



Nas trilhas do patrimônio afro-brasileiro: o apagamento do candomblé angola nas políticas culturais

Janaína Gonçalves Hasselmann¹

Roberta Barros Meira²

Mariluci Neis Carelli

Resumo: O artigo se propõe a refletir a interação cultural dos africanos com as propostas de preservação de espaços verdes, conforme preconizado na Agenda 21. Objetiva trabalhar os saberes que envolvem natureza e patrimônio junto à gestão com foco no patrimônio natural e patrimônio cultural. A metodologia é bibliográfica e descritiva. É possível inferir que o campo do profissional da cultura, necessita de uma escuta sensível às desigualdades que foram instituídas e que estão na nossa consciência.

Palavras-chaves: Patrimônio afro-brasileiro; Políticas culturais; Gestão.

On the trails of Afro-Brazilian heritage: the erasure of Angolan candomblé in cultural policies

Abstract: The article aims to reflect the cultural interaction of Africans with the proposals for preservation of green spaces, as advocated in Agenda 21. It aims to work the knowledge that involves nature and heritage together with management focused on natural heritage and cultural heritage. The methodology is bibliographic and descriptive. It is possible to infer that the field of cultural professionals needs sensitive listening to the inequalities that have been instituted and which are in our consciousness.

Keywords: Afro-brazilian heritage; Cultural policies; Management.

Introdução

Localizado no município de Araquari, porção nordeste de Santa Catarina, há um terreiro de candomblé de nação angola cujo panteão mitológico provém da cosmologia dos povos bantos, que para o Brasil foram trazidos por meio do comércio além-mar, no contexto da escravidão. Esse terreiro, dedicado ao inquite³ Nzazi,⁴ encontra-se sob a responsabilidade do senhor Arildo José da Silva, que responde por conta

1 Bacharel em História, Mestre em Patrimônio Cultural e Doutoranda em Patrimônio Cultural e Sociedade, pela Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE.

2 Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense (2005), mestrado e doutorado em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Docente do Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade e do Departamento de História da Universidade da Região de Joinville - Univille. Tem experiência na área de História do Brasil, com estudos no campo do patrimônio ambiental e políticas agrícolas. Email: rbmeira@gmail.com

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

4 Inquite que corresponde à força do raio (BARCELLOS, 2011, p. 60).

da designação sacerdotal por Tata⁵ Kelaue.⁶ No momento de nossa pesquisa, o terreiro estava composto de 15 adeptos. É a partir desse terreiro de candomblé angola, cuja origem se dá pela iniciação de Miguel Arcanjo, em Salvador (Bahia), e cuja raiz corresponde aos Massanganga de Cariolé⁷ (Salvador), em meados de 1910,⁸ que converge nossa investigação a respeito de saberes tradicionais e da relação entre esses saberes – que se constituem pela identidade e pela memória de um candomblé de nação angola – e a natureza.

Da interação cultural dos africanos na condição de escravizados e seus descendentes, surgiram matizes de religiões afro-brasileiras, entre elas, o candomblé, o batuque, o tambor de mina, o xangô, a umbanda e o terecô. Na trama das religiosidades de matriz africana, podemos dizer que o candomblé, que remonta a sua formação à Bahia no século XIX, se apresenta como a religião do culto aos ancestrais,⁹ tendo em comum as diferentes nações¹⁰ que elaboram suas liturgias próprias, porém todas derivando de uma ligação com o “tempo, a origem e autoridade” (PRANDI, 2005, p. 19).

No candomblé,¹¹ independentemente das nações, é somente por intermédio do tempo, o tempo de cada um e de suas obrigações religiosas, que o conhecimento é transmitido pela oralidade. No tempo, tudo se repete; esse é o pilar da herança africana que organiza a hierarquia, o saber e o poder. Tão logo, nenhum conhecimento é outorgado antes do “tempo”. A concepção de tempo também é circular. Nesse sentido, acredita-se na repetição do acontecido. Esse tempo não se define por horas determinadas pelo relógio, e sim por uma cadeia de atividades a desempenhar. É importante entender que o tempo se define por um “realizar”, e não pelo cômputo das horas do relógio, pois dessa concepção se propõem a lida na roça, o trato com os animais, o corte da lenha, o recolhimento de ervas e plantas.

