embora a ruptura com o sincretismo significasse separar os santos católicos dos orixás e situar o candomblé como religião e não uma seita inferior no cenário religioso brasileiro, não haveria, necessariamente, um rompimento com a crença nos santos católicos. Desta forma, a frequência nas missas e o uso de símbolos católicos, como na lavagem das escadarias da Igreja do Bonfim, poderiam continuar, mas independentes da realização de cerimônias para algum orixá (CONSORTE, 1999).

É interessante notar que o *Manifesto* foi assinado, ou esperava-se que fosse por representantes de cinco terreiros. No entanto, mesmo havendo importantes terreiros de nação Angola em Salvador, nenhum deles estava representado nesse documento<sup>3</sup>.

Mesmo assim, podemos perceber que o *Manifesto* gerou muitos movimentos no âmago do candomblé e, no caso de alguns, de caráter um tanto fundamentalista. Houve uma repercussão relevante deste tema no Sudeste e, dos debates ocorridos, originou-se um movimento de não-sincretismo nos candomblés paulistas, que foi chamado de “reafricanização” (PREVITALLI, 2008).

Muitas viagens foram organizadas para a África, principalmente para a Nigéria, com o propósito de recuperar o elo perdido da origem que se pressupunha, neste caso, estivesse na religião tradicional iorubana dos orixás.

É interessante notar que, mesmo não havendo representantes da nação Angola assinando o *Manifesto*, os candomblés Angola de São Paulo não ficaram imunes a esse movimento e, mesmo que tênue, podemos perceber certa “limpeza” de representações católicas no barracão onde são realizadas as festas. Contudo, a questão do sincretismo entre santos católicos e divindades do Angola não parece ser o que, atualmente, mais incomoda os adeptos do candomblé Angola paulista.

Vale lembrar que o candomblé de nação Angola foi considerado pelos estudiosos influenciados pelo evolucionismo social, como imitador dos ritos de nação Queto e, portanto, desinteressante ao olhar de muitos pesquisadores, os quais elegeram as casas mais tradicionais baianas da nação Queto como sujeitos de seus estudos.

Essa caracterização de que a nação Angola é inferior às outras nações por ser mais sincrética e, por conseguinte, menos “pura” ainda persiste no senso comum e desgosta profundamente os adeptos que resistiram à “quetitização”. A “pretensa pureza nagô” foi um dos fatores que provocou o trânsito entre nações em São Paulo, principalmente entre as nações Angola e a Queto, no final dos anos 1970 e da década de 1980<sup>4</sup>. A pureza, nesse sentido, presume que haja um estoque original de bens simbólicos e,

3. “Do lado esquerdo da folha, aparecem na seguinte ordem: Menininha do Gantois – Ialorixá do Axé Ilê Iya Omin Iyemassé; Stela de Oxossi – Ialorixá do Ilê axé Opô Afonjá; Olga de Alaketo – Ialorixá do Ilê Moroia Lage. Do lado direito, emparelhado com o de Stella de Oxossi, encontra-se o de Tetê de Iansã – Ialorixá do ilê Nasso Oká e, mais abaixo, na mesma altura do de Olga de Alaketo, o de Nicinha do Bogum – Ialorixá do Zogodô Bogum Malê Ki-Rindo. Acima de cada nome, consta a assinatura da ialorixá correspondente. Isso só não ocorre no caso do nome de Tetê de Iansã, onde não aparece nenhuma assinatura.” (CONSORTE, 1999, p. 91).

4. Para Prandi (1991, p. 107), “Primeiro, entre 1960 e 1970, houve a tendência de maior filiação ao Angola (que está mais próximo à umbanda), sobretudo o de Joãosinho da Gomeia e seus descendentes. Nesse mesmo período foi igualmente expressivo o crescimento de predominância iorubana, o de Alvinho d’Omolu, descendente direto da nação Efã”. Waldomiro de Xangô, que tem uma origem efã, passa

no caso do candomblé, uma continuidade da tradição e fidelidade à África, requisitos para a “marca dos puros” (DANTAS, 1998).

