

---

## CRIANÇAS, TERREIROS, MÁSCARAS E INVISIBILIDADES: NARRATIVAS DE UM CANDOMBLÉ BANTU EM REDES EDUCATIVAS

---

Marcos Serra<sup>1</sup>

### RESUMO

Em 1937, o pesquisador Edison Carneiro nos apresentou seus estudos sobre os candomblés Bantu. O etnógrafo apontou a dificuldade de não se ter um método para seguir a localização dos negros bantu em território brasileiro, na diáspora (1937, p. 17). Dificuldade também encontrada por Harris (2010), ao tentar identificar o fluxo de negros africanos na Ibéria, mais precisamente na Europa. Como não nos determos às precisões historiográficas, propomos, ao invés disso, refletir sobre a vinda e permanência desses povos da África austral para o Brasil. Mais do que isso, nossa tentativa é perceber, a partir da diáspora africana, a experiência comunitária do terreiro de candomblé, a manutenção das culturas Kongo-Ngola e suas aprendizagens, dando ênfase ao aprender/ensinar de crianças e adolescentes dessa importante tradição cultural de matriz africana. Paralelo a isso, em consonância ao artigo 26-A da LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), que determina aos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, a tornar-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena; dialogaremos com o § 2º da referida lei, que destaca esse conteúdo a ser ministrado em todo currículo escolar e, em especial, no ensino artes.

**Palavras-chave:** Redes Educativas. Ensino de arte. Candomblé Bantu. Educação étnico-racial. Crianças de terreiro.

---

## CHILDREN, TERREIROS, MASKS AND INVISIBILITIES: NARRATIVES OF A BANTU CANDOMBLÉ IN EDUCATIONAL NETWORKS

---

### ABSTRACT

In 1937, the researcher Edison Carneiro presented us his studies on the Candomblés Bantu. The ethnographer pointed out the difficulty of not having a method to follow the location of black Bantu in Brazilian territory, in the diaspora (1937, p.17). Difficulty also found by Harris (2010), when trying to identify the flow of black Africans in Iberia, more precisely in Europe. As we will not dwell on the historiographical precisions, we propose, instead, to reflect on the coming and permanence of these peoples from southern Africa to Brazil. More than this, our attempt is to perceive, from the African diaspora, the community experience of the terreiro de Candomblé, the maintenance of the Kongo- Ngola cultures and their learning, emphasizing the learning/teaching of children and adolescents of this important cultural tradition of African matrix. Parallel to this, in accordance with article 26-A of the LDB (Law on Guidelines and Bases of Education from Brazil), which determines that public and private elementary and high school establishments become obligatory to study history and culture Afro-Brazilian and indigenous; we will dialogue with Paragraph 2 of the aforementioned law, which highlights this content to be taught in every school curriculum and, especially, in the arts teaching.

**Keywords:** Educational Networks. Teaching of art. Candomblé Bantu. Ethnic-racial education. Children of terreiro.

---

<sup>1</sup> Mestrado em Educação. Professor I do Secretaria Municipal de Educação. Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação da UERJ

---

## NIÑOS, TERREROS, MÁSCARAS E INVISIBILIDADES: NARRATIVAS DE UN CANDOMBLÉ BANTU EN REDES EDUCATIVAS

---

### RESUMEN

En 1937, el pesquisador Edison Carneiro nos ha presentado sus estudios en el Candoblés Bantu. El etnógrafo ha puntuado la dificultad de no tener un método para seguir e la localidad de los negros Bantu en el territorio brasileño de la diáspora (1937, p. 17). Dificultad también encontrada por Harris (2010), cuando intenta identificar el flujo de negros Africanos en Iberia, más precisamente en Europa. Ya que no vamos poner la atención en las precisiones historio-gráficas, proponemos, al revés, reflexionar acerca de la venida y permanencia de esos pueblos de la África austral para el Brasil. Más que eso, nuestro intento es percibir, a partir de la diáspora africana, la experiencia comunitaria del terrero de candomblé, la manutención de las culturas Kongo-Ngola y sus aprendizajes, dando énfasis en la enseñanza/aprendizaje de niños y jóvenes de esa importante tradición cultural de matriz africana. En paralelo, de acuerdo con el artículo 26-A de la LBD (Lei de Diretrizes e Bases da Educação), que determina a los establecimientos de enseñanza básica y media, públicos y privados, que tornen obligatorio el estudio de historia y cultura afro-brasileña y indígena; haremos un diálogo con el párrafo 2 de la ley mencionada, que señala ese contenido que debe ser ministrado en todo el currículo escolar e, en especial, en la enseñanza de artes.

