

A PARTICIPAÇÃO AFRO CENTRO OCIDENTAL BANTA NA FORMAÇÃO CULTURAL E RELIGIOSA DA BAIXADA FLUMINENSE

Jeusamir Alves da Silva ¹

RESUMO

Este trabalho visa comprovar a participação da cultura e religiosidade dos bantos na Baixada Fluminense. Oriundos da África Centro-Occidental, foram espalhado por todo o território brasileiro, do início ao fim da escravidão. Os bantos criaram dentre outras formas de resistência à escravidão, a religião chamada Calundu, que deu origem ao Candomblé Banto, o qual perdura até os dias atuais, não só na Baixada Fluminense, como em outras regiões do Brasil. Faz-se necessário divulgar a sua cultura e religiosidade, como subsídios para a justificativa do seu reconhecimento patrimonial, como nação e religião nessa região demograficamente banta. Em razão disso, com os resultados obtidos, desenvolver um material de contribuição historiográfica e pedagógica, para aplicar no ensino básico, e possibilitar a formação de professores das redes pública e privada de ensino básico, nessa temática, como implementação da Lei. 10.639/2003/PR. Desta forma, provocará, a sociedade brasileira a mergulhar nela mesma, buscando entender aquilo que ainda não foi bem compreendido em função da negligência sobre o conhecimento da África e dos africanos dispersos. A metodologia teve o apoio da Tradicional Oralidade Banta, na aproximação com os terreiros da região, para entrevistas sacerdotais, aplicação de questionários fechados, observações participantes com relatos, fotografias, gravações, filmagens. Também, usou-se a Internet através de redes sociais, sites, blogs, e etc, em virtude da cultura e religiosidade bantas calcarem-se na oralidade. Tudo isso, devidamente autorizado e apoiado por uma minuciosa revisão bibliográfica dos autores citados ao longo do texto.

Palavras-chave: Bantos, Baixada Fluminense, Inclusão, Lei 10.939.

INTRODUÇÃO

Após mais de 15 anos da promulgação da Lei 10.639/2003, que torna obrigatória a inclusão do ensino de História da África e da Cultura Afro-Brasileira no Ensino Fundamental e Médio, ainda é possível constatar a falta de muitos encaminhamentos necessários para uma efetiva implementação desse processo. Entre esses, pode-se identificar a ausência de uma contextualização local e regional da História Banto-brasileira, sobretudo as suas interfaces bantas na Baixada Fluminense.

¹;¹Doutorando em Educação com especialidade em Investigação pela Universidad Internacional Iberoamericana UNINI - Puerto Rico. Mestre em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas pela Faculdade de Educação da Baixada Fluminense/FEBF/UERJ. Pós-graduado em: História e Cultura Afro-Brasileira; Ensino de História; Ciências da Religião; Ensino da Língua Espanhola, Artes: Técnicas e Procedimentos; Gestão Escolar Administração, Supervisão e Orientação pela Universidade Cândido Mendes - UCAM. Graduado em História pela Universidade Norte do Paraná - UNOPAR (licenciatura com experiência na área de História com ênfase em História e Cultura Afro-Brasileira e História, Cultura e Religiosidade Bantu). Graduado em Artes - Educação Artística, pelo Instituto Universitário Claretiano (licenciatura). Curso de Aperfeiçoamento em História e Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Cândido Mendes - UCAM. Curso de Extensão Universitária História e Cultura Afro-Brasileira também pela Universidade Cândido Mendes - UCAM. Curso de Extensão universitária em O Povo Bantu: Mitos e Deuses Africanos de Angola pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. Email: ananguê@gmail.com

Assim, pesquisar a história cultural e religiosa banta, além oferecer a chance de avaliar a sua (re)existência, desperta o sentimento de pertença em sua comunidade científica. Além disso, esta pesquisa contemplará principalmente, o jovem afro-brasileiro, enchendo o seu peito de ufanismo recuperando-lhe a autoestima, a medida que toma conhecimento do seu país de origem. Conhecimento este, que o posiciona na sociedade, como pertencente a uma das etnias construtoras deste país e formadora da nossa língua, tanto quanto a indígena e a portuguesa.

