



ISSN 2358-3320

NÚMERO 90

Ritualidades do mistério pessoal: o segredo de orixá no Batuque afro-sul
Por Marcus Vinicius de Souza Nunes

Alguns dados sobre fundação da Cabinda
Por Erick Wolff

Edição Especial Fev 22

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Jurídico

Conselho Editorial

Roberto Tamelini Junior
Joana D'arc Espindola

ISSN 2358-3320

Nossa capa



Crédito Erick Wolff

Nesta edição especial, número 90, a Revista Olórun traz:

Nesta edição especial, no nosso primeiro artigo, Marcus Vinicius apresenta algumas características teológicas e rituais próprias do Batuque, e as possíveis origens desta tradição peculiar ao Batuque.

No segundo artigo, diante tantas postagens e debates sobre o tema, decidimos nesta edição especial republicar o artigo que aborda a origem do nome Cabinda, e seus significados.

Boa Leitura.

Índice

Ritualidades do mistério pessoal:

o segredo de orixá no Batuque afro-sul, p. 14

Por Marcus Vinicius de Souza Nunes

Alguns dados sobre fundação da Cabinda p. 50

Por Erick Wolff

NOTA DE ESCLARECIMENTO PARA O RECENTE ARTIGO “ALGUNS DADOS SOBRE CABINDA”

Erick Wolff

16/02/2022

A Revista Olorun, número 89, fevereiro de 2022 publicou o artigo “Alguns dados sobre fundação da Cabinda” (província africana de Angola) que despertou elevada a discussão devido à questão da transtemporalidade apresentada.

A palavra transtemporalidade vem de transtemporal:

“Que transcende seu tempo ou que vai além do temporal.

Dicionário Michaelis,

<https://michaelis.uol.com.br/palavra/EZxo7/transtemporal/>

“Que está além ou fora do tempo; que está para lá do tempo e, por isso, é relativo a todos os tempos; que transcende o que é temporal.

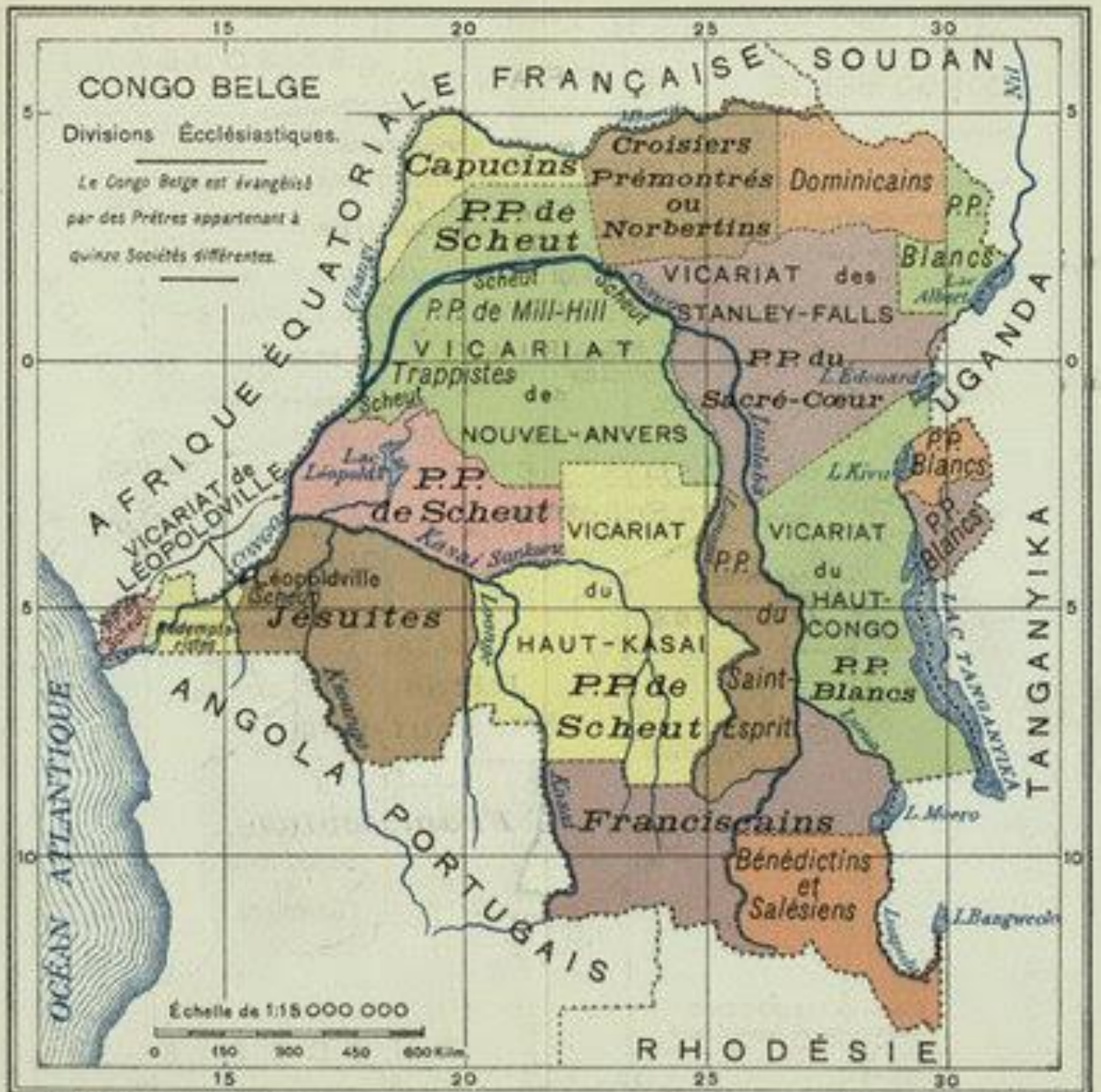
<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/transtemporal>

No artigo “Alguns dados sobre fundação da Cabinda”, não estamos querendo dizer que não vieram negros de Mafuka M`binda, mas que o atual nome Cabinda, não era de conhecimento da época entre os nativos.



Imagem 1

17th-century map of the Kingdom of Congo. This map was published as an inset labelled Congi regni in Africa Christiani nova descriptio, alongside a larger map Abissinorum sive Pretiosi Joannis imperium. It was published as an update to Mercator's Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura of 1595 (in spite of the filename, this is not a map made by Mercator himself!).



Établ Cartogr^{re} E. Paterson, Uccle-Brux.

Imagem 2

<http://ultimatehistoryproject.com/uploads/3/5/0/1/35012707/2692801.jpg?409>

Sabemos que há registros nacionais da palavra Cabinda que datam do século 19 e anteriores, entretanto, muito possivelmente, trata-se de uma temporalidade dos autores ao utilizarem uma palavra recente, para um histórico ou lugar antigo.