É desse modo que os saberes se organizam para mediar enfermidades, estabelecer o equilíbrio e principalmente lidar com o meio ambiente. Aliás, os saberes estão sempre ligados à natureza, visto que ela é fonte do sagrado e onde este se manifesta. Podemos dizer que o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que edifica o homem religioso transportando-o para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Essa percepção de si e do tempo encontra-se em confronto com o tempo do capital e sua forma de alocação de recursos naturais, o que tem levado as sociedades ao esgotamento desses recursos e/ou a catástrofes provocadas pelo modo de produção capitalista (SILVA, 2010).

Conceitualmente, candomblé é o nome empregado à religião das divindades do panteão mitológico africano, não se restringindo a orixás, mas a inquices, voduns e ao panteão dos encantados (espíritos de caboclos, gentis, juremeiros, catimbozeiros) reverenciados conforme as nações de candomblé, que, por

5 Tata, na nação angola, corresponde a pai de santo (BARCELLOS, 2011, p. 113).

6 Kelaue refere-se ao nome ancestral individual concebido após a feitura de santo (SILVA, 2017).

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

8 Data aproximada, fornecida por Tata Kelaue (SILVA, 2017).

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

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

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

sua vez, são divididas em dois grandes grupos étnico-linguísticos: povos bantos e povos nagôs, que deram origem a outros grupos minoritários (LOPES, 2011, p. 143). Conversamos, portanto, com uma miríade de liturgias e ritos singulares. Entremeios, tratamos nesta pesquisa de uma cosmovisão¹² banta, na qual o candomblé angola – *locus* da nossa pesquisa – se apresenta tributária.

A priori, acreditamos mister reconhecer alguns elementos em comum às diferentes nações de candomblé e, *a posteriori*, redimensionar algumas singularidades do candomblé angola. Entendemos, desse modo, num primeiro momento, o diverso contingente de africanos trazidos para o Brasil no contexto da escravidão e suas religiões iniciáticas.¹³ Confluímos para uma visão de mundo herdada das sociedades africanas que permeia a maioria das nações de candomblé e nos dão mostras de como o sagrado está intimamente ligado ao tempo, à natureza e aos saberes, passados de geração em geração, configurando uma raiz que remonta à Bahia, local de origem de muitos sacerdotes iniciados (VERGER, 2002, p. 11), independentemente de suas respectivas nações: jeje, nagô, angola e fon.

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

Dá-se mais ênfase ao passado que ao futuro quando se trata da concepção de tempo na cosmovisão africana. A referência mor é o passado. É nele que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda sabedoria dos ancestrais. Somente no passado o africano encontra sua identidade. A idade de ouro dos africanos é diametralmente oposta à dos ocidentais, uma vez que para os últimos os melhores tempos ainda estão por vir (no futuro), enquanto para os africanos os melhores tempos encontram-se muito vivos no passado. O passado como referência primordial da concepção de tempo africana não dá margem à imobilidade das sociedades deste continente. Muito pelo contrário! A concepção de tempo africana é dinâmica e sujeita a reformulações e mudanças. Vive-se no tempo atual. A tradição é continuamente retomada e atualizada. A “voz” do passado é ouvida e merece muita atenção, mas sempre na intenção de orientar e organizar o presente. Vive-se o agora, o hoje. O futuro tem alguma importância, é claro. Mas é o tempo atual a base do tempo vindouro. Por sua vez o tempo presente tem sua base no passado, assento comum de toda concepção de tempo africana (OLIVEIRA, 2006, p. 48-49).

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

São os velhos (sacerdotes e demais iniciados) que precisam conhecer sua comunidade e zelar pelo seu bem-estar e que desempenham o preparo de ervas, banhos, comidas etc. para o fortalecimento e o equilíbrio de todos (OLIVEIRA, 2006, p. 69). Não existem cursos de formação, preleções ou vantagens imbuídas de um capital social para aquele que se inicia no candomblé. O aprendizado não prevê apostilas, livros nem receitas. Tudo se aprende com os mais velhos, estes, sim, portadores de toda a sabedoria da

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

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

casa e da raiz. Esse aprendizado faz-se pelo olhar, pelo ouvir, pelo “vivido”, pelo acompanhamento das atividades realizadas, mas principalmente mediante o tempo das iniciações e obrigações (BARROS, 2009, p. 82). No caso do candomblé angola, é preciso estar conectado ao inquite para aprender paulatinamente o conjunto de ritos e os saberes a eles associados. Tudo a seu tempo.