**Palabras clave:** Redes Educativas. Enseñanza de Artes. Candomblé Bantu. Educación étnico-racial. Niños de terrero.

### DA DIÁSPORA AO TERREIRO: NARRATIVAS “ANGOLEIRAS” EM REDES EDUCATIVAS

– *Meu nome é Yago, estou aqui há três anos [...] aprendi muitas coisas*

*aqui e estou aprendendo ainda [...]*

– *E qual é o seu Nkisi<sup>2</sup>?*

– *Xan... Nzazi<sup>3</sup>.*

---

<sup>2</sup> *Nkisi* (Inquice), plural *Bankisi*, são forças da natureza como o vento, a chuva, o raio, as águas doces, as águas salgadas, etc. O *Nkisi* também pode ser considerado a própria magia que se concentra nos elementos da natureza. No *Nkisi* se concentra o ato transformador das coisas e dos seres. Ancestrais divinizados que se manifestam no candomblé de Angola. Divindades africanas, cultuadas pelos povos do sul da África, em especial em Angola, trazidas para o Brasil por africanos escravizados a partir do século XVI. Esses ancestrais fazem a intermediação entre homens/mulheres e as forças naturais e sobrenaturais. No grupo de pesquisa do qual faço parte, o grupo *Kékéré*, sempre que for possível, utilizamos (em itálico) palavras em *Kikongo* ou *Kimbundu* na forma como se escrevem. Fazemos essa opção reconhecendo a importância da oralidade na manutenção desta língua, mas acreditando também na importância da divulgação de sua forma escrita como mais um elemento do rico conhecimento que circula nos terreiros. De acordo com Tata Walmir Damasceno, sacerdote e presidente da instituição *Ilabantu*, em Itapecerica da Serra (SP), O alfabeto *Kikongo* é composto de 20 letras: A, B, D, E, F, G, I, K, L, M, N, O, P, S, T, U, V, W, Y, Z; 05 vogais: A, E, I, O, U e as semivogais W, Y. As consoantes são: B, D, F, G, K, L, M, N, P, S, T, V, Z. No alfabeto *Kikongo*, por exemplo, as letras C, Q, R, J, H, X não existem. Substituiu-se J pelo Z; X pelo S; R pelo L; O Ç ou SS em *Kikongo* é escrito pela letra S (Ex.: *Disu*). A letra G nunca terá o valor de J (Ex.: *Nkongé*). Os europeus estabeleceram uma nova escrita. Como não existem, na língua *Kikongo*, as letras C, Q, R, J, H, X entendemos que os colonizadores as utilizam como forma de dominação onde, em última instância, o genocídio e a dizimação cultural são palavras-chave. Disponível e acessado em 20/02/2017: <http://ilabantu.inzotumbansi.org/o-kikongo-e-a-nossa-identidade>

<sup>3</sup> *Nzazi* (*Zazi*). A divindade dos raios e trovões. A representação do Senhor da justiça entre os seres humanos.

A epígrafe que decidimos utilizar, foi transcrita da entrevista que fizemos com o *Kambono*<sup>4</sup> Yago, um menino de treze anos, uma pessoa com deficiência física que demanda necessidades especiais. A escolha de iniciarmos com a fala de uma criança do terreiro de *Tata Ananguê*, nosso campo de pesquisa, não é gratuita. Priorizamos o protagonismo de crianças e adolescentes de terreiro, pois nossas pesquisas no grupo *Kékeré* (ProPEd/UERJ)<sup>5</sup> partem dessa premissa.