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

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

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

- a) Elaborar a perspectiva de introdução, consolidação e visibilidade do ensino do patrimônio e das culturas bantas nas escolas públicas da Educação Básica,

considerando a Baixada Fluminense como espaço de investigação;

- b) Possibilitar a formação, capacitação e a atualização de professores da rede pública e privada de ensino da Baixada Fluminense, sobre a temática banta em cumprimento da Lei. 10.639/2003/PR.

Referencial Teórico

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

Trata-se de uma temática pouco conhecida, e muito pouco explorada, haja vista que mesmo tendo sido os bantos a primeira vertente negra introduzida no Brasil no século XVI e a partir daí, até o final da escravidão no século XIX. Raimundo Nina Rodrigues, o precursor, publicou na Revista Brasileira, quatro capítulos intitulados “O Animismo Fetichista dos Negros Baianos”, após a chegada da última vertente negra, os Nagôs, falantes da língua Iorubá.

No IV Capítulo dessa revista declara Nina Rodrigues:

Debalde procurei entre os áfrico-bahianos idéias religiosas pertencentes aos negros bantús. Até hoje não conheço um ó negro que faça ideia sequer do que seja o *morimô* ou o *Unkúlunkulú*, dos *Amazulús*. Não pretendo que não existam na Bahía negros bantús, mas apenas que a julgar pelas formas religiosas persistentes não constituíram a procedência principal dos negros importados pelo tráfico (RODRIGUES, 1896, P. 104).

Discípulos de Nina Rodrigues, como Arthur Ramos e Edson Carneiro, seguiram os passos do mestre mantendo esse pensamento de superioridade dos sudaneses, chegados posteriormente, em detrimento dos bantos (SILVA, 2010). Todavia, Arthur Ramos, mesmo concordando com seu mestre, quanto a falta de mais riqueza de elementos cosmogônicos, estética em geral, e outros elementos, em sua obra, “O Negro brasileiro”, confirma a presença banta na Bahia nessa época.

Segundo Ramos:

E tal foi a influência dos sudaneses na Bahia, pelo número e pela maior riqueza dos seus elementos míticos, originando uma espécie de religião geral jêje-nagô, que o próprio Nina Rodrigues teve as suas vistas desviadas de qualquer outro tema negro religioso que não fosse jêje-nagô, muito embora tivessem entrado também negros bantus, principalmente, angolenses na Bahia (RAMOS, 2001, p. 85).

Edson Carneiro em seu livro “Religiões Negras” (1936) refere-se ao Candomblé Banto como Candomblé de Caboclo, expressando-se da seguinte forma:

Foi a mítica pobríssima dos negros bantus que, fusionando-se com a mítica igualmente pobre do selvagem ameríndio, produziu os chamados candomblés de *caboclo* na Bahia. Contrariamente ao que se pensa, os bantus chegaram aqui em número considerável. Principalmente de Angola. O folclore regional está fortemente impregnado de elementos bantus, os cacumbis, o samba, a capoeira, o batuque os ranchos do boi, -mas só mais tarde, possivelmente nos fins do século XIX, as sobrevivências mítico-religiosas bantus viriam à tona, sob a forma atual (CARNEIRO, 1936, p. 87).

O Candomblé Banto, outrora rotulado de Candomblé de Caboclo por Edson Carneiro, a título de inferiorização, foi discriminado pelas nações Jêje/Nagô, principalmente por causa de seus adeptos serem incorporados por Caboclos. Porém, de 1950 para cá os Caboclos passaram a ser adorados e cultuados por essas nações de origem *fon* e *yoruba*, de forma surpreendentemente luxuosa por meio de magníficas celebrações, sem contudo, em seus depoimentos, não esconderem determinado menosprezo pelo candomblé de Angola e respectivos caboclos ².