Um exemplo disso ocorre com a palavra Brasil, ao dizermos que Cabral o descobriu em 1.500. Ora, como pode Cabral ter descoberto um Brasil que ainda não existia, e nem ele sabia por qual nome os nativos chamavam estas terras?

Portanto, quando um livro de história do Brasil diz que Cabral descobriu o Brasil em 1.500, está fazendo uma transtemporalidade de um nome que só veio a existir depois.

Devido a esse mal-entendido (ou mal-explicado talvez) a partir da publicação desta nota, usaremos a palavra “Mafuka” para referimos a este território

quando do início século 19 e anteriores, e Cabinda para o momento histórico contemporâneo, século 20.

Conforme informações da prefeitura de Cabinda:

[...]

O nome Cabinda tem a sua origem na junção de dois nomes “Mbinda” e “Nfuka”, ficando “Mafukambinda”. Estes foram os primeiros indivíduos com que os navegadores europeus estabeleceram contactos quando chegaram ao reino de Ngoio.

[...] Cabinda teve a sua elevação a cidade no dia 28 de Maio de 1956.

[...] (PMC, pp. 13)

Assim sendo Mafukambinda passou a ser chamada Cabinda, por influência dos portugueses:

[...]

De tanto ouvir falar de Mafuka Binda, os colonizadores portugueses, que tinham dificuldades em pronunciar nomes locais, omitindo por vezes certos guturais (sons mais fortes da garganta), começaram a juntar a última sílaba de mafuka com binda (Mafu Kabinda), dando assim origem ao topónimo Kabinda. E foi assim que os europeus acabaram por atribuir a esta terra, incluindo aos seus habitantes, o nome de Cabinda [...] (AAP, pp. 05)

Referências

ANGOP Agência Angola Press. Internet. Saneamento básico impulsiona nova imagem a cidade de Tchiowa, maio 2021. Acesso em 16/02/2022. Disponível em: <https://www.angop.ao/noticias/sociedade/cabinda-saneamento-basico-impulsiona-nova-imagem-a-cidade-de-tchiwoa/>

WOLFF, Erick. Alguns dados sobre fundação da Cabinda, Revista Olorun, Internet. Acesso em 16/02/2022. Disponível em: <https://olorun.com.br/site1/component/html5flippingbook/publication/revista-olorun-n-89-fevereiro-2022/93/component.html>

PMC, Perfil do Município de Cabinda. Internet. Biblioteca Terra, Angolanet. Julho 2007. Acesso em 16/02/2022. Disponível em:

http://bibliotecaterra.angonet.org/sites/default/files/perfil_cabinda_municipal_-_nov_2007.pdf

Primeiramente publicado na revista Calundu –Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020

RITUALIDADES DO MISTÉRIO PESSOAL: O SEGREDO DE ORIXÁ NO BATUQUE AFRO-SUL

Marcus Vinicius de Souza Nunes¹

Revista Calundu –Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020

Acesso:

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/download/31960/28496>

¹ Universidade Federal de Santa Catarina. Email: mvinicius.snunes@gmail.com

Resumo

Nesta pesquisa, apresentamos algumas características teológicas e rituais próprias do Batuque, uma religião afro-brasileira típica do sul do Brasil, motivo pelo qual também é referido como Batuque afro-sul. Colocamos esta tradição em perspectiva, olhando-a no contraste com outras tradições religiosas afro-brasileiras, bem como introduzimos a sua característica teológica mais própria, chamada segredo de Orixá, dando seu conceito, sua finalidade ritual e as possíveis origens desta tradição peculiar ao Batuque.

Palavras-chave: Batuque. Orixá. Ritual. Pessoa.

RITUALIDADES DEL MISTERIO PERSONAL: EL "SECRETO DE ORIXÁ" EN EL BATUQUE AFRO-SUR

Resumen

En esta pesquisa presentamos algunas características teológicas y rituales propias de Batuque, una religión afrobrasileña, típica del sur de Brasil, por lo cual también es llamada como Batuque afro-sur. Esta tradición la ponemos en perspectiva, mirándola en contraste con otras tradiciones religiosas afrobrasileñas, bien como introducimos su característica teológica más propia, llamada secreto de Orixá. Presentamos su concepto, su finalidad ritual y posibles orígenes de esta tradición peculiar de Batuque.

Palabras-clave: Batuque. Orixá. Ritual. Persona.

Não se trata, contudo, de uma análise de dados etnográficos. Partimos dos dados desenvolvidos nas ciências sociais, que são indispensáveis em direção a uma reflexão que lê existencialmente o fenômeno afroreligioso e que deságua no campo de uma possível teologia afroreligiosa, ou ainda, afroteologia, buscando compreender seu sentido e seus contributos para uma reflexão mais ampla para as ciências da religião.

Em primeiro lugar, trataremos de apresentar um amplo escopo das religiões afro-brasileiras. De que modo podem ser agrupadas, quais são as características mínimas comuns que nos permitem classificá-las de tal ou qual modo e seus traços teológicos fundamentais, em especial a noção de possessão.

Em seguida apresentamos o Batuque. Suas principais nações, seus traços litúrgicos e teológicos peculiares. Em especial trataremos do segredo de Orixá, fato litúrgico e teológico que, segundo nossas pesquisas, é exclusivo dessa

tradição afro-religiosa. Aventaremos possíveis causas para tal peculiaridade, tanto de ordem material – econômica, social, política – quanto de ordem teológica intrínseca.

2. As religiões afro-brasileiras

O campo das religiões afro-brasileiras é complexo e diversificado. Mesmo o termo religiões afro-brasileiras é passível de questionamento. Haveria diferença entre estas e um conceito mais genérico, de religiões de matriz africana. O que faz uma religião ser afro-brasileira ou de matriz africana?

Alguns julgam possível fazer uma ampla distinção entre religiões de matriz africana aculturadas e não aculturadas. Esta classificação aparece em importantes textos da etnologia (SANTOS, 2012), e inclusive é a divisão adotada pelo IBGE na realização. Nós a adotamos em parte. Questionamos a possibilidade de falarmos em religiões não aculturadas. Circula fortemente entre os afro-religiosos o mito da pureza teológica e litúrgica. Alguns cultos

teriam guardado, quase que intacta, a pureza das tradições africanas enquanto outros, no extremo oposto, teriam a tal ponto se afastado de tais tradições que mesmo o termo afro não lhes poderia ser facilmente aplicado.

Contudo, ceder a esta divisão tão clara seria, a nosso ver, ceder às reelaborações identitárias próprias, sem dúvida válidas, feitas em contexto cultural, que expressam uma legítima construção teológica própria de determinados grupos religiosos, mas que dentro de nossas perspectivas conceituais não corresponde plenamente aos fatos culturais que aqui apresentamos. Por isso apresentamos nesta introdução uma classificação das religiões afro² em dois grandes grupos, um menos aculturado e outro mais aculturado, pois levamos em conta que no primeiro também há evidentes traços de aculturação e no outro também evidente busca de tradições e matrizes culturais tradicionais.