O candomblé foi composto por diversos povos, por isso não tem uma origem única, embora preserve mais traços de uma ou outra cultura originária. Embora a pureza fosse uma categoria nativa utilizada para expressar as rivalidades entre as diversas nações, na disputa pelo mercado de bens simbólicos, a influência dos antropólogos apegados aos africanismos nos meios religiosos afro-brasileiros, segundo Dantas “transformou esta categoria nativa em categoria analítica, prática que cristalizou traços culturais que passaram a ser representações da expressão máxima da africanidade” (ibidem, 1998, p. 148).

Ferretti faz algumas ressalvas à postura de Dantas e afirma que:

[...] de fato a idéia de pureza se encontra na realidade dos terreiros, justamente naqueles em que os antropólogos tenderam a estudar mais. A rivalidade dentro do segmento popular, que para Beatriz é acirrada pela atuação dos intelectuais, é uma constante entre os terreiros, como tem sido constatado independente dos pesquisadores. (FERRETTI, 1995, p. 67)

Mesmo assim, podemos facilmente observar, nas entrevistas com os pais e mães-de-santo de São Paulo, a importância que tem a literatura acadêmica religiosa afro-brasileira na construção do conhecimento dentro dos terreiros. Logicamente, não é somente isso que o constitui, uma vez que o

conhecimento também é elaborado através do convívio com os mais velhos no santo. Porém, os livros são de grande relevância e, seus conteúdos aparecem claramente no discurso dos pais e mães-de-santo, independente da nação à qual pertencem.

#### 4 Sincretismos e tradições

Os adeptos da nação Angola não encontram trabalhos escritos sobre os inquices, tampouco os nomes dessas divindades difundidas na mídia de massa, como é o caso dos nomes dos orixás. Além disso, em São Paulo, até os anos 1980, os inquices eram muitas vezes conhecidos pelos nomes dos orixás.

Isso é ilustrado numa das falas de um pai-de-santo paulista que antes era de nação Angola e agora está filiado à casa de Oxumaré de Salvador: “Minha filha, se você foi feita há 16 anos, você foi feita em Ogum. Isso porque o Angola fazia Ogum, depois mudou para Roxi Mokumbo e agora é Incossi” (Pai Kaobakecy).

Reforçando a questão do sincretismo entre as nações, revelado pelo pai-de-santo paulista, num dos terreiros anteriormente pesquisados em Campinas, pudemos perceber a presença das diversas nações do candomblé, além do culto de Egungum e da umbanda. Isso é perceptível, a começar pelo nome do terreiro, Ile Axé Arole, que não é um nome em língua banta, mas em iorubá. Ao mesmo tempo, o pai-de-santo, para organizar todas essas expressões religiosas dentro do seu terreiro, separa espacialmente a um-

para o Axé do Gantois e, ainda conforme Prandi “nos anos 70 e 80, por adoções sucessivas, diretas ou colaterais, (arrastou consigo) duas ou três gerações de iniciados paulistas”. O resumo desse trânsito entre as nações paulistas, também segundo o mesmo autor “é, ou tem sido, a seguinte: umbanda, Angola, Queto, Queto-Gantois”.

banda do candomblé Angola, do candomblé de Queto e do culto de Egungum.

Da mesma maneira, quando esse pai-de-santo faz um rito de umbanda, ele não chama os orixás e somente são aceitos, nessas sessões, os espíritos de caboclos, preto-velhos, exus ou companheiros e crianças, entre outros. Contudo, quando é realizada uma festa de candomblé, os inquices são separados dos orixás, segundo uma interpretação peculiar do mesmo pai-de-santo que explica: “Em Angola, eu bato para Exu, Ogum, Oxosse, Pombogira, Catendê, Zaze, Matamba, Dandalunda, mesmo sendo (o toque dos tambores) ijexá, a gente bate em Angola, Iemanjá, Nanã e Oxalá. Logum, quando eu toco (...) e Oxumaré também (...) eu toco uma parte... a de Angorô, em Angola e a parte de Oxumaré ou Bessem, aí eu já bato em Queto. Omolu a gente faz (...) junto (...) eu centralizo para estar vestindo esses santos na Cucuana, ou no Olubajé, ou se não tem ‘santo da família’ para vestir nem nada, então eu toco Cucuana..” (Tateto Gitalanguange)

O que podemos observar na fala deste pai-de-santo é que, ao mesmo tempo em que ele está preocupado em separar as diversas nações, como se elas tivessem fronteiras bem delimitadas, tal procedimento é muito difícil devido ao sincretismo entre inquices e orixás.