O que nos chamou a atenção, na entrevista com o Yago, foi o momento em que perguntamos sobre o seu *Nkisi*. Ao titubear e responder *Nzazi*, percebemos, como está transcrito na epígrafe, que sua resposta seria: *Xangô*. No entanto, o menino imediatamente se corrigiu. Essa experiência nos remeteu às questões que passaram a orientar nossas pesquisas com o candomblé Angola:

- 1) Mesmo que o terreiro de *Tata Ananguê* reforce e resgate os vínculos culturais e linguísticos da matriz cultural *Bantu*, são comuns as associações entre Orixás e *Nkisis*, por parte de seus membros, principalmente as crianças?
- 2) Mesmo (quase) associando *Xangô* à *Nzazi* em sua resposta, Yago corrige-se e corresponde àquilo que sua identidade cultural o ensina, sua cosmovisão. Mas fica a dúvida: o que levou o menino à imediata correção?

Essas inquietações, que discutiremos ao longo do presente estudo, bifurcam-se nos caminhos percorridos no campo de pesquisa, nas narrativas dos sujeitos do candomblé Angola, nos cotidianos das crianças de terreiro e, possivelmente, nas relações com o idioma *kimbundu*<sup>6</sup>. Nei Lopes (2012) nos diz que:

No Brasil, uma das formas do racismo antinegro mais arraigadas na alma brasileira é aquela que procura reduzir todas as línguas africanas à condição de “dialetos”. Entretanto, essa formulação racista não tem a menor consistência: um dialeto nada mais é que uma variação que determinada língua apresenta de região para outra; ou um falar regional dentro de uma comunidade onde predomina um falar mais amplo de onde aquele se originou. Assim, ao contrário de línguas como o quimbundo e o quicongo, que possuem suas variantes

---

*Nkisi* relacionado ao fogo e a justiça, amplamente associado a *Xangô* dos Iorubás.

<sup>4</sup> São cargos, títulos honoríficos, exercidos por pessoas não entram em transe e desempenham algumas atividades, como os responsáveis em tocar os atabaques, além de diversas responsabilidades dentro de um ritual sagrado no terreiro de candomblé Angola.

<sup>5</sup> *Kékeré*, que em yorubá significa pequeno, miúdo, é um grupo de pesquisa do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Stela Guedes Caputo.

<sup>6</sup> Língua africana falada no noroeste de Angola, incluindo a capital Luanda. É uma das línguas mais faladas em Angola. O português tem muitos empréstimos lexicais desta língua obtidos durante a colonização portuguesa do território angolano e através dos escravos angolanos levados para o Brasil.

regionais, o português falado no Brasil, sim, é que poderia ser um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais. E o fator que mais certamente contribuiu para tornar esse português do Brasil uma variante da língua falada em Portugal foi a presença africana na vida brasileira desde o século XVI (p. 19).

Acreditamos que, dita a palavra *Nkisi*, o menino compreendeu imediatamente que se tratava de *Nzazi* e não de Xangô. Não era preciso relacionar *Nkisi* a Orixá em busca de entendimento, porque as palavras constroem sentidos; o *kimbundu*, o terreiro de candomblé, também educa nesse sentido.

### **“DO MAIS VELHO PRO MAIS MOÇO”: TRADIÇÃO, ETNOGRAFIA, POLÍTICA E NEGOCIAÇÃO**

Na colonização brasileira, os povos *Bantu*, chegados ao Brasil no século XVI (a partir de 1560), procediam, principalmente, de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda e do Moçambique. O tráfico de pessoas os levaram, em sua maioria, para a Bahia; em seguida Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro, de onde seguiram para Alagoas, Minas Gerais, São Paulo e o litoral do Pará (CARNEIRO, 1937). Para alguns estudiosos, foi somente no final do século XIX que foram fundadas, em Salvador (BA), as primeiras comunidades tradicionais de matrizes africanas no Brasil, tanto na tradição *Nagô/Ketu* como na tradição *Bantu* (*Ngola* e *Kongo*). Muitos afirmam que os *Yorubá*, tiveram mais “destaque”, em termos de difusão de suas culturas, em relação aos *Bantu*, devido ao fato da tradição *Kongo-Ngola* ter-se perdido com o tempo, após três gerações de “desafricanização”. Dessa maneira, conforme alguns pesquisadores reforçam, antigos sacerdotes de matrizes *Bantu* passaram a buscar “auxílio” nas comunidades tradicionais *Yorubá* (*Ketu*). A conclusão que se chega, segundo esse pensamento, é que as tradições *Bantu* foram se “nagotizando” em um culto marcado pela hibridização, pelas misturas e ressignificações de ambas matrizes culturais.