² Seguindo a nossa classificação, uma possível disjunção entre religiões afro-brasileiras e religiões de matriz africana não se justifica. Assim, muitas vezes usamos apenas a expressão religiões afro para amplamente conter o maior número possível de nuances de sentido.

Dentro do grande grupo das religiões afro menos aculturadas situam-se o sem número de Candomblés, Batuques, Xangôs, que genericamente são chamados Nações. Três grandes grupos étnicos estão na origem dessas nações, o jeje, proveniente da região do atual Benin, o nagô ou yorubá, vindos da atual Nigéria e parte do Benin e o bantu, da costa ocidental sul da África, principalmente da Angola e Congo. A cada um desses grupos étnicos corresponde uma língua, ainda usada liturgicamente: O fon para os jejes, o yorubá para os nagôs e o kimbundo para os bantus. A conservação da língua litúrgica é uma das marcas dessas religiões menos aculturadas. Ademais, cultuam prioritariamente, se bem que nem sempre exclusivamente, as divindades dos panteões de seus lugares de origem: Vodun, para os jejes, Orixás, para os nagôs, Inkices para os bantus. Quando dizemos, por exemplo, candomblé, sob esta rubrica abrigam-se uma variedade gigantesca de tradições teológicas, litúrgicas, filosóficas, linguísticas. Por exemplo, mesmo um candomblé de origem nagô pode ser Candomblé Ketu, Candomblé Ijexá, pode ser ainda um culto de nação Nagô-Egbá, ou mesmo mesclada com o culto jeje, como Nagô-Efon.

No grande grupo das religiões mais aculturadas se encontram as umbandas, juremas, quimbandas, que mesclam muitos elementos da cultura popular, do cristianismo, da cultura indígena com elementos afros, especialmente nagôs e bantus. Sua língua litúrgica é o português e seu panteão inclui o culto de arquétipos da cultura popular, como o preto-velho, o indígena, o marinheiro, a criança. São ritualmente menos complexas, apesar de gozarem de patrimônio litúrgico e teológico próprio.

Entretanto, a separação entre esses dois grandes grupos não é tão rígida quanto à primeira vista pode nos parecer. Há muitos trânsitos simbólicos que ocorrem em diversas áreas, seja em divindades que se incorporam de um lado para outro, na língua, nas roupas, na compreensão teológica. Ao fim, talvez pudéssemos falar de um único grande grupo que varia em uma grande escala de aculturação.

O nosso trabalho se restringe a uma específica tradição dentro do grande grupo menos aculturado, a saber, do Batuque afro-sul. Dentro do grande escopo de pesquisas e estudos, desde tantas perspectivas teóricas, o grupo nagô tal como mantém suas tradições, especialmente na Bahia e no sudeste, se tornou o grande padrão normativo, o cânon da pesquisa e também do culto. Outras tradições, como o Batuque, acabam por serem menos consideradas. Aqui trataremos da tradição religiosa afro-sul a partir de determinados pontos de divergência em relação a outros grupos contemplados em tantas pesquisas feitas no Brasil e no exterior.

2.1 Religião de possessão

É, até certo ponto, lugar-comum dizer que as religiões afro-brasileiras são religiões de possessão. Mas o que significa isto de fato? O substantivo parece sugerir-nos que algo, ou alguém, possui, toma posse de outro algo ou alguém. Assim entendido, a maioria das pessoas é levada a crer que um espírito toma posse do corpo dos seus “médiums”.

Até certo ponto esta opinião não está equivocada. Mas é preciso distinguir ao menos dois contextos teológicos diversos. No contexto umbandista o termo incorporação de fato se aplica com mais precisão. Influenciada por elementos da doutrina espírita, a Umbanda crê que nos seus rituais um espírito de alguém desencarnado volta. Esta volta tem dois motivos. O primeiro é ajudar as pessoas que buscam seu auxílio, com curas espirituais, aconselhamentos, energizações. O segundo motivo é que através desse trabalho espiritual o espírito desencarnado alcança méritos para sua evolução.

O fato é que as entidades que incorporam não são deuses como no Candomblé africano, mas espíritos organizados em legiões ou grupamentos colocados sob os auspícios dos Orixás. Na concepção cósmica, os Orixás correspondem aos reinos da natureza. Temos, então, legiões do mar (Iemanjá), do vento (Iansã), das matas (Oxóssi), etc. Além dessa correspondência cósmica, as entidades pertencem a grupos que encontram sua ressonância na sociedade

e na formação do povo brasileiro: os índios (Caboclos), os negros (Preto-Velhos), as prostitutas (Pombagiras), os malandros (Exús), crianças, orientais, ciganos, marinheiros, boiadeiros, baianos, cangaceiros, juremeiros, turcos, etc. (DRAVET, 2016, p. 297)

Deste modo, a complexa hierarquia espiritual da Umbanda reflete um quadro de evolução espiritual no plano cósmico, justificando que a pessoa desencarnada “volte como” uma pombagira, um preto-velho, um caboclo. Pode ainda voltar como um capangueiro de Orixá, um espírito que se apresenta com um nome de Orixá, como Ogun, ou Oxóssi, Yemanjá, porque seu trabalho se dá na vibração desse Orixá.

As coisas se dão de modo diferente nos grupos menos aculturados. Pelo menor ou nulo sincretismo com o espiritismo europeu, seus cultos não são,

em sua grande maioria, culto de espíritos desencarnados³. Parte da teologia dos Orixás expressa a ideia de que os Orixás são antepassados não meramente desencarnados, mas divinizados. São chamados írunmalè⁴. Mas a teologia nagô, por exemplo, também fala dos òrìsà em sentido estrito, criados diretamente por Ólórún como dinamizadores do seu àse. (SANTOS, 2012).

Bastide (2001) ciente dessa diferença usa indistintamente os termos possessão e transe para o fenômeno que ocorre nos cultos de Orixá, mas não incorporação. No transe fica evidenciado o fenômeno litúrgico e social, uma

³ Exceção deve ser feita ao culto de egun ou egungun, o culto dos antepassados da comunidade. Este, todavia, não é praticado em muitas casas, sendo realizado apenas por sacerdotes inteiramente consagrados a ele. No Batuque, especialmente em algumas de suas nações, o culto de antepassados é mais difundido, sendo o seu sacerdote o mesmo do culto dos Orixás. O que é mais importante ressaltar é que em nenhum momento se confundem culto de antepassados e de Orixás, como acontecem nas tradições mais aculturadas, como a Umbanda

⁴ A língua dos cultos afro de origem nagô é o yorubá. Na medida do possível usamos os termos já aculturados, aportuguesados. Quando mantivemos o termo em yorubá, citamos em itálico e conforme a ortografia do yorubá moderno.

espécie de “ópera mítica” (BASTIDE, 2001) que de forma alguma pode ser tratada como um fenômeno individual. O canto e a dança, o som dos atabaques e as orações não têm por finalidade apenas invocar a divindade, mas representam um ciclo cósmico, uma itan, isto é, uma história específica de uma divindade. Enquanto na Umbanda uma mesma pessoa pode incorporar várias entidades diferentes, às vezes durante o tempo de um mesmo culto, nas tradições menos aculturadas apenas o Orixá da pessoa se manifesta. Os religiosos de Candomblé, por tal, preferem a expressão virar ou bolar no Orixá.