Quando ele diz que “bate” para Exu, Ogum, Oxosse, Iemanjá, Nanã e Oxalá em Angola, mistura os nomes dos orixás aos dos inquices, tais como: Zaze, Matamba e Dandalunda.

No candomblé de nação Angola há uma correspondência entre os inquices e os orixás. Assim, podemos dizer que Inkossi tem o orixá correspondente a Ogum e, da mesma forma, Mutalambô corresponde ao orixá Oxossi, Kayatumbá à Iemanjá, Zumba-

rundá à Nanã e Lembaranguange a Oxalá, por exemplo.

Dessa forma, mesmo que o pai-de-santo procure separar inquices de orixás, quando ele fala das divindades que cultua na nação Angola, muitas vezes usa os nomes dos orixás para designar os inquices, o que mostra como o sincretismo entre inquices e orixás está fortemente arraigado ao modo de pensar desse pai-de-santo.

Por outro lado, ao separar nas festas públicas o que é da nação Angola do que é da nação Queto, o pai-de-santo sinaliza as fronteiras entre as nações, através dos toques dos atabaques, das rezas cantadas e das danças. Ao fazer a quizumba, a festa na nação Angola, os tatas cambondo fazem soar os atabaques por meio de batidas com as mãos. Neste caso, os ritmos são específicos da nação Angola, ao mesmo tempo em que são cantadas as zuelas em línguas bantas. Também a dança é peculiar à nação Angola. Entretanto, algumas divindades por ele consideradas da nação Queto, são homenageadas nas festas com os tambores percutidos com varetas e ritmos próprios desta nação, além de serem cantadas em iorubá.

Esse arranjo entre as nações, que é revelado nas festas públicas deste terreiro, representa a maneira como o pai-de-santo divide o espaço de seu terreiro, quanto às nações ali cultuadas.

Nessa casa de candomblé, há um canto do lado de fora do salão, reservado para as entidades de umbanda, onde podemos ver estátuas de caboclos e preto-velhos, rosários, imagens católicas, entre outros símbolos católicos e dos rituais de umbanda. Além disso, hoje o terreiro agrega uma casa voltada ao culto de Egungum. Num terreno vizinho foi construída uma casa para acolher, tanto as almas cultuadas na na-

ção Angola, quanto os Egungum que fazem parte do complexo religioso da nação Queto. Já quanto aos inquices e orixás, a divisão entre eles no espaço fica pouco clara. Parece que, tal como na fala do pai-de-santo, também no espaço eles se confundem uns com os outros.

Ao mesmo tempo, quando ele fala sobre cucuana, a qual é a festa do inquite Kaviungo, parece que esta tem um status menor que o olubajé, pois o pai-de-santo diz que só faz cucuana quando não há “santo da família” para ser vestido. Vestir um inquite ou orixá numa festa pública é sempre um fato importante para os candomblés paulistas.

Cucuana é a festa na nação Angola, semelhante ao olubajé da nação Queto. Na cucuana, o inquite cultuado é Kaviungo e, no olubajé, é o orixá Omolu. Ambos, tanto o inquite quanto o orixá, estão relacionados às doenças e suas curas. Porém, as duas festas têm diferenças entre si. Enquanto na cucuana é servido para o público apenas inhame cozido e acaçá doce, no olubajé é imprescindível a presença das comidas de todos os orixás.