Entretanto, observamos em Lopes (2006) uma visão crítica e diacrônica desse pensamento difundido por alguns:

Assim como costumam dividir esquematicamente os negros africanos em bantos e sudaneses, os antigos manuais de História do Brasil tinham por norma, também, ensinar ou insinuar que o nome “banto” designa uma “raça” da África austral, estigmatizando esse segmento como “inferior” (p. 104).

Sobre o que chama de “o nome genérico banto”:

O nome genérico *banto* foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou (Balandier, 1968, p.64). Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão que a palavra *muNTU* existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, *baNTU* é o plural de *muNTU*, porque nas línguas bantas os nomes são sempre

antecedidos de prefixos, que distinguem, por exemplo, o indivíduo (*Mu, Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, N, Ka, Muxi, Mukua* etc.), o grupo étnico a que ele pertence (*Ba, Wa, Ua, Ova, A. Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Akua* etc.), a terra que ele ocupa ou de onde é originário (*Bu, U, Le* etc.) e a língua que fala (*Ki, Tchi, Shi, Si, Se, U, A, Li, Di, Lu* etc.). Desta forma, um indivíduo *Nkongo*, (congo), por exemplo, pertence ao povo *Bakongo* (congo) e fala o idioma *Kikongo* (Quicongo) (Ibid. p. 104-105).

Pensando com o autor, podemos refletir sobre a etimologia da palavra *Bantu*, não somente em seus aspectos de grupo étno-linguístico, mas também como uma estratégia do colonizador de identificar, categorizar e nomear, a partir de idiomas comuns, diversos grupos étnicos tão distintos entre si. Uma forma de “pasteurizar” a diversidade presente em cada território.

A palavra “candomblé” é de origem *Bantu*, “tendo como raiz o quimbundo *kiandomb* ou quicongo *ndombe*, ambos significando negro” (Ibid. p. 209). Continuando a refletir com Lopes, nos deparamos com contradições e várias informações desencontradas, sobretudo em relação ao que se estabeleceu nos estudos etnográficos sobre os candomblés no Brasil. A maioria dos autores tomaram um posicionamento bem específico em relação ao candomblé *Bantu*, conforme nos mostra Capone (2009):

Apesar das provas da existência na Bahia de terreiros tão antigos quanto o Engenho Velho, a superioridade religiosa dos nagôs, produto de sua suposta superioridade racial (cf. Nina Rodrigues 1906; Ramos 1937:201), continuou sendo afirmada pela maioria dos autores que estudam que estudaram o candomblé baiano, privilegiando assim uma tradição cultural entre outras. Foi preciso esperar a obra de Edison Carneiro (1936-7) sobre o candomblé banto no fim dos anos de 1930, para que um pesquisador se interessasse por outra modalidade de culto. Publicado pela primeira vez em 1937, esse trabalho, todavia, só confirmou a inferioridade banta e, por conseguinte, a superioridade nagô (p. 17)

Essa suposta superioridade cultural é dicotômica, não somente do ponto de vista histórico, mas também sob os aspectos das tradições culturais onde os candomblés, de todas as nações<sup>7</sup>, se estruturam.