Com esses termos fica indicado, mas não explicitado, uma outra dimensão do transe de Orixá. Trata-se da manifestação de uma dimensão da personalidade, ou ao menos como uma “metamorfose da personalidade” (BASTIDE, 2001). A seguir apresentaremos o Batuque e a sua compreensão de transe de Orixá. Parece-nos possível ver no transe a possibilidade de uma compreensão existencial de si como mistério, que tem na manifestação litúrgica do Orixá o seu ponto mais alto.

3. O Batuque afro-sul

Aqui não apresentamos uma introdução pormenorizada da teologia do Batuque. Antes, nos restringimos a algumas características da manifestação litúrgica de Orixás na tradição de matriz africana chamada Batuque, típica do Rio Grande do Sul. A centralidade dos ritos de origem yorubá (entre o território da Nigéria e Benin) se encontra no culto ao Orixá, que na pluralidade de suas teologias é apresentado ora como antepassado divinizado, ora como força da natureza, ou mesmo como uma espécie de arquétipo da personalidade.

Ainda que não precisemos de justificativas estatísticas para deduzir a relevância das particularidades litúrgicas de alguma religião particular, como é o caso do Batuque afro-gaúcho (ou batuque afro-sul), vale a pena conhecermos alguns dados apresentados pelo IBGE (2000; 2010).

No censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparece com 1,62% da população que se declarava adepto de religião de matriz afro, contra 1,31% no Rio de Janeiro, que ocupava o segundo lugar nacional e contra apenas 0,08% da Bahia. O censo de 2010, apesar de referir um decréscimo percentual, ainda confirma essa liderança.

Estima-se a existência no estado de mais de 30.000 templos religiosos afro (tradicionalmente chamados "terreiras"), com grande concentração na região metropolitana de Porto Alegre. Com todos esses dados, hoje o Rio Grande do Sul sozinho concentra 23% do total de adeptos de religiões afro de todo o Brasil (ORO, 2012). Sem falarmos ainda na expansão do batuque para outras regiões do Cone Sul, como a Argentina e o Uruguai (ORO, 2009).

O nome Batuque (assim como o nome "umbanda" ou "candomblé") inclui grande número de tradições heterogêneas. As nações ou "lados" do Batuque são o nagô (de menor expressão e mais próximo às expressões dos

candomblés das regiões nordeste e sudeste do país), o Oyó (Igbomina e Bangan), a Kambina (ou Cabinda), o Jeje e o Ijexá. É muito difícil definir, com precisão, as especificidades de cada nação, suas origens e desenvolvimento. Há uma mescla histórica e explícita dos “lados” onde se formam nações “híbridas” como a nação Jeje-Ijexá, caso mais tradicional de hibridez. Em menor medida, mas igualmente expressivas, se fala em nação Oyó-Ijexá, ou mesmo Jeje-Kambina. O elemento predominante em todas essas nações é o yorubá, seja na língua litúrgica, seja nas divindades cultuadas, seja na elaboração teológica e filosófica (SILVEIRA, 2014). A presença do elemento Jeje se verifica pelo culto a algumas divindades, ou que ao menos são mencionadas em algumas cantigas (Legba, Sogbô); por similaridades com o culto de Vodun que podem ser observadas (ABIYOU, 2016); seja pela presença do príncipe Osuanlele Erupé, de origem jeje, no Rio Grande do Sul, que influenciou em boa medida a organização dos cultos de nação (SILVEIRA, 2014; SILVA, 1999). Entretanto, a extensão real da influência do Jeje é

passível de discussão. Por exemplo, sua língua litúrgica, o Fon, não é utilizada no Batuque⁵.

Quanto à presença da religião bantu nos encontramos em terreno ainda mais difícil de averiguar. Uns pretendem ligar a nação Cabinda a uma origem bantu (SILVEIRA 2014). Reconhecem no patrono desta nação, Kamuká, associado ao culto de Xangô, um nome bantu, assim como seria bantu a importância que se dá ao culto dos antepassados, que nesta nação, ordinariamente, precede na ordem litúrgica o culto aos Orixás. Ainda poder-se-ia reconhecer no fundador mítico dessa nação no Rio Grande do Sul, certo africano chamado Gululu, um nome bantu. Entretanto, sua liturgia é yorubá, sua língua de culto é yorubá (inclusive as dedicadas ao seu patrono Kamuká), e mesmo seu nome seria mais corretamente lido Kambina em referência ao antepassado mítico de Xangô Okambi, e não Cabinda, nome de uma província da moderna Angola.

⁵ Talvez não tenham ido para o Rio Grande do Sul jejes “verdadeiramente” fon, mas habitantes do antigo Daomé de origem yorubá, que os jeje chamavam ànàgónu. Não passa, todavia, de uma hipótese de difícil comprovação

Fora as já mencionadas e algumas outras poucas especificidades próprias suas, é no mais em tudo similar às outras nações do Batuque afro-sul.

4. Segredo de Orixá

Uma marca, entretanto, perpassa todas as nações do Batuque (com exceção, talvez, da chamada nagô, apesar de todas serem nagôs, que conforma um todo teológico-ritual bem diverso). Nelas o transe constitui um tabu, em geral chamado segredo de Orixá. Constitui, segundo nossa pesquisa, característica exclusiva de tais nações. Consiste na proibição expressa tanto ao cavalo-de-Santo (elegun) quanto aos membros de sua família religiosa, como a qualquer assistente dos rituais de falar qualquer coisa sobre a manifestação ocorrida.

O transe recebe na tradição do Batuque o nome de ocupar-se do Orixá. Um cavalo-de-santo não vira no santo, não bola, não manifesta, muito menos incorpora, mas “se ocupa do seu Orixá”. Este fato, contudo, jamais poderá ser-lhe dito diretamente. Isto feito, o culpado de “descobrir o segredo” de

outrem recebe pesadas sanções rituais, como o pagamento de multas com animais e objetos litúrgicos para os sacrifícios necessários para “cobrir” de novo o segredo. Em praticamente todas as casas corre a tradição de quem “descobre que se ocupa” pode sofrer vários males espirituais, emocionais e físicos, inclusive a loucura.