E o fato mais interessante é que esses terreiros de nações sudanesas, nessas comemorações para Caboclos, despojam-se de seus rituais Jêje/Nagô para adotarem a liturgia banta, desde a abertura dos trabalhos até o final da festa, obrigando-se a tocar, cantar e dançar Candomblé de Angola (Banto)³. Entretanto, ao agir dessa forma, deixam transparecer a mesma opinião equivocada de Edson Carneiro, no início dos seus estudos sobre o assunto, quando este classifica o Candomblé de Nação Banto como Candomblé de Caboclo. Desse modo, O precursor e seus discípulos já supracitados, de certa forma, acabaram por “decretar” a marginalização da cultura e religiosidade banta, em prol das vertentes sudanesas, posteriormente chegadas.

² Depoimento de origem nagô, em determinados momentos, deixa transparecer um certo ranço, sobre Candomblé de Angola e caboclo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LVMZtkUI2WY&t=31s>>. Acesso em 05. Maio 2020.

³ Festa do Caboclo Pena Branca no terreiro de nação *ketu Ilê Asé Álá Obatalandê* (09/06/2018). *Babalorixá Anderson de Oxalá*. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=nMMIiKquv3Q&t=128s>>. Acesso em 10 Ago. 2018.

Surgiu então, a importância desta pesquisa, de cunho nacional e internacional, que por sua natureza diaspórica atlântica, torna-se original e relevante, dada a carência de estudos sobre a influência banta. O estudo sobre o negro no Brasil iniciou-se nos finais do século XIX e início do século XX culminando por rotular a cultura e religiosidade Jêje/Nagô, como a mais sábia, ou completa, em detrimento da cultura banta. Então, para um melhor embasamento nessa investigação, resolveu-se aqui registrar a opinião do precursor Nina Rodrigues, sobre os negros no Brasil, e as dos seus seguidores, buscando, a partir daí, analisar minuciosamente, em suas entrelinhas, e principalmente nas formas implícitas, a preponderante participação do negro banto que lhe fora negada.

Para tal, buscou-se o apoio da Tradicional Oralidade Banta (TOB)⁴, depositária dos grandes segredos bantos, no afã de encontrar resultados que viessem contemplar a comunidade científica afro-banto brasileira, bem como promover por meio da educação, a sua desmarginalização cultural e religiosa.

Então, procurou-se trazer, também, para o diálogo autores vistos ao longo do texto, com diferentes opiniões, que mesmo algumas vezes de forma tácita em seus referenciais teóricos, trazem vestígios que levam a entender o papel preponderante dos negros bantos na formação do Brasil e na construção da nossa língua.

No seu clássico “Raízes do Brasil”, Sérgio Buarque de Holanda cita:

Os antigos moradores da terra foram prestimosos colaboradores na indústria extrativa, na caça, na pesca, em determinados ofícios mecânicos e na criação de gado. Dificilmente se acomodavam, porém, ao trabalho acurado e metódico que exige a exploração dos canaviais” (HOLANDA, 2011, p. 48).

Percebe-se, também implicitamente, nessa fala de Holanda, a presença dos bantos na questão da transição no início da colonização, da mão de obra agrícola entre índios e negros bantos, já que foram estes, os primeiros a serem introduzidos no século XVI para trabalharem, principalmente nas lavouras de cana de açúcar.

Em relação a nossa língua, o que falta é a conscientização de que as palavras africanas que fazem parte dessa construção são oriundas do *Kimbundu* e do *Kicongo*, línguas bantas

⁴ Sendo um dos principais valores do candomblé banto, “o respeito aos mais velhos”, a Tradicional Oralidade Banta é aquela formada por lideranças, com mais de cinquenta anos de iniciação, que realizam feitos dignos de registros, em prol da comunidade banta. São aqueles(as) que transmitem a tradição oral recebida dos seus antepassados, para os mais novos. O proponente, além de ser iniciado no Calundu, em 02/04/1944 data do seu nascimento, e posteriormente no Candomblé de Angola em 1965, acumula 76 anos de iniciado e chefe de terreiro, sendo dessa forma membro da Tradicional oralidade banto.

faladas em Angola. Como exemplo cita-se: banda; bagunça; barafunda; marimbondo; maxixe; quiabo; jiló; butuca; canjica; quitanda; senzala; dendê (CASTRO, 2011).