A relação interpessoal, a que são submetidos os (as) iniciados (as) nos terreiros de candomblé, são pautadas pela hierarquia. Como se trata de um culto à ancestralidade, os mais antigos (mais velhos) são tratados com a reverência de quem traz consigo a sabedoria ancestral. Entretanto, não será a idade cronológica que servirá de parâmetro no terreiro de candomblé, mas sim idade iniciática de cada sujeito. Uma criança de doze anos de idade, por exemplo, poderá ensinar os costumes, danças e os cânticos rituais para um adulto de

---

<sup>7</sup> A palavra “nação” é usada no candomblé para distinguir grupos étnicos e linguísticos em nossa diáspora. A saber, as principais nações do candomblé são: *Angola* (bantu), *Jeje* (fon) e *Ketu* (nagô/iorubá). No candomblé, as nações são diferenciadas pelo idioma, o toque dos atabaques, a liturgia, os ritos etc.

quarenta anos e esse se reportará a criança com toda a deferência, caso ela tenha sido iniciada primeiro ou possua algum cargo<sup>8</sup>. Este é o conceito ancestral da transmissão de saberes, uma aprendizagem de terreiro, uma tradição de todas as nações, indistintamente. É esse um outro aspecto que nos leva (nós do *Kékeré*) a pesquisar com crianças de terreiros: como elas aprendem e como elas ensinam.

Sabemos que os *Bantu* chegam ao Brasil no século XVI; sudaneses, *Yorubá*, entre os séculos XVII e XVIII. Como se explica, então, a invisibilidade das cosmogonias da primeira matriz em relação a segunda? Como as divindades nagôs (Orixás) são hegemonicamente mais evidenciadas em detrimento daquelas que são mais antigas no território brasileiro? Por que *Yansan* é nacionalmente conhecida e *Matamba* ou *Bamburucema* praticamente desconhecidas? Quais os fatores contribuíram (contribuem) para a invisibilização do candomblé *Bantu*? Por que os adeptos das matrizes *Bantu* tendem a relacionar *Nkisis* aos Orixás?

Não nos atreveríamos a considerar uma única resposta a todas essas questões elencadas, mas buscaremos analisar junto com Capone (Ibid.), alguns aspectos políticos que consideramos significativos:

Nina Rodrigues e Arthur Ramos, nos anos 1930, fizeram suas pesquisas no Gantois; Edison Carneiro no Engenho Velho; Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima e Juana E. dos Santos, entre outros, no Axé Opô Afonjá. Todos são terreiros originários do Engenho Velho ou Casa Branca, considerado o primeiro terreiro de candomblé fundado em Salvador. Essa concentração implicou também o estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Assim, Nina Rodrigues e Ramos se tornaram *ogãs* do Gantois (Landes 1947:83). Da mesma forma, Edison Carneiro era *ogã* do Axé Opô Afonjá, terreiro ao qual também estavam ligados Roger Bastide e Pierre Verger, que havia recebido o título de Oju Oba, assim como muitos outros antropólogos que receberam cargos rituais nesse terreiro (p. 20).

Mais adiante, a autora conclui que “o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal” (Ibid., p. 21). De fato, o ideário de uma “africanidade pura”, até mesmo nas pesquisas pioneiras de Edison Carneiro, sobre os povos *Bantu*, é notório em suas reflexões: “Estes candomblés de caboclo são formas religiosas em franca decomposição” (1937, p. 32).

---

<sup>8</sup> São inúmeros os cargos exercidos nos Candomblés. Cada nação tem seus correspondentes cargos, sendo certo que, embora variem as denominações, na maioria das vezes correspondem ao desempenho das mesmas funções. Alguns desses cargos, como o caso dos *Ogan (Ketu)* e dos *Tata Kambono (Bantu)*, já lhe são atribuídas reverências independente do tempo de iniciação.

Joãozinho da Goméia

Imagem: reprodução



O antropólogo se refere aos cultos de matriz *Bantu*, uma vez que o candomblé de caboclo é vertente direta dessa nação. Ademais, observamos uma franca subalternização desses candomblés, inclusive na relação com as próprias divindades: “há notar que a distincção entre ôrixás [sic] trazidos da África e os nascidos no Brasil não me pertence. Os negros bantus chamam, aos primeiros, *santos*, e, aos últimos, *caboclos*” (Ibid., p. 31). Na imagem acima, Edson Carneiro fotografa Joãozinho da Goméia (1914 –1971). João Alves Torres Filho, foi um famoso sacerdote do candomblé Angola e tornou-se polêmico por cultivar caboclos<sup>9</sup>, assumir sua homossexualidade e envolver-se com o samba carioca.