A nossa pesquisa se interessa em pensar algumas indicações que possam lançar luz sobre essa peculiaridade do Batuque afro-sul. Quais seriam suas origens? A finalidade é meramente ritual? Mas, o que seria nesse caso meramente ritual? Haveria aí uma história de proteção de vínculos sociais através da proteção dos vínculos litúrgicos? Em nossa presença junto a muitas casas de Batuque percebemos que, em algumas delas, mais em umas nações e menos em outras, esse tabu é um pouco mais relaxado. Em algumas, por evidente influência de outras tradições afros, como o Candomblé. Outras, pelo regime litúrgico próprio da mesma nação, menos rígido em tal questão. Em outros casos, percebemos uma rígida observância de tal preceito.

4.1 Origens do segredo A origem dessa tradição é muito difícil de avaliar. Certo que no Rio Grande do Sul, apesar da presença de uma corte africana (a de Osuanlele Okizi Erupé) e as boas relações políticas que esta mantinha com o poder político local, não se pode dizer que o Batuque tenha encontrado um ambiente favorável ao seu desenvolvimento. As condições econômicas eram bem diversas daquelas encontradas no nordeste brasileiro de então (final do século XIX e início do XX). Os rituais se tornaram muito mais econômicos, barateados. Pouco a pouco os tempos de iniciação foram se reduzindo. Rituais mais dispendiosos foram sendo abandonados. A terreira, como é chamado tradicionalmente no Batuque o conjunto dos espaços sagrados dedicado ao culto dos Orixás, equivalia à casa do babaláo e da babalôa⁶. O quarto-de-

⁶ Tradicionalmente o pai e a mãe de santo eram chamados na tradição batuqueira, respectivamente, de babaláo e babalôa, provavelmente corruptelas de bábálawo, pai-do-segredo, sacerdote iniciado no culto de Ifá, divindade da adivinhação. Do início da década de 1990, pelo contato com outras tradições de matriz africana e pelo despertar da pesquisa sobre as origens, começou a aparecer o uso dos termos babalorixá e yalorixá, com o quase total desaparecimento dos usos anteriores. Também a expressão terreira tem cedido espaço para ile, ile àse, terreiro. Mas ao contrário do caso anterior, a expressão terreira parece fazer parte mais constante do vocabulário diário das casas de religião, como também são chamadas.

santo, onde ficam os objetos litúrgicos dos orixás, muitas vezes não passava de uma prateleira coberta com cortinas na sala da casa do babaláo, sala que funcionava como salão para as danças dos orixás. Os assentamentos externos, altares (os peji, ajubo e ojubo) dão lugar a mínimas credências, armários ou casinhas no exterior da casa onde se abrigam os assentamentos de Bará Lodê, Bará Lanã, Ogun Avagan, Oyá Dirã e Oyá Timboá, assim como outros Orixás menos cultuados, próprios de apenas uma ou outra entre as várias tradições, como Legba, Zina, Gama.

Às condições econômicas muito limitadas se deve somar a pouca aceitabilidade social do batuque. Apesar do dado de 23% da população brasileira adepta de religiões de matriz africana, mais ou menos aculturadas, se encontrar no Rio Grande do Sul, isto garantiu pouca visibilidade identitária de grande expressão até finais do século XX, onde se reconhece uma organização mais consistente em busca de direitos. A nossa grande pergunta é se é possível vincular o segredo de Orixá à repressão exercida sobre as casas de Batuque. Não haveria aí uma saída litúrgica para uma sanção

sociológica que seria miticamente mediada? Poderia haver maior sanção que a loucura, isto é, a exclusão total da comunidade de fala? A necessidade de proteção da comunidade poderia ter gerado essa artimanha.

Contudo, parece-nos difícil explicar tal acontecimento apenas pela via sociológica extrínseca. É preciso buscar as raízes dos próprios ritos dentro da própria religião yorubá. Parece indiscutível que os rituais do Batuque têm parte de suas raízes no culto de Xangô realizado na cidade de Oyó. Primeiro, reconhecemos uma nação do Batuque homônima da cidade onde o Orixá Xangô é rei e onde é cultuado. Segundo, percebe-se o papel de patrono principal de Xangô nas nações Oyó (Igbomina e Bangan) e na Kambina, onde é cultuado como Xangô Kamuká. E o mais importante, o papel que o culto de Xangô tem em todo o batuque.

A principal dança do Batuque só é executada nas festas grandes, ou batuques de quatro-pés. Para serem realizadas, tais festas são antecedidas pelo

sacrifício de vários animais, em especial quadrúpedes, como cabritos, porcos, ovelhas, donde seu nome. É também nessas festas que os babalorixás e yalorixás são feitos, isto é, consagrados como babalorixás. Para confirmar que os Orixás receberam os sacrifícios se realiza essa dança dedicada a Xangô chamada balança de Xangô, ou kasun. Nesta participam apenas os prontos, isto é, que já deram obrigações maiores aos seus Orixás, que já são babalorixás e yalorixás. Dão-se as mãos, voltados para o centro da roda que se encontra vazio, numa dança que começa em marcha bem lenta e vai acelerando. É nesta dança que se manifestam os Orixás ditos secos, a saber: Bará, Ogun, Oyá, Xangô, Odé, Obá, Ossanha e Xapanã.

A balança não pode ser rompida, isto é, os que dela participam não podem de maneira alguma soltar suas mãos antes do momento ritual prescrito, quando ocorre uma mudança no toque da dança. As penas para o rompimento são as mesmas para a revelação do segredo de Orixá. Desfeita a balança, os Orixás manifestados dançam alegremente, em frente aos tambores, os Alujás de Xangô e Oyá e o jeje de Xangô. É um ritual de máxima importância, realizado

com máxima solenidade, que não pode ser de forma alguma fotografado ou filmado. É a mais sagrada das danças no Batuque, apesar de serem conhecidas outras balanças, como a de Xapanã ou a de Obá, menos solenes e menos rígidas em suas sanções. Ou danças como a do Alá, realizada para Oxalá, que são tratadas com uma reverência especial.

Segundo Verger (1997), nos rituais para Xangô realizados em Oyó, na Nigéria, a manifestação do Orixá acontece com violentas convulsões. Após isso, o corpo do elegun relaxa e Xangô mantém-se durante o ritual, manifestado no elegun, de forma serena e cerimonial. Entretanto, o fim da manifestação não é tão brusco quanto o seu início. O elegun passa do estágio de manifestação do Orixá a um segundo estágio onde "O se bi asiwèrè" (literalmente, age como um louco) com comportamento infantil, tresloucado. Após ainda esse estágio, passa para um outro de sonolência e fraqueza onde não se lembra do que aconteceu. Ora, nesta palavra asiwèrè reconhecemos uma possível origem do termo axero, muito usado no Batuque. Nas nações do Batuque, o Orixá, ordinariamente, não abandona seu cavalo-de-santo repentinamente. Quando

termina a manifestação, o filho-de-santo permanece num estágio chamado intermediário entre o Orixá e a consciência plena, que é o axero. Comportase também infantilmente, usa uma gramática própria e incompreensível para quem não conhece o ritual. Quando o filho sai do estado de axero não se recorda de nada do que lhe aconteceu. Parece possível reconhecer aí elementos do culto realizado em Oyó tal como de descrito por Verger, embora não possamos fechar a questão.