Essa cosmovisão difere e muito da forma como se concebe o conhecimento para sociedades forjadas pelo racionalismo científico e seus axiomas, em que imperam certa universalidade e verdade do conhecimento científico, minorando a diversidade dos saberes. Trazendo a lume alguns incômodos arguidos por Foucault (2002) em seus ensaios sobre a validação de saberes científicos, deparamos com a seguinte inquietação:

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

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

É salutar reconhecer ainda que a busca pelo candomblé, por seus adeptos, envolve outros acionamentos para além da apropriação de saberes, do equilíbrio físico e espiritual e do encontro com a ancestralidade e o mundo mítico. Há quem busque por conforto e solidariedade. Nesse comenos, independentemente das motivações que fizeram os sujeitos conduzir-se a esses espaços religiosos, todos os adeptos do candomblé cultuam inquices/orixás ou voduns considerados ancestrais para que a força vital,¹⁴ ou moio¹⁵ – palavra usada especialmente nos terreiros de angola – entre em equilíbrio.

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

Assim, cabe-nos perguntar de que forma são reconhecidos os saberes que permeiam o candomblé, pensando não apenas na natureza como condição para sua existência enquanto prática religiosa e cultural, mas percebendo a vinculação dos saberes à proteção do patrimônio ambiental. Chamamos atenção para a sacralização da vida, tão presente nas religiões tributárias de uma cosmovisão africana e que circunda as práticas cotidianas. Isto é, não suscitamos um debate sobre técnicas para manipulação de saberes que envolvem ervas, favas, folhas, raízes, e sim buscamos entender e valorizar a cosmologia desses saberes.

14 Vida, energia vital (LOPES, 2005, p. 1).

15 Correspondente a axé na língua ioruba, significa força vital (LOPES, 2005, p. 1).

A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo, e reside nessa sacralização da vida o estabelecimento de diferenciação com os valores do mundo moderno, onde a natureza é vista de forma utilitarista (ELIADE, 1992). É nessa perspectiva, de ligação orgânica entre saberes e espaços sagrados (meio ambiente), que este trabalho se propõe a discutir como acontece essa vinculação e quais significados são atribuídos a ela.

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

Além do mais, ao discutir saberes, natureza e patrimônio, resvalamos em imbróglis conceituais¹⁶ e de gestão do patrimônio a despeito da dicotomia criada entre patrimônio natural e patrimônio cultural. Mas, *a priori*, trazemos Foucault (2002) ao analisar a hierarquização do conhecimento, elegendo o Estado como principal agente nesse processo de anexação de saberes, de modo etapista:

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

Sobre as demandas singulares da mobilização de espaços e materiais que constituem os saberes construídos em terreiros de candomblé, devemos ter em mente que é da natureza que se contraem fontes materiais e imateriais para a produção cultural, inclusive aquelas alusivas à restauração de bens artísticos e culturais já consolidados. À guisa de informação, não nos referimos aqui sobre processos de tombamento; estamos a refletir sobre a salvaguarda de espaços naturais, que também podem ser declarados culturais, tanto para manifestações da cultura afro-brasileira, também amparada por lei,¹⁷ quanto para o bem-estar coletivo, envolvendo outros agentes. Ainda sobre a feição de grupos étnicos e culturais com a natureza, citamos:

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

17 Referimo-nos à Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010 (BRASIL, 2013).

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

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

A cosmologia dessas religiões é a principal fonte de inspiração no que se refere à preservação de espaços verdes, rios, riachos, montanhas etc., considerando que esses espaços são de evocação da força ancestral. No caso do candomblé angola, cada inquice é particular detentor de um campo natural, sendo este imaculável. Pensando no panteão mitológico banto e nos vários espaços de onde se emana o moio, entendemos a complexidade de acesso aos lugares e a minoração desses espaços, principalmente em razão da especulação imobiliária. A mata, de maneira especial, é catalisadora de moio, a força vital, que movimenta as pessoas. É da mata que se retiram folhas, raízes e sementes, para a elaboração de infusos, chás, garrafadas, abrindo cura para doenças espirituais e doenças da carne.