Pode-se dizer que a relação de Edison Carneiro com seu campo de pesquisa, devido a inúmeros fatores, se encerra na possível efemeridade desses cultos “degradados”, o que, felizmente, nunca ocorreu:

Ha, assim, dois grupos de ôrixás, os trazidos da África, facilmente identificáveis, e os que aqui nasceram, seja sob a influência da *mythica* Ameríndia, seja sob a influência do catholicismo, – todos habitando, em *commum*, a “aldeia” fetichista. Os ôrixás [sic] legitimamente bantus, que os negros sul-africanos de certo trouxeram das suas terras de origem, – á excepção dos já citados anteriormente, – perderam-se, ninguém mais sabe delles, tão esquecidos estão... (p. 29-30).

Em entrevista com *Tata Ananguê*, líder religioso da *Nzo Ngola Djanga*<sup>10</sup> *Ndia Matamba*, nosso campo de pesquisa, nos foi dito algo sobre as cantigas rituais utilizados

<sup>9</sup> Os caboclos não são Orixás, mas espíritos encantados, originários das religiões indígenas, sem relação com a África.

<sup>10</sup> O nome *Ngola Djanga* é uma homenagem ao grande chefe angolano *Nganga Zumba* (tio de Zumbi dos Palmares) que junto com seus pares fundou na Serra da Barriga, na divisa entre os estados de Pernambuco e Alagoas, uma Angola de Além Mar, com o nome de *NGOLA DJANGA*. A família *NGOLA DJANGA* que tem sua origem em Tatetu Biolê de *Nkosi*, que embora iniciado por *Mam’etu Nanga Kovi*, tomou “obrigação” com a saudosa Mãe Riso de Nilópolis (*Kedenguambe*), filha da também saudosa Idalice do Kuruzu (*Kecicô*).

em seu terreiro que confronta um dos aspectos dessa “degradação”:

Muitos me criticam porque canto candomblé também em português. Eu queria era saber qual o problema nisso. É... [Pausa] como eu cantaria candomblé Angola somente em *kimbundu*? As pessoas ficam com esse negócio de “pureza”, isso não existe. E se existe, que define, a língua? E se eu disser para os críticos de plantão que em Angola, antes da diáspora, do sequestro, né? Antes, lá, a gente já se falava em português. Então como não vamos cantar candomblé em português? Claro que vamos. Nossa língua brasileira é formada pelo português, pelo kimbundu e o tupi-guarani<sup>111</sup>.

É curiosa a reinvidicação de *Tata Ananguê*, pois se relaciona aos estudos de Harris (2010):

Em 1435, os portugueses alcançaram o Senegal e, em 1483, o Congo. A partir de 1441, houveram deportações de africanos para Lisboa, marcando assim o prelúdio da imigração forçada de africanos, ou seja, do tráfico negreiro que continuaria até a época moderna. De fato, avalia-se que entre os anos de 1450 e 1500, Portugal exportou entre setecentos e novecentos escravos por ano (p.135-136).

A presença de portugueses em território *Bantu*, desde o século XV, nos mostra que o processo de colonização desses povos é anterior a vinda ao Brasil, o que acaba referendando as alegações do sacerdote da Baixada Fluminense.

## INVISÍVEL COMO OS DEUSES, VISÍVEL COMO A MÁSCARA: A LEI 10.639/03 E O ENSINO DE ARTE

Figura 1: Museu etnológico de Berlim (*Ethnologisches Museum*)



Foto: Marcos Serra

Tata Ananguê, em entrevista, nos fala sobre os *Mukange*:

O uso do *mukange* ou da *mikange* é aplicado em três momentos: um deles é na ancestralidade, né? Na parte do *kimbarotoco* ou *ntambi*, que seria o *sirrum* ou *axexê* do ‘outro lado’ [nações *Jeje* e *Ketu*, respectivamente]. Isso no grupo bantu, né? Na nação bantu. Porque o bantu ele... algumas “tribos”, não são

<sup>11</sup> Transcrição da entrevista concedida em 20 de maio de 2017.



todas, que usam *mukange* e é feito o *mukange*, para o *Nkisi* ou *Mukisi*, depende se estiver falando *kimbundu* ou *kikongo* [...]