Ainda mais, segundo Castro:

Nesse vocabulário, há de distinguir os aportes antigos - a maioria proveniente de línguas angolanas -, que entraram na época colonial para o domínio da língua portuguesa e já se encontram completamente integrados ao seu sistema linguístico de onde formam diferentes derivados com prefixos e sufixos *esmolambado* de molambo, *sambista* de samba, *encalombado* de calombo, *maconheiro* de maconha, *xingamento* de xingar, *umbandista* de umbanda (CASTRO, 2011, p. 1)

Diante desses esclarecimentos, torna-se mais simples compreender as expressões de Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala”, onde cita de modo implícito a presença do negro banto angolano, nas palavras, *dendê*, *quiabo*, da língua *quimbundo*, que fazem parte da *Kulambella* (cozinha sagrada dos *Akisi* que, por sua vez, são divindades do candomblé banto angola).

Diz Freyre:

Um traço importante de infiltração de cultura negra na economia e na vida doméstica do brasileiro resta-nos acentuar: a culinária. O escravo africano dominou a cozinha colonial, enriquecendo-a de uma variedade de sabores novos[...]. No regime alimentar brasileiro, a contribuição africana afirmou-se principalmente pela introdução do azeite de dendê e da pimenta malagueta, tão característicos da cozinha baiana; pela introdução do quiabo; pelo maior uso da banana; pela grande variedade na maneira de preparar a galinha e o peixe (FREYRE, 2006, p. 541-542).

Considerando a gama de subsídios até aqui apresentados, junta-se a estes, a relevância da diáspora atlântica dos povos africanos. Durante o tráfico português de escravizados para a nova colônia, três vertentes africanas foram introduzidas no Brasil, cronologicamente, durante o processo colonial. A primeira, no século XVI ao XIX, proveniente da África Centro-Occidental, os *Bantu*: palavra, segundo a tradução dos Capuchinhos de Ambaka, *Ba* prefixo da língua *Quimbundo* que significa muitos e *untu* corresponde a corpo, homem, indivíduo, pessoas ou tribo (SILVA, 2006).

Dito isto, COSTA. E. SILVA em “A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses”, conclui:

Parece que eram produtores de alimento os que falavam proto banto. Possuíam palavras para dendezeiro, legume, figueira, fava, azeite, cogumelo, galinhad'angola, bode, cachorro. E talvez, para boi, embora o mesmo termo significasse búfalo. Tinham nome para moita e matagal, mas não para campina ou pastagens (SILVA, 2006, p. 541-542).

A segunda vertente foi a dos *Jeje* ou *Fon*, oriundos do território onde o Benim situa-se, que era ocupado no período pré-colonial por pequenas monarquias tribais, das quais a mais poderosa foi a do reinado *Fon* de *Daomé*. Os portugueses estabeleceram entrepostos no litoral, conhecido então como *Costa dos Escravos*. Os negros capturados eram vendidos no Brasil e no *Caribe*. Introduzidos no Brasil em meados do século XVII e XIX, inicialmente nos mercados de escravos na Bahia e de lá se espalharam pelo recôncavo baiano e, posteriormente, por todo o território brasileiro (SILVA, 2006).

A terceira vertente, os Nagôs vieram do *Togo*, *Nigéria* e *Benin*, já no século XVIII, época da descoberta do ouro, em Minas Gerais. Por serem considerados bons mineradores em suas terras se achavam superiores, cultural e religiosamente, ao povo banto já aqui estabelecido há praticamente trezentos anos (SILVA, 2006).