Contudo, nem todos os terreiros que se intitulam de nação Angola, em Campinas, são organizados desta maneira. Existe, nesta cidade, terreiros que não admitem a presença de qualquer outro rito estranho à nação Angola. Mesmo assim, uma vez por ano, há festa para os caboclos o quê, em São Paulo, é uma das marcas dessa nação. Nestes terreiros que hoje procuram o não-sincretismo com outras nações, os nomes, os quais anteriormente eram ligados a um caboclo ou tinham denominações em iorubá, mudaram para nomes em alguma língua banta. Há uma crescente preocupação com as músicas, que devem ser próprias da nação e com os atabaques, os quais devem

ser percutidos com as mãos e em ritmos característicos do candomblé Angola.

Há uma crítica destes pais e mães-de-santo àqueles que misturam, nas festas, os toques de Angola e de Queto, as zuelas com os orins e os nomes dos inquices com os dos orixás. Ao procurar valorizar a nação Angola, alguns terreiros procuram, no limite, permitir apenas aquilo que os identifica e os diferencia das outras nações do candomblé.

Dessa forma, podemos perceber que o terreiro mais sincrético onde encontramos ritos de diversas nações nem sempre é bem aceito por aqueles que estão interessados no não-sincretismo da nação Angola. O pai-de-santo conta: “O pessoal critica muito. Eu não acredito em nação pura” (tateto Gitalanguange).

Embora haja elementos das diversas nações nesse terreiro, o pai-de-santo se auto-intitula de nação Angola. Sendo assim, conta, magoado, que numa de suas festas, uma sacerdotisa voltada para o movimento de não-sincretismo, se retirou com todos seus filhos, quando os atabaques começaram a ser percutidos com varinhas e ritmos característicos da nação Queto.

Certamente, o sincretismo entre nações vai além dos nomes e semelhanças entre inquices e orixás. Entretanto, através das entrevistas com os pais e mães-de-santo, podemos facilmente perceber quão complexo pode ser o processo de não-sincretização entre as nações de candomblé.

O candomblé de nação Angola encontra dificuldades em buscar sua origem africana, uma vez que pouco ou quase nada se conhece das religiões tradicionais de Angola. Angola como colônia portuguesa, dividida em várias etnias teve suas religiões tradicionais sufocadas pelo colonialismo. Certamente há sobrevivências, mas o que



parece é que, embora seja hoje uma república livre, as religiões tradicionais ainda se encontram no subterrâneo da memória ou manifestas em igrejas neotradicionais angolanas como podemos ver nos escritos de Viegas (2008) e de Kajibanga (2008).

Mesmo assim, ao conversar com mães-de-santo, herdeiras das casas mais velhas de nação Angola de São Paulo, elas afirmam que têm “tradição”, que aprenderam tudo com suas mães-de-santo. Dessa maneira, elas se apóiam na “tradição” de sua família e dizem que não mudam nada no seu candomblé e continuarão fazendo como sua mãe e sua família sempre fizeram. Em outros momentos, dizem: “Tudo bem a gente mudar os nomes dos terreiros, mas não aceito mudar as coisas de dentro, do axé”.

Conforme esses sacerdotes, as suas tradições são verdadeiras e puras, no sentido de que há uma origem e uma construção histórica própria irreproduzível. Neste caso, a origem está no Brasil, nas casas do Rio de Janeiro e do Nordeste. A tradição é afro-brasileira, nascida do encontro das diversas culturas e o sincretismo faz parte dela.

## 5 Uma atitude política

A antropologia pós-moderna analisa o sincretismo como um processo em que a cultura, de um modo geral, se articula num momento no qual encontra dificuldades para se preservar. Se olharmos desse modo para este polêmico conceito, a autenticidade ou originalidade não dependerá necessariamente da pureza. Desta forma Stewart e Shaw pensam que, tanto tradições consideradas puras como as misturadas podem ser únicas.