O conhecimento desses sujeitos poderia dialogar com outras propostas de preservação de espaços verdes, por exemplo, contribuindo com as metas de agendas que visam ao desenvolvimento sustentável de localidades, como o caso da Agenda 21¹⁸ (BARBIERI, 1997). É salutar reconhecer a modesta nota que o *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan)* dispõe sobre os saberes tradicionais ao explicar acerca de livros tombos, do qual o presente trabalho se faz interlocutor:

Criado para receber os registros de bens imateriais que reúnem conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades. Os *Saberes* são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais. Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais (IPHAN, 2017).

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

Entremeios, faz-se mister problematizar as condições de elaboração desta pesquisa envolvendo um candomblé de nação angola, quando há o apagamento histórico dessa modalidade. Essa realidade

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

incidiu no levantamento de algumas poucas obras bibliográficas e praticamente todas elas apontando para uma historicidade do candomblé que revela o processo de subalternização de algumas expressões da religiosidade afro. Inclui-se, nessa perspectiva, o candomblé angola, principalmente em função da configuração de sua identidade religiosa, composta dos povos bantos, de indígenas e de brancos pobres.

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

Embora, em cálculos numéricos, o grupo banto tenha correspondido à maior quantidade em solo brasileiro, exercendo maior influência na composição da cultura brasileira, Lopes (2011) reclama de um preciosismo que subalternou o reconhecimento da presença banta no Brasil, especialmente nos ritos religiosos que mantiveram suas referências (litúrgicas, linguísticas e de cosmovisão):

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

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

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

Chamamos atento à questão patrimonial daquilo que é considerado “original”, “puro”, visto que a reverberação dessas produções atinge por decorrência políticas públicas culturais, entre elas o campo do patrimônio cuja primazia também acabou por afamar os bens simbólicos de grupos celebrados como “exceção”. A propósito da ausência e/ou por malograr algumas interpretações perante outras expressões da religiosidade

afro-brasileira e a historicidade dessas relações, elegemos como captação de dados e sentidos desta dissertação o testemunho direto de atores esquecidos, ou ainda pior, de *status* somenos pela sua dinâmica organizacional denominada de impura, misturada, ignorante.¹⁹

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

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

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

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

A forma de culto dos candomblés angolas, de nação banto, revela algumas singularidades, nesse caso, em deferência as suas próprias edificações que fogem ao modelo “nagô”, o qual se tenta preservar por meio de processos de tombamento, a começar pelos assentamentos²⁰ de inquices que se situam no “tempo” e pela presença de um *nzo* particular em referência ao caboclo²¹ de pena (espírito indígena), este

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

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

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

considerado um ponto de discórdia perante o que se convencionou chamar de pureza nagô.

Podemos averiguar na narrativa de Machado (apud VIANA, 2014) e no estabelecimento de políticas de salvaguarda uma alusão ao ideal de pureza. A ideologia da pureza reificou a influência dos povos bantos dos quais se origina o candomblé angola, ora ao considerar o povo banto inferior, ora ao contribuir para a construção de uma identidade negra que passou a evocar, especialmente na década de 1970, uma mãe África de reis e rainhas (culto aos orixás). Tal discurso acabou por deslegitimar aqueles que não possuíam arquétipos associados à realeza, pois construíram laços com ameríndios, se misturaram. O culto aos inquices do candomblé angola também é notoriamente conhecido pelo culto ao caboclo, singularidade que também colaborou com a representação de “impureza” e pouco sofisticada em nossa literatura, visto sua fusão contaminada pelos “selvagens” da América portuguesa (CARNEIRO, 1991, p. 133).

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

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

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

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

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

Esses discursos, amiúde, trouxeram impactos profundos para a consolidação de uma religiosidade de matriz africana considerada legítima, aquela que cultua os orixás,²² ou seja, candomblés de nação quetu/nagôs²³ que falam a língua ioruba. Para muitos, candomblé é a religião dos orixás. É por essa historicidade que divindades do panteão africano, como Exu, Ogum, Xangô, Oxóssi e Iansã, por exemplo, são plenamente reconhecidas em nosso imaginário, para bem ou para mal, enquanto o culto aos inquices Aluvaia, Nkose, Nzazi, Gongobila e Matamba, por sua vez, não encontra espaço em nossa linguagem e em representações sobre as religiosidades de matriz africana.