4.2 A rigidez da norma

Já que a manifestação do Orixá no Batuque é envolta em todo esse segredo, pode-se imaginar o que representa a primeira vez em que se manifesta em seu filho, ou como se diz em linguagem batuqueira, quando nasce o Orixá. Não se pode provocar a manifestação de forma que o iniciado a perceba. Tampouco o filho de santo no Batuque dá sinais de sentir vibrações, energias (ou mesmo “dar ekê”, expressão que funciona às vezes pejorativamente) como é comum em outras tradições afro, como no Candomblé. A primeira manifestação em geral é repentina e violenta, dentro de rituais de iniciação

não públicos, ou em momentos públicos importantes, como em uma festa grande, durante alguma dança. As manifestações seguintes também seguem o mesmo padrão: sem apresentar sinais visíveis o Orixá manifesta-se abruptamente, às vezes de maneira mais violenta, com movimentos bruscos do corpo, em silêncio (sem gritar ou falar, o que só lhe será permitido em ritual posterior), ou mesmo alguns gritando. Isto depende do Orixá, da casa, da nação.

O que pudemos perceber é que em algumas casas o segredo de Orixá não é tratado tão rigidamente. Segundo nosso parecer podemos atribuir essa variação a três causas distintas. Algumas nações observam mais estritamente o segredo, outras menos, como característica litúrgica própria. Pudemos perceber, em geral, uma observância mais rigorosa em casas de Jeje-Ijexá, casas de Kambina que vão da rigidez a uma conduta bem frouxa, e casas de Oyó que parecem nem o observar. A independência das nações entre si e das casas dentro de uma mesma nação deriva nessa relativa liberdade frente à tradição que impede a existência de normas gerais e absolutas para todos.

A segunda causa cremos poder atribuir ao fato de haver algumas yalorixás e alguns babalorixás que fizeram a passagem por outros rituais antes do Batuque, como o Candomblé. Para esses, a questão do segredo lhes parece de menor importância ou, ao menos, encarada de forma menos rígida, sem preocupações com as sanções ou com a possível loucura impingida pelos Orixás a quem tem seu segredo descoberto.

Em terceiro lugar, não podemos deixar de ressaltar o fato que muitos babalorixás e yalorixás têm se aprofundado em estudos, têm se aproximado de outras tradições, têm feito verdadeiras experiências teológicas e litúrgicas, mais difíceis em outras épocas, que lhes têm levado a relativizar tal aspecto de suas próprias tradições. São novas formas de apropriação da própria tradição e novas maneiras de transmissão que levam a reflexão sobre as origens históricas de sua ritualidade e teologia.

Não obstante todas essas transformações, a maior parte dos batuqueiros considera o segredo de Orixá parte essencial do ritual e por conseguinte não negligenciável ou passível de ser relativizada. Algumas narrativas são elaboradas sobre essa essencialidade: uma maneira de preservar os sacerdotes do orgulho e da soberba por terem um contato tão íntimo com o Orixá, uma maneira de manter uma respeitosa diferença e distância em relação à divindade, o que ajudaria a impedir o uso do transe para a promoção própria.

Talvez devêssemos simplesmente tomar o segredo de Orixá como um dogma do Batuque. A expressão pode não parecer boa, mas é capaz de explicar antropologicamente esse aspecto de sua tradição. De fato, do ponto de vista da história da religião, é comum encontrarmos proibições que não se justificam *prima facie*, isto é, que não são tão evidentes como outras sanções, por exemplo, como as de tipo moral que proíbem matar um membro do grupo sem justa causa, ou que imponha o cuidado dos membros mais frágeis da comunidade. Os ritos religiosos de um grupo, com suas proibições e

recomendações, suas normas mais ou menos estritas, apresenta performativamente as relações que se entravam a partir de uma visão de mundo, de uma compreensão do todo, da própria realidade, da própria história.

O segredo de Orixá pode propor-nos uma maneira de ver a vida humana que ainda não tenhamos acolhido: de respeitar o mistério da pessoa em sua essência divina. O divino no humano é intocável, inalienável, e o inalienável no humano, o que constitui a dignidade humana é algo em si divino. Mas isso já é extrapolar os limites desta pesquisa.

5. Conclusão

O nosso trabalho apresentou a similaridade do Batuque com as outras religiões afro-brasileiras do campo menos aculturado. Guarda com essas muitas semelhanças teológicas rituais. Todavia, a sua peculiaridade constituinte, o segredo do Orixá, nos coloca muitas questões.

Aventamos muitas possíveis causas. Mas não há como assegurar-nos que um ou outro fator determinante tenha originado essa tradição exclusiva do Batuque. Duas teses conjugadas podem apresentar uma resposta interessante. Parece provável que as causas sociológicas acima apresentadas, as condições econômicas, a perseguição policial, tenham contribuído para que se realizasse um culto mais econômico, não apenas quanto ao espaço sagrado reduzido ou ao uso de certos materiais. O culto do Orixá se tornou ritual e teologicamente mais econômico. A possível reminiscência simbólica do culto realizado em Oyó, que envolvia um estado de consciência alterado mais longo, provocando esquecimentos e letargias depois do transe, pode ter sido recuperada ainda que inconscientemente nessa prática litúrgica.

Ir além da descrição do fato e perguntar-se por suas origens pode ser, relativo à matéria por nós tratada, um pesado fardo sem resultados práticos. Entretanto, no horizonte simbólico das religiões afro-brasileiras, o segredo de Orixá do Batuque abre uma possibilidade inaudita. Encara-se a relação com a

divindade como um mistério em que a própria integridade da personalidade é posta em jogo.

O transe é um acontecimento de tal maneira precioso a ponto da lembrança da fusão extática com o eu divino ser objeto de um cuidado extremo. Ninguém se pode valer da manifestação do Orixá. Nem o próprio elegun. Se por um lado o Orixá se apresenta como uma dimensão do eu da qual o elegun se ocupa, também é uma dimensão transcendente que não pode ser aprisionada por nada, por nenhuma discursividade, não pode ser dita.

Referências

ABIYOU, Sèna Annick Laetitia. Religião Além da Vida: estudo comparativo de práticas religiosas entre os Vodunsi do litoral sudeste do Benin, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 202, 2016.

BASTIDE, Roger. Candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CORRÊA, Norton Figueiredo. O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Cultura & Arte, 2006.

DEMOGRÁFICO, IBGE Censo. Disponível em: [http://www. ibge. gov. br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em 12.06.2018, v. 3, 2010.

DRAVET, Florence. "O imaginário ou a comunicação entre corpo e linguagem. Problematização do fenômeno da incorporação no Brasil". In: Conexão – Comunicação e Cultura. Caxias do Sul. Vol. 15, n. 30 (jul/dez 2016), p. 287-306, 2016.