Aquele negócio do candomblé Congo-Angola que o pessoal fala muito, só que é o *kikongo*, a língua é o *kikongo*. Angola absorveu o candomblé do Congo, a gente sabe disso, né?

É feito para [*mukange*]... As tribos que saem com o *mukange* – quando eu digo “saem”, eu me refiro ao *Nkisi* ou *Mukisi*, né? Como já falei – elas... para aquela pessoa, para aquele iniciado, é feita outra máscara que é mortuária que é usada quando a pessoa... [gesto com as mãos voltadas para o chão]

Existe um ritual específico para a criação do *Mukange*... tudo tem ritual específico nas nossas nações. São feitas por mim e são sacralizadas, entendeu? Não é fazer uma máscara, comprar ali e colocar na pessoa. Ainda tem um detalhe mais importante ainda: existe o antes e o depois no uso dessas máscaras. Você não pode colocar essas máscaras com a pessoa “acordada” [fora do transe]. E antes que a pessoa “acorde” você tem que retirar<sup>12</sup>.

Figura 2: *Ndandalunda*



Foto: Marcos Serra

No terreiro de Tata Ananguê, o uso de *Mukange* é algo comum. Desconhecemos outros terreiros que utilizem este artefato sagrado em seus cultos, isso nos chamou a atenção. Na imagem que utilizamos, a menina Idilana Marina de 15 anos, agora como *Ndandalunda*, dança pelo barracão.

As máscaras sempre foram fontes de inspiração da arte africana. Para alguns povos africanos, a máscara representava um disfarce místico, com o qual poderiam absorver forças mágicas dos espíritos, e, assim, utilizá-las na cura dos doentes, bem como em rituais fúnebres, cerimônias de casamentos, nascimentos e iniciações. Boa parte dos povos africanos elaboram objetos de arte utilizando diversos elementos da natureza. Os temas retratados remetem ao cotidiano, a religião e aos aspectos naturais de cada região.

<sup>12</sup> Transcrição da entrevista realizada com *Tata Ananguê* em 30 de março de 2016.

Esculpem e pintam mitos, animais da floresta, cenas das tradições, personagens do cotidiano. Em visita a Berlim, em agosto de 2016, podemos constatar que centenas de milhares de obras de arte foram retiradas de diversos países africanos e expostas, desde 1829, em território europeu.

Temos a nítida impressão que a arte tradicional africana, ainda hoje, é sustentada pela ganância e usura dos colonizadores que, após saquear ou adquiri-las a preços irrisórios, revendem em lojas tradicionais e/ou virtuais, peças exclusivas adquiridas diretamente de sacerdotes (artesãos) que são descendentes diretos dos ancestrais.

*"L'art nègre? Connais pas!"<sup>13</sup>*

Pablo Picasso

A frase acima, atribuída a Picasso, rende muitas críticas. De certo, negar a influência da arte africana em sua invenção, o cubismo, foi insensato. O artista espanhol visitou, na primavera de 1907, o Museu Etnográfico do *Trocadéro*, atual *Musée de l'Homme* (Museus do Homem) em Paris, famoso por sua coleção da chamada “arte tribal”. As obras em exposição causaram forte impressão no artista, especialmente as máscaras, que fizeram com que ele as retratasse em suas pinturas.

Em 1917, com *Les Femmes d'Alger*, Picasso, junto com Georges Braque, elaboram a estética cubista, onde sua fundamentação teórica parte da “destruição” da harmonia clássica das figuras e da fragmentação da realidade. Ocorre que, após descobrir a arte africana e compreender que o artista africano não trabalha de acordo com tendências e movimentos estéticos, Picasso a reproduz em sua obra de arte.