O que as fazem autênticas e válidas é uma questão isolada, uma matéria discursiva envolvendo poder, retórica e persuasão. Des-

te modo, ambas as tradições supostamente puras ou supostamente sincréticas podem ser autênticas se o povo reivindica que estas tradições são ímpares, e possuidoras de um domínio histórico próprio. (STEWART; SHAW, 1996, p. 7)

Ainda conforme os mesmos autores: Sincretismo pode ser (talvez apenas pareça) uma forma de resistência, porque práticas hegemônicas nunca são simplesmente, totalmente absorvidas através de “aculturação” passiva, no mínimo, sua incorporação envolve algum tipo de desconstrução e reconstrução que as converte para os projetos e significados do próprio povo. (STEWART; SHAW, 1996, p. 20)

Recebi, recentemente, uma cartilha de um pai-de-santo de nação Angola, o qual luta muito pela valorização desta nação, que diz:

Há muitas práticas no candomblé que são uma mistura de várias nações africanas, assim como há práticas que são misturas de coisas da África com coisas do catolicismo e existem ainda práticas que os africanos aprenderam com os indígenas. Sendo assim, não podemos dizer que o candomblé é uma religião africana e sim uma religião brasileira de matriz africana. Mas contou com muitas contribuições do catolicismo e da religião dos indígenas brasileiros [...] Os paramentos, as roupas e a indumentária dos inquices possuem elementos que são africanos e os que foram criados no Brasil, assim como em todas as outras atividades do candomblé [...] Isso, de maneira nenhuma, diminui a força do candomblé, pois seu *ngunzu*, sua força vital, veio com os sacerdotes e sacerdotisas que o trouxeram da África. (Folheto distribuído por Tata Katuvanjecy do terreiro de candomblé Kua Dianda Inzo

Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu – Comunidade da Casa Pedaco da Terra do Deus Senhor dos Mistérios).

O pai-de-santo colocou na sua cartilha, todas as nações do candomblé num mesmo contexto histórico justificando, de certa forma, o sincretismo de sua nação.

Embora o termo sincretismo tenha uma conotação pejorativa e muitas vezes desprestigiada, determinados historiadores e fenomenologistas admitem que, sem dúvida alguma, sincretismo é uma característica das religiões. Da mesma forma, o sacerdote que escreveu este folheto admite como fundamental desta religião os diversos sincretismos que a identificam como afro-brasileira. Além do mais, ele acredita, assim como a nova visão da antropologia sobre o sincretismo também o faz, que autenticidade e originalidade não dependem, necessariamente, da pureza.

Porém, o que devemos prestar atenção é como a nação Angola está interessada em se afirmar autêntica admitindo sua natureza sincrética e interessada em estabelecer suas diferenças com as outras nações.

De antemão, ao estudar os candomblés Angolas de Campinas, deparei-me com diversos sinais de conscientização dos sacerdotes quanto à dificuldade de lidar com essas questões. Na verdade há uma preocupação em mostrar para os “outros” que a nação Angola não é apenas uma cópia, uma mera imitação do candomblé Queto. E isto porque, ela que tem divindades próprias, toques de atabaques e movimentos de danças específicos, além de uma língua sagrada que pode ser melhorada através de dicionários e do conhecimento do quimbundo e quicongo, as línguas mais preservadas dentro destes candomblés. Mesmo que sejam parecidas

em muitas coisas, certamente as nações de candomblé não são iguais.

A preocupação com a afirmação da identidade e a legitimação da originalidade dos candomblés Angola paulistanos se evidencia nos primeiros contatos com os pais e mães-de-santo. Isso fica claro quando é informado que o nome do terreiro está sendo substituído por um nome “africano”. Do mesmo modo, podemos observar a construção de um discurso cuidadoso, no qual as palavras estão sendo modificadas para alguma língua banta. Assim, o que era *ile* passa para *inzo*, o que era *babalorixá* para *tateto dia inquice*, *xirê* é agora *quizomba* e, se a divindade era anteriormente *Iemanjá*, se torna *Kaiatumbá* e assim por diante. Do iorubá para o banto, os inquices tomam força.

Conforme Stewart e Shaw (1996, p. 7), [...] se nós reformularmos o estudo do sincretismo como a política das sínteses das religiões, um dos primeiros pontos de discussão necessário para enfrentarmos é o que nós entendemos por anti-sincretismo: a oposição para a síntese das religiões que trata através de seus agentes interessados na defesa das fronteiras das religiões.