A pregressa tentativa de eleger uma nagocracia²⁴ ajudou a pavimentar políticas de preservação cultural dos candomblés de origem nagô e daqueles que falam a língua ioruba, repercutindo, conforme visto, nos processos de tombamento. Porém esse prestígio calcado na ideia de pureza e imutabilidade mitigou a possibilidade de ascensão de demandas que emergem de outras expressões afro-religiosas, como o caso do candomblé angola e sua influência banta. Para o candomblé angola, o culto aos seus inquices e o acionamento de saberes tradicionais advêm do contato com vários espaços, inclusive urbanos, não se restringindo ao terreiro, a suas edificações nem a seu entorno. Ainda sobre a hegemonia nagô e suas implicações nas políticas públicas e afirmativas:

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

Retomando a fala de Lopes (2011), a exceção transformou-se em regra. Resultante de fenômenos distintos, mas que por vezes se tocam, conforme sensivelmente apresentado neste trabalho, o culto aos inquices

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

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

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

no candomblé de nação angola tem sido valorizado de certa forma há poucas décadas. Repetimos: não existe uma pesquisa sistemática sobre candomblé angola, tampouco que problematize seu patrimônio, e pelas narrativas orais averiguamos que está muito remoto de aludir a edificações, como podemos analisar nas políticas de preservação do IPHAN (tombamentos). Esclarecemos que, ao referenciar o patrimônio neste trabalho, nos reportamos a

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

Destarte nosso interesse pelo candomblé angola e sua concepção de bens patrimoniais herdados de uma cosmovisão banto, que, por sua vez, alude ao “am a vida espiritual e a vida política no terreiro. Os mais velhos são concebidos como aqueles que realizaram seus processos iniciáticos ou auferiram seus cargos anteriormente à iniciação, caso especial de makotas²⁵ e cambondos.²⁶

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

Nosso trabalho parte da valorização de saberes do campo patrimônio cultural, forjada no seio da sociedade brasileira por agentes históricos específicos, a respeito de vivências religiosas de matriz africana. Nações e etnias provenientes de diversos pontos do continente africano traficadas pela costa atlântica e vindas ao Brasil no contexto da escravidão trouxeram consigo visões de mundo que gradualmente foram confrontadas com as relações societárias no novo continente. Pela observação de seus traços culturais, receberam denominações mais generalizantes, como jejes, iorubas, angolas e nagôs.²⁷ Conforme problematizado anteriormente, essas denominações ajudaram a configurar as nações de candomblé, e, por conseguinte, instaurou-se em nosso conhecimento sobre religiosidade apenas uma forma de expressão, conhecida como culto aos orixás.

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

Tivemos como foco de análise as políticas culturais e patrimoniais que partem do direito ao patrimônio presente nas comunidades de nação angola. Cabe-nos lembrar que nas últimas décadas os espaços que evocam políticas públicas, educacionais, patrimoniais e/ou de saúde pública, se tornaram mediadores de discussões sobre

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

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

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

searas como multiculturalismo, direitos culturais e políticas de ações afirmativas, com escopo de reabilitação de grupos sociais discriminados. A pertinência de tal expediente, no âmago das organizações culturais, refere-se à premente necessidade de otimizar a articulação entre patrimônio, meio ambiente e sociedade.

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

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

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

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

Essa sincronicidade entre espaço sagrado e historicidade relatada pelo registro bacongô e de Eliade (1991) reflete em linhas gerais o *locus* da cosmovisão banta. Nesse caso, vários grupos étnicos compartilharam seu *ethos* religioso, empregando novos contornos haja vista a necessidade de preservar a herança ancestral no contexto de um sistema escravista. Entendemos, no entanto, a dinâmica de ressignificação das religiões e que, assim como as concepções contemporâneas de cultura revelam um amálgama de referências – só possibilitando sua compreensão quando contextualizadas no seu tempo, os sistemas religiosos também se exercem em um espaço/tempo específico. Reside aí a necessidade de descortinarmos a gênese dos fenômenos e de suas especificidades, mas atentos à aglutinação de novos atores sociais e a seu acervo patrimonial articulado ao mundo moderno.