Figura 3: Detalhe de *Les Femmes d'Alger*



Fonte: Imagem da web

<sup>13</sup> “Arte negra? Não conheço!”

**Figura 4:** *Les Femmes d'Alger (O Versão O)*.



Fonte: Imagem da web

Para o africano, a arte é funcional e expressa sua sensibilidade. Nas máscaras, assim como nas esculturas, a presença da figura humana identifica valores étnicos, morais e religiosos. A escultura, por exemplo, foi uma arte muito utilizada pelos artistas, usando-se ouro, bronze, marfim e madeira como matéria prima.

**Figura 5:** Escultura em madeira: *Nkisi* (peças datadas do séc. XVII. Berlin, agosto de 2016).



Foto: Marcos Serra

Representando um disfarce para a incorporação dos espíritos e a possibilidade de adquirir forças mágicas, as máscaras têm um significado místico e importante na arte africana sendo usadas nos rituais e funerais. As máscaras são confeccionadas em barro, marfim, metais, mas o material mais utilizado é a madeira. Para estabelecer a purificação e a ligação com a entidade sagrada, são modeladas em segredo.

O conhecimento científico, eurocêntrico, ao qual nos fundamentamos no ensino de artes e demais disciplinas no currículo escolar, nega as culturas das comunidades

tradicionais de matrizes africanas, o que beneficia diretamente a ideologia racista, que sempre postulou à Europa o título de berço da civilização mundial, dificultando, ainda mais, o cumprimento do artigo 26-A da LDB<sup>14</sup>, modificado pela Lei 10.639/03, que estabelece o ensino de cultura e história africana, afro-brasileira e indígena na educação básica. Ainda assim, o mínimo que se tem de conhecimento difundido, da cosmogonia e cosmogonia africanas, se refere aos *yorubá*, aos *nagôs*. Às matrizes culturais *Bantu*, restam o alijamento e a exclusão dos fazeres e saberes milenares. Ainda que tenhamos em nossa língua portuguesa, falada no Brasil, uma enxurrada de palavras etimologicamente *Bantu*, ainda assim a invisibilidade dessas culturas insiste em prevalecer.

Acreditamos nos processos educativos das religiões de matriz africana, porque sabemos que a educação se processa além dos muros da escola, pois “o que é *aprendido ensinado*, nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos, entra em todos os contextos, porque está encarnado em nós” (ALVES, 2008). Sendo assim, optamos por pensar os terreiros de *candomblé* a partir do conceito de redes educativas, e suas práticas cotidianas enquanto tecituras de conhecimentos mantidos pela tradição através da oralidade. Por isso que, quando afirmamos que “aprendemos com as crianças dos terreiros”, não se trata de uma figura de pensamento, aprendemos e muito. Aprendemos, ensinamos e tornamos a aprender. Foi assim que o menino Yago nos ensinou durante a entrevista. Com um simples titubear de palavras, foi possível aprender e refletir sobre a imensidão de significados que seu terreiro de *candomblé* o ensina.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Nilda. *Cultura e cotidiano escolar*. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, n.23, maio-ago., 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

---

<sup>14</sup> Lei nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996 Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

§ 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

§ 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (Redação dada pela Lei nº 11.645, de 2008).

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. *O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 2000.

BRASIL. *Lei 10639, de 9 de janeiro de 2003*. DOU de 10/01/2003.

\_\_\_\_\_. *LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei 9394/1996*.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Negros bantus – notas de ethnographia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

HARRIS, J. E. *A diáspora africana no antigo e no novo mundo*. In: KI-ZERBO, Joseph. Metodologia e pré-história da África. São Paulo, Cortez, 2010.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

\_\_\_\_\_. *Novo dicionário bantu do Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína: Usos e Abusos da história Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

WILLIS, Paul; TRONDMAN, Mats. Manifesto pela etnografia. In: Revista Educação, Sociedade & Culturas, nº 27, 2008, págs. 211-220.

MOORE, Carlos. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. *Negritude: usos e sentidos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.