Na época do primeiro estudo sobre o negro eram os *Nagos* ou *Sudaneses* que estavam em evidência. Não considerou-se as importantíssimas fontes de origem banta, ignorou-se as manifestações folclóricas no Brasil como: capoeira, samba, congadas, maracatu, jongo e etc.

Passou-se despercebida a vertente negra que formou junto com o europeu e o índio o nosso português brasileiro, que foi exatamente a do negro *Banto-Ngola*, que falava o *Kimbundu*. Somos uma sociedade híbrida, temos a nossa língua formada pelo Tupi Guarani do nosso índio (país Brasil) somado ao *Português* europeu (país *Portugal*). E, por que na vez do negro, não citamos o país africano de onde ele veio e qual a sua língua? Por que dizemos simplesmente negro africano, quando a *África* é um Continente?

É importante saber que, nos portos do sudeste do Brasil, durante a escravização, principalmente no Rio de Janeiro, entraram quase três milhões de pessoas. Destas, mais de 80% eram procedentes de regiões de cultura banta. Nielson Rosa Bezerra, em seu livro “A Cor da Baixada”, nos ensina, que devida a “presença majoritária banta nos diversos espaços da vida escrava do Rio de Janeiro era natural vê-los nas ruas como trabalhadores urbanos, mas principalmente no campo” (BEZERRA, 2011, p. 33).

Quanto a sua identidade, de acordo com a TOB, o Candomblé Banto Angola é fruto da vinda de homens e mulheres bantos pertencentes as duas etnias: os ambundos majoritários, e os bacongos minoritários. Já na opinião de Luis Mott,

o Candomblé Banto tem sua origem nas reuniões chamadas Calundus realizados pelos africanos escravizados que vieram para o Brasil durante o Tráfico Transatlântico (MOTT, 1997).

O Candomblé Banto, como se conhece hoje, é a mais antiga expressão da cultura afrodiáspórica ainda preservada na sociedade brasileira. Embora advinda de uma longa temporalidade de clandestinidade, os deuses *akisi* (plural de *mukisi*) na língua *Kimbundu*, também conhecidos como *Jinkisi* (plural de *Nkice*) na língua *Kikongo*, são cultuados no Brasil desde os tempos coloniais. Primeiro com o pluralismo e o sincretismo religioso ainda nos tempos da escravidão, depois na perseguição e na discriminação dos primeiros tempos republicanos e, atualmente, em uma inexplicável luta por respeito e dignidade, em função de uma intolerância social que já deveria ser obsoleta em pleno século XXI.

Assim, identificam-se dois problemas que tornam-se o foco principal desse trabalho: a) a discriminação da religiosidade afro-brasileira e a crescente intolerância religiosa no Brasil nos últimos anos; b) a invisibilidade dos cultos bantos no âmbito da hegemonização do candomblé e suas estratégias de resistência. Desse modo, esse trabalho estrutura-se de forma a investigar as origens das diferentes nações e etnicidades de origem banto que chegaram no Rio de Janeiro desde os tempos do tráfico atlântico de escravos, bem como o processo de assentamento das pessoas oriundas da África Centro-Occidental na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores, sobretudo na região reconhecida como Recôncavo da Guanabara, isto é, uma parte do que conhece atualmente por Baixada Fluminense.

Desta forma, diante do diálogo provocado entre os pesquisadores foi possível identificar previamente o negro banto e o seu país de origem, e não generalizá-lo como negro africano. Até porque sendo a África um continente, é formada por inúmeros países com culturas diferentes, religiões diferentes, e diferentes regiões. Além das pesquisas serem direcionadas para as raízes do Candomblé Banto na Baixada Fluminense, faz-se necessário, à guisa de esclarecimento, citar os quatro terreiros raízes ou famílias espirituais bantas, fundados na Bahia, no início do século XX, ditos pioneiros pelos seus dirigentes e adeptos, e que (re)existem até hoje, apoiados também, por suas ramificações por todo o Brasil.