ORO, Ari Pedro. "O atual campo afro-religioso gaúcho". Civitas: revista de ciências sociais. Porto Alegre, RS. Vol. 12, n. 3 (set./dez. 2012), p. 556-565, 2012.

ORO, Ari Pedro. "Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos". Debates do NER. Porto Alegre. Vol. 10, n. 16 (jul./dez. 2009), p. 225-245, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. Os Nagô e a Morte. Petrópolis: Editora Vozes, 2012. SILVA, Maria Helena Nunes da. O Príncipe Custódio e a Religião Afro-Gaúcha. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pernambuco, p. 226, 1999.

SILVEIRA, Hendrix Alessandro Anzorena et al. Não Somos Filhos Sem Pais: história e teologia do batuque do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, p.136, 2014.

VERGER, Pierre. Orixás: deuses iorubás na África e Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1997. Recebido em: 07/06/2020 Aceito em: 07/10/2020

ALGUNS DADOS SOBRE FUNDAÇÃO DA CABINDA

Erick Wolff

Fevereiro de 2022

RESUMO

Neste artigo, abordaremos a fundação e origem da Cabinda, enclave Angolano. Decorrente da cultura afro-brasileira ter se formado independentemente da existência da Cabinda.

PALAVRAS CHAVES: Cabinda, Banto, Kanbina, Kanbini

INTRODUÇÃO

O nome do lado (nação) Kambina ou Kambini do Batuque do RS, de culto nagô, que cultua Orixás, religião Ioruba na Nigéria, Benin e Togo, devido sua semelhança escrita com Cabinda, território de Angola, região de cultura bantu, criou um equívoco entre os seguidores de orixá que seria, segundo muitos acreditam, a nação (lado) Kambina, uma nação bantu. (Wolff, 2019)

No entanto se trata apenas um equívoco de alguns religiosos que nos anos 80, arvorando-se em pesquisadores e escritores, sem nenhum estudo científico, associaram Kanbina/Kanbini (Nagô) ... à Cabinda (Bantu).

Neste ensaio traremos alguns dados sobre a fundação da Cabinda.

CABINDA E CONGO

O trabalho de doutorado de Bembe (2014) faz um detalhado registro da formação da Cabinda, ilustrando os povos que a formaram e a origem deste nome.

Neste parágrafo Bembe (pág 7) apresenta os reinos que foram a base formadora da Cabinda:

[...]

Na sua génese, a célebre questão de Cabinda, parece indissociável ao antigo Reino do Kongo. Ela resulta da vontade insistente das suas gentes para um tratamento político-jurídico individualizado do respectivo território/enclave relativamente aos restantes do então gigantesco e poderoso Reino. Durante as lutas

intestinais que contribuíram para o desmoronamento do Reino do Kongo, esses impulsos territoriais dos Cabindas, culminaram, pela primeira vez, com a disjunção geográfica dos «reinos» de Kakongo, Loango e N'Goyo, que fundou o que se veio designar por Reino de Cabinda, conhecido também por N'Goyo (Marques Guedes, 2003: 75)

Com efeito, no século XIX, mais concretamente entre 1883 e 1885, foram celebrados três tratados entre as autoridades portuguesas e os reis em exercício nos «reinos» de Kakongo, Loango e N'Goyo: os tratados de Chinfuma (29SET1883), de Chicamba (26DEZ1884) e de Simulambuco (01FEV1885). Este último, e mais importante, fundiu voluntariamente os três «reinos» e deu corpo a uma nova entidade territorial designada «Cabinda» em regime de protectorado português (Madureiro, 2001: 33; Marques Guedes, 2003: 75).

Com a proclamação da República Portuguesa, em 1910, o tratado de Simulambuco continuou a vincular o Estado português.

Conviria ainda não perder de vista que Cabinda, ao longo da história, teve outras designações, nomeadamente, «Porto Rico», no século XIX; «Vila Amélia» em 1896; «N'Goyo», que tem a origem em Ngó, ou seja, tigre, porque existiam muitos tigres Yó Lo Ngó (manada de tigres); em quarto e último lugar, «Tchiowa Tchimuisi»¹⁸, uma designação dada pelos Bakulu ou antepassados (PMC, 2011: 12)

Fica, então, evidente que os Cabindas lançaram-se desde muito cedo na construção de uma morada exclusiva, onde possam ser quem são, com manifestação política notável nas escolhas

voluntárias que fizeram entre Setembro de 1883 e Fevereiro de 1885, antes da realização da Conferência de Berlim e da partilha de África (15NOV1884 e 26FEV1885) (Bembe, 2009: 13-14). Longe de ser um problema étnico-político que caracteriza algumas contendas violentas em África, é o início de um dos conflitos político-identitários mais longos da África Central. Constitui, também, um dos menos inquiridos e documentados do planeta. Trata-se de uma questão que, desde há muito, tem sido pouco pacífica: a do relacionamento entre Cabinda e Luanda [...]

Em 2007, o município de Cabinda publicou na internet um texto denominado *Perfil do Município de Cabinda*, com dados e informações relevantes: o povoado se formou em 1883, e da junção de dois nomes “Mbinda” e “Nfuka”, resultou a “Mafukambinda”. Nas páginas 4-5, e 13 o texto informa:

[...]

A cidade de Cabinda formou-se, como povoação, no ano de 1883. O facto de se localizar junto à baía do Oceano Atlântico, e mais tarde, a criação do porto, foram factores essenciais para o seu crescimento e desenvolvimento.

Cabinda é elevada a cidade no ano de 1956, e conhece um grande desenvolvimento urbano na década de 60 e primeira metade da década de 70. Entre 1975 e 1985, devido à grande instabilidade militar, houve um crescimento, muito significativo, da população na sede, levando a um grande crescimento da zona urbana e ao surgimento da zona peri-urbana [...]

No séc. XIX, mais precisamente no ano de 1883, segundo fontes históricas, a cidade de Cabinda forma-se, como povoação, junto da baía do Oceano Atlântico com largas vantagens para a

navegação e O desenvolvimento do comércio. Estes dois factores favoreceram o desenvolvimento do povoado. O nome Cabinda tem a sua origem na junção de dois nomes "Mbinda" e "Nfuka", ficando "Mafukambinda". Estes foram os primeiros indivíduos com que os navegadores europeus estabeleceram contactos quando chegaram ao reino de Ngio. Mafukabinda, era dignitário do Rei do Ngoio, ou seja, era como que intendente geral do comercio e homem de confiança de Rei, tratava de toda das transacções comerciais de um modo muito especial com os Europeus [...]