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

Em que pese o alerta de Meneses (2012, p. 38):

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

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

Referências

- AGENDA 21 DA CULTURA. Um compromisso das cidades e dos governos locais para o desenvolvimento cultural. **Fórum Universal das Culturas de Barcelona**, 2004.
- ARAQUARI. Secretaria de Governo e Comunicação. **Mesmo com a crise brasileira, empresas da cidade continuam ampliando investimentos e contratações**. 2017.
- BARBIERI, J. C. **Desenvolvimento e meio ambiente**: as estratégias de mudanças da Agenda 21. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BARCELLOS, M. C. **Jamberussu**: as cantigas de Angola. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BARROS, F. B. **Do Ver-o-Peso aos terreiros de candomblé**: um estudo sobre as dimensões humanas da biodiversidade em Belém do Pará. Belém: Propesp/UFPA, 2009.
- BARROS, M. (Org.). **O candomblé bem explicado**: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.
- BRAGA, J. S. **Fuxico de candomblé**: estudos afrobrasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1988.
- CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a.
- CARNEIRO, E. **Religiões negras**: negros bantos. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b.
- CHAGAS, M. R. F. **O sagrado ecológico**: relação entre o homem e a natureza no candomblé Jeje Savalú em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará, Belém, 2014.
- CREMA, R. **Introdução à visão holística**: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma. 2. ed. São Paulo: Summus, 1989.
- DANTAS, B. G. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, v. 8, 1982.
- DELPHIM, C. F. de M. **O patrimônio natural no Brasil**. 2004. Acesso em: 1 out. 2016.

- ELIADE, M. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico religioso. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FERRETI, S. F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GALLET, L. **Estudos de folclore**. Rio de Janeiro: Carlos Wehrs, 1934.
- GIROTO, I. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro brasileiro**: bantu e nagô. Tese (Doutorado)–Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- HASSELMANN, R. L. Rafael L. Hasselmann: depoimento [27 jan. 2017]. Entrevistadora: Janaína G. Hasselmann. São Francisco do Sul, 27 jan. 2017.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Saberes tradicionais. Acesso em: 12 abr. 2017.
- LOUZADA, N. do C. **Recriando Áfricas**: subalternidade e identidade africana no Candomblé Ketu. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.
- MACGAFFEY, W. **Religion and society in Central Africa**: the BaKongo of lower Zaire. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1986.
- MARINS, P. C. G. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, jan.-abr. 2016.
- MARQUES, J. **Ecologia da alma**. Petrolina: Gráfica Sanfranciscana, 2012.
- MARTINS, J. R. Encantaria na umbanda. Dissertação (Mestrado em Ciências)–Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2012.
- MENDES, A. Candomblé angola e o culto ao caboclo. De como João da Pedra Preta se tornou o Rei Nagô. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, jul.-dez. 2014.
- MENESES, U. T. B. de. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL: SISTEMA NACIONAL DE PATRIMÔNIO CULTURAL: DESAFIOS, ESTRATÉGIAS E EXPERIÊNCIAS PARA UMA NOVA GESTÃO, 1., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Brasília: Iphan, 2012. 404 p., p. 25-39.
- OLIVEIRA, E. **Cosmovisão africana no Brasil**. 2. ed. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.
- PELEGRINI, S. de C. A. Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 26, n. 51, jan./jun. 2006.
- PELEGRINI, S. de C. A.; FUNARI, P. P. **Patrimônio histórico e cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- PINTO, V. O. **Educação para convivência pacífica entre religiões**. Acesso em: 20 fev. 2017.
- POLLAK, M. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, São Paulo, n. 3, 1996.
- PRANDI, R. **Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRANDI, R. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1991.
- PREVITALLI, I. M. Candomblé: agora é Angola. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

- QUERINO, M. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- RAIZ MASSANGANGA DE KARIOLÉ. História da raiz. 2008. Acesso em: 6 ago. 2017.
- RAMOS, A. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951. (Coleção Brasileira).
- ROCHA, G. **A consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- RODRIGUES, N. **Os africanos no Brasil**. 7. ed. Brasília: Editora UnB, 1988.
- SILVA, M. das G. e. **Questão ambiental e desenvolvimento sustentável: um desafio ético-político ao serviço social**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SWETT, J. H. **Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- VERGER, P. F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.
- VIANA, R. Tombamento de terreiros protege práticas culturais. **Desafios do Desenvolvimento**, ano 11, n. 82, 2014.