São eles: O Terreiro do Bate-Folha de Salvador, fundado por Bernardino da Paixão; o Tombenci, fundado pelo cabindense Roberto Barros Reis (nome da família da qual era escravo) herdado por Maria Neném; o Tumba Juçara, fundado em 1919, por dois irmãos de esteira: Manoel Rodrigues do Nascimento (*dijina*⁵: *Kambambe*) e Manoel Ciriaco de Jesus

⁵*Dijina* é um nome ligado à divindade que é iniciada em uma pessoa, na Nação Banto. Esse é um privilégio exclusivo do Candomblé Banto, falada pela nação Ambundo (Maia, 1961).

(*dijina: Ludyamungongo*), ambos iniciados em 13 de junho de 1910; e por último, o Terreiro ou Casa da Gomeia, fundado por João da Gomeia, que após dar uma grande festa de despedida em seu terreiro na Bahia, transferiu-se para o Rio de Janeiro nos anos 30 do século XX.

Mas, tomar como base essas casas tornam-se um tanto quanto inviável, até, porque já nasceram sob o signo da discórdia, enfrentamentos, imposições, soberba, diferenças, rupturas e dissensão. Disputam entre si o título de quem é a certa, apontando defeitos nas outras. Dessas casas espirituais, seriam originárias todas as demais casas de Candomblé *Banto* Angola. Esta afirmação, por sua vez, é muito questionada pela tradicional oralidade, pelos jovens de hoje e por muitos adeptos adultos. (ADOLFO, 2010).

Contudo, pesquisar outras raízes bantas, menos ou não conhecidas como: *Amuraxó*, *Batuguengue*, *Paketan*, *Ngola Djanga*, *Masanganga do Cariolé*, Engenho do Calundu, Fazenda São José, entre outras, criadas e/ou ramificadas na Baixada Fluminense. torna-se de extrema necessidade. Haja vista que a história confirma que os bantos foram espalhados desde o século XVI ao XIX por todo território brasileiro, porém, é preciso que cada dono de terreiro tenha em mente que hoje se lida com jovens conectados. Esses, antes de aceitarem quaisquer imposições ritualísticas, ou descendências duvidosas, têm por base desconfiar, questionar, discutir e pesquisar.

Duas perguntas que não querem calar nesses jovens afrodescendentes estudiosos que buscam suas origens no Candomblé Banto, e que já começam também, a contagiar os adultos, precisam ser levantadas:

A primeira pergunta. Por quê em meio a tantos *BA* (muitos) + *NTU* (indivíduo, corpo, gente) = *BANTU* que foram espalhados por todo o território brasileiro, entre os séculos XVI e XIX, só Salvador-BA, seria contemplada com dois sacerdotes iniciadores de pessoas no culto Banto: Manoel *Nkosi*, da região dos *bacongós* em Angola, que iniciou Bernadino Bate Folha, e o escravo cabindense Roberto Barros Reis, propriedade da família Barros Reis, que iniciou Maria Neném, herdeira da raiz baiana, o *Tombenci*? A segunda pergunta. E nas outras regiões do Brasil Colônia, dentre os bantos ali espalhados, não chegaram outros sacerdotes e sacerdotisas com o mesmo *nguzu* (força), e poder de iniciação de neófitos? Para alcançar tais respostas, surge a necessidade de pesquisar outras regiões, como aqui no caso, a Baixada Fluminense.

Nos últimos anos, segundo Bezerra e Possidônio, (2012), a história dos terreiros de candomblé na Baixada Fluminense tem atraído o interesse de historiadores, antropólogos, sociólogos e da população, em geral.

Esse acontecimento surge devido ao interesse para a farta diversidade de terreiros e de nações presentes nessa região. Percebe-se que muitos desses candomblés ali se encontram desde o início do século XX, período que coincide com a migração baiana e, conseqüentemente, da instalação de tradicionais casas de terreiros na capital federal e nas cercanias. Já se sabe também, que o Rio de Janeiro foi local de grande expressividade no surgimento do candomblé durante o período de pós-abolição. Além deste, o samba e outras expressões da cultura encontraram na região portuária da capital uma referência geográfica no âmbito da cidade. Alguns trabalhos já demonstraram a presença de batuques e candomblés na Corte do Rio de Janeiro, durante o século XX (POSSIDÔNIO, 2015).