Na página 8, a (PMC) Prefeitura Municipal de Cabinda, informa que Cabinda teve outros nomes que antecederam a sua formação:

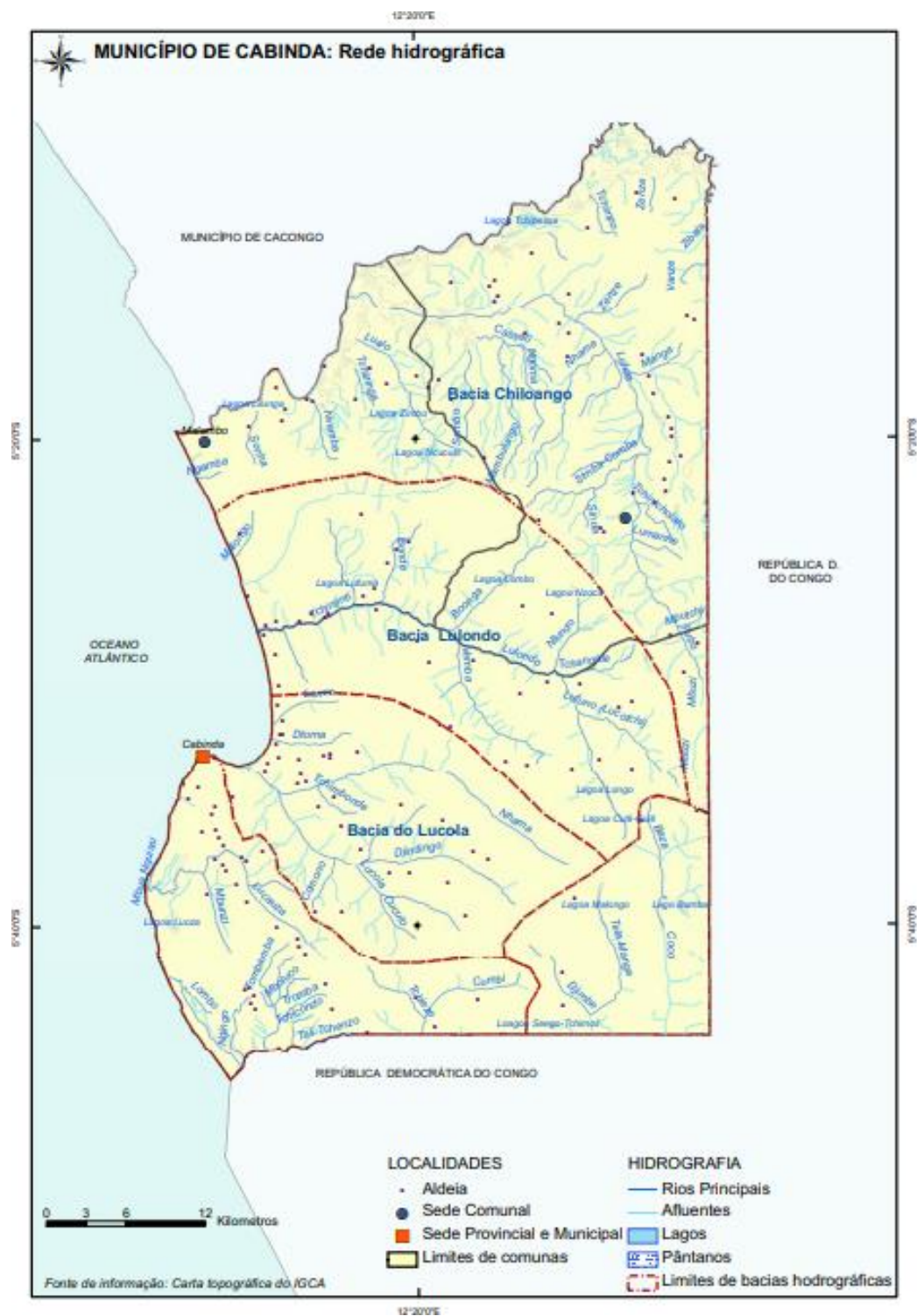
[...]

Cabinda, ao longo da história, teve outras denominações, como:
i. **Porto Rico**, no século XIX; ii. **Vila Amélia** em 1896; iii **Ngoio**, que tem a origem em “ngó” = tigre; porque existiam muitos tigres yó lo ngó (manada de tigres); iv. **Tchowa Tchimuisi**, é uma designação dada pelos antepassados. Tchimuisi (nome da Sereia que habitava nos arredores da cidade de Tchowa). (o grifo é nosso)

Cabinda teve a sua elevação a cidade no dia 28 de Maio de 1956. (o grifo é nosso)

A partir de 1960, com o desenvolvimento das actividades comerciais, assiste-se à construção de edifícios públicos e bairros residenciais e das vias rodoviárias que ligam a cidade ao interior [...]

Mapa de Cabinda
página 28.



Samuel Gomes, Cabindense, residente no Brasil, informa que: “a província era um vilarejo de pescadores, desde 28 de fevereiro de 1919, no entanto, somente em 28, de maio de 1956, que ela foi designada província Cabinda”. (informação pessoal, veja o vídeo....)

Considerações finais

Até o presente momento não há documentação sobre a data de fundação da Kanbina/Kanbini, tradição do Batuque do RS.

O babalorixá Waldemar de Xangô, o fundador da Kanbina, faleceu em 1935.

Importante notar que somente em 1956, foi quando, segundo Samuel, a província recebeu o nome de Cabinda, o que entendemos que não haja

possibilidade alguma da Kanbina de Waldemar, do começo do século, ter qualquer relação com a atual província de Cabinda.

Importante falar também sobre a transtemporalidade do nome, isto é, quando um autor usa um nome atual de um local para referir ao mesmo local no passado, quando tal nome ainda não existia.

É comum ouvir dizer que Cabral descobriu o Brasil em 1500 ... não, ele não descobriu o Brasil, porque o local por ele descoberto não tinha esse nome ainda, pois, o primeiro nome que o Brasil recebeu foi Ilha de Vera Cruz, chamado depois de Terra de Santa Cruz (Fernandes, ver biblio.)

Assim, é preciso ter em mente que alguns textos quando referem-se historicamente ao passado de Cabinda, podem, fazendo uso da transtemporalidade, usar a palavra Cabinda sobre um território que ainda não possuía este nome na época, tal qual ocorreu com o Brasil.

REFERÊNCIAS

PMC, Perfil do Município de Cabinda. Internet. *Biblioteca Terra, Angolanet*. Julho 2007. Acesso em 10/02/2022. Disponível em:

http://bibliotecaterra.angonet.org/sites/default/files/perfil_cabinda_municipal_-_nov_2007.pdf

FERNANDES, Claudio. "Os nomes do Brasil", Cláudio Fernandes. *História do Mundo*. Acessado e 12/02/2022 às 09:15 Disponível em: <https://www.historiadomundo.com.br/curiosidades/nomes-do-brasil.htm>

BIBLIOGRAFIA

BEMBE, Miguel César Domingos. *Partilha do Poder no Enclave Angolano de Cabinda: Modelo e Processo*. Tese elaborada para a obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais, na especialidade de Ciência Política. Universidade de Lisboa, 2014.