E é nesse sentido que vejo o processo de não-sincretismo da nação Angola paulista. Esse processo se apóia sobre a construção de uma fronteira de exclusão, que não necessariamente será rígida, mas dialogicamente reapropriada.

Isso quer dizer que esta não é uma diferença binária em que existe o absolutamente eu e o absolutamente outro. Ela se apresenta como “uma ‘onda’ de similaridades e diferenças, que recusa a divisão em oposições binárias fixas” (HALL, 2003, p. 60), o que sugere que a cultura não é uma “arqueologia”, mas uma produção.

Como afirma Hall (2003, p. 44), a cultura

[...] tem sua matéria prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

No caso do candomblé paulista, a nação Angola

procura retornar ao particular, ao específico, que o torna diferente, sem deixar intactas as formas antigas tradicionais. Então, ao mesmo tempo em que se torna um sítio de resistência também se “traduz” e se “resignifica”, tornando evidente que a tradição não precisa necessariamente ser algo fixo, mas que busca um diálogo com o passado e a comunidade e este diálogo conduzem à afirmação da identidade. (PREVITALLI, 2008, p. 21)

Desta forma, o caminho que o candomblé Angola paulista pretende trilhar para afirmação de sua identidade tem arranjos próprios. Mesmo que seus adeptos encarem o sincretismo como constituinte do candomblé, essa é uma questão que gera inquietação, pois permanece implícita a afirmação de que a pureza significa naturalmente autenticidade. Essa concepção pejorativa, advinda do século XIX, ainda é muito presente e não está somente no senso comum, mas também nos discursos religiosos

ocidentais e na erudição, acalorando muitas vezes as discussões sobre o termo.

No candomblé, em especial na nação Angola, a questão continua e a aceitação pela comunidade dos arranjos elaborados para resolver este problema não se dará sem conflitos e acordos, nem tampouco sem disputas e consensos.

## NOTA SOBRE A AUTORA

Ivere M. Previtali - Mestre em C. Sociais pela PUC-SP; doutoranda em Antropologia pela PUC-SP; sacerdotisa do candomblé nação angola, com terreiro aberto em Campinas - SP.

## REFERÊNCIAS

CONSORTE, Josildeth G. Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jefferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, p. 71-91.

DANTAS, Beatriz. G. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. São Paulo: Edições Graal, 1998. 264 p.

FERRETI, Sérgio. F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo; São Luís: Editora USO; FAPEMA, 1995. 234 p.

FOLHETO distribuído por Tata Katuvanjecy do terreiro de candomblé Kua Dianda Inzo Ia Tumbansi Tua Nzambi Ngana Kavungu – Comunidade da Casa Pedaco da Terra do Deus Senhor dos Mistérios.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 434 p.

KAJIBANGA, Victor. O fenômeno religioso à luz de três obras de Fátima Viegas. In: *Revista Angolana de Sociologia*, Lisboa, n. 1, p.161-170, jun. 2008.

MAGGIE, Yvone. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 181 p.

PRANDI, Reginaldo. *Linhagem e legitimidade no candomblé paulista*. Disponível em: <[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_14/rbcs14\\_02.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm) - 125k>. Acesso em: 12 de jun. de 2010

\_\_\_\_\_. *Candomblés de São Paulo. A velha magia da metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/Edusp 1991. 262p.

PREVITALI, Ivete M. *Candomblé agora é Angola*. São Paulo: Annablume; Petrobrás, 2008. 143 p.

STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. Introduction: Problematizing syncretism. In: *Syncretism/anti-Syncretism: the politics of religious synthesis*. Routledge, London e New York: 1996, p.1-26.

VIEGAS, Fátima. As igrejas neotradicionais africanas na cura e reintegração social (1992-2002): um estudo de caso em Luanda. *Revista Angolana de Sociologia*. Lisboa, n. 1, p.143-158, jun. 2008.

Recebido em: 10.01.10  
Aprovado em: 18.05.10