METODOLOGIA

Pode-se afirmar que, este trabalho está baseado no uso da metodologia quantitativa, uma vez que se iniciou com a coleta e mensuração de dados demográficos da população africana que trouxe a cultura religiosa dos povos bantos para o Brasil. Em uma primeira fase, foi necessário construir um levantamento bibliográfico, de forma a organizar um ambiente de diálogo com pesquisadores que se debruçaram anteriormente sobre o tema. Em seguida, uma fase de levantamento de dados através da coleta de fontes escritas, sobretudo a documentação sobre a maioria da população africana no Rio de Janeiro que, por sua vez, tinha nas etnicidades de origem banto a sua origem. Neste caso, a documentação disponível em jornais do século XIX depositadas na Biblioteca Nacional, bem como a documentação civil e religiosa sobre os tempos da escravização, depositadas no Arquivo Nacional foram fundamentais para esse processo.

Além disso, foram realizadas visitas de campo aos terreiros tradicionais, e entrevistas com dirigentes dos mesmos, assim como observação participante, inclusive, com o uso de recursos eletrônicos, como câmera fotográfica e gravadores, tudo previamente autorizado pelos respectivos dirigentes. Por motivo do Candomblé Banto amparar-se na oralidade, procurou-se, fazer dela nosso instrumento de trabalho, recorrendo a relatos via internet, através das redes sociais e outros meios como sites, blogs, etc. Somou-se a essa sabedoria oral uma revisão bibliográfica, de autores citados ao longo do texto.

Assim, identificam-se dois problemas que se tornam o foco principal desse trabalho: a) a discriminação da religiosidade afro-brasileira e a crescente intolerância religiosa no Brasil nos últimos anos; b) a invisibilidade dos cultos bantos no âmbito da hegemonização do candomblé e suas estratégias de resistência. Desse modo, este trabalho tem se estruturado em investigar as origens das diferentes nações e etnicidades de origem banto que chegaram no Rio de Janeiro desde os tempos do tráfico atlântico de escravos, bem como o processo de assentamento das pessoas oriundas da África Centro-Occidental na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores, sobretudo na região reconhecida como Recôncavo da Guanabara, isto é, uma parte do que conhece atualmente por Baixada Fluminense.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Para chegar-se hoje até aos bantos na Baixada Fluminense, foi preciso retroceder no tempo, até ao período do tráfico transatlântico, para consultar de preferência o TSTD (*Trans-Atlantic Slave Trade Data-base*)⁶. Banco onde é possível identificar quantidade e tomar conhecimentos do volume de pessoas comercializadas como trabalhadores escravizados entre África e as Américas através do Atlântico.

Nessa consulta, além de perceber que aproximadamente 12.570.000 africanos foram comercializados através do tráfico atlântico de escravos, também foi possível identificar as proporções de cada região africana dentro desse processo. Pôde-se perceber também que, quase a metade dessa grande quantidade de seres humanos foi embarcada em portos da África Centro-Occidental. O que significa que quase seis milhões de pessoas foram provenientes das cidades litorâneas de Angola, como Benguela, Luanda e Cabinda e das áreas situadas mais no interior daquela região, como Cassanje, Massangano, entre outras (BEZERRA, 2011, p. 28).

Diante disso, na tabela 1 mostra-se:

Tabela 1

Volume de africanos comercializados durante o tráfico transatlântico de escravos (1501 – 1867)

RegiõesÁfricanas	Números	%
Senegâmbia	756.000	6
Serra Leoa	389.000	3,1
Costa da Mina	337.000	2,7

⁶Um grande banco de dados resultante de um projeto coordenado por David Eltis e David Richardson e que contou com a contribuição de pesquisadores de diferentes países. Com isso, foi possível mapear cerca de 35 mil viagens, suas embarcações, seus capitães, proprietários e nacionalidades. Disponível em:<www.slavevoyages.org>. Acesso em: 21 nov. 2017.

Costa do Ouro	1.209.000	9,7
Baía do Benin	1.999.000	16
Baía de Biafra	1.595.000	12,7
África Centro-Occidental	5.695.000	45,5
África Occidental	543.000	4,3
Total	12.570.000	100

Fonte: Slavevoyages (2017). *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <www.slavevoyages.com>.

Tal como se observa na Tabela 2, pode-se verificar que foi no século XVII que o Brasil tornou-se um grande importador de mão de obra escrava. No século XVIII, o Rio de Janeiro tornou-se a principal porta de entrada do Atlântico para os africanos escravizados nas Américas. Um crescimento estimativo de mais de 100%, deu-se entre os séculos XVII e XVIII. Porém, o mais interessante é que durante o século XIX, mesmo proibido pela Lei Eusébio de Queiroz, em 1850, esse tráfico aumentou ainda mais. Nessa ocasião o TSTD, registrou viagens até 1867.

Tabela 2

Estimativa do número de escravos africanos carregados por embarcações portuguesas e brasileiras (séculos XVI-XIX)

Período	Números	%
Século XVI	154.000	6
Século XVII	1.012.000	3,1
Século XVIII	2.213.000	2,7
Século XIX	2.420.000	9,7
Total	5.849.300	100

Fonte: Slavevoyages (2017). *Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <www.slavevoyages.com>.

À vista disso, a partir de dados coletados no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, fora organizado o Quadro 1 com a relação de africanos livres empregados na Estrada Normal da Serra da Estrela, em 1856.

Quadro 1

Estimativa Relação dos Africanos livres empregados na Estrada Normal da Serra da Estrela (1856), de acordo com o Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

Nome	Nação	Idade	Outras informações
Ramiro	Congo	+60	marca no braço direito
Eugênio	Congo	+60	Ilegível
Boaventura	Congo	+60	uma cicatriz no estômago
Silvestre	Congo	+60	marca grande no peito direito
Satyro	Congo	14	um 8 no peito direito
Calisto	Congo	14	sinais de nação e de bexigas no estômago

Bonifácio	Congo	18	marca no peito direito
Lino	Congo	não identificado	a marca 2 nas costas ao lado direito
Danaziz	Congo	18	uma cicatriz no ombro direito
Geraldo	Congo	não identificado	cicatriz no braço esquerdo próx. ao cotovelo
Libânio	Benguela	não identificado	a letra M no peito esquerdo
Mendo	Benguela	não identificado	vesgo e com alguma marca no lado esquerdo
André	Benguela	14	marca no peito e cicatriz junto ao olho direito
Rotazis	Moçambique	18	marca no peito direito
Phitágoras	Cabinda	20	marca nas costas do alto a baixo
Bernando	Cabinda	14	sinais como de bexiga no braço esquerdo
Numidas	Cabinda	20	não tem o dedo polegar do pé esquerdo
Plácido	Cabinda	16	tem um triângulo no braço direito
Leão	Cabinda	14	tem ambas as pernas tortas para dentro e uma
Casimiro	Cabinda	18	tem um S no braço direito
Emiliano	Cabinda	20	tem sinal de ferida antiga no calcanhar direito
Narciso	Cabinda	14	marca no braço esquerdo
Daniel	Cabinda	12	tem um C no peito direito
Carlos	Cabinda	20	está cego de ambos os olhos no hospital
Gaspar	Cabinda	18	um S no braço direito
Cipriano	Moçambique	não identificado	tem nas costas, lado esquerdo, um desenho
Crispim	Moçambique	20	tem a letra I no peito esquerdo
Alfredo	Moçambique	12	tem a letra I no braço direito
Theodozir	Moçambique	18	tem o 2 no peito direito
Felizardo	Moçambique	16	tem a letra C no peito esquerdo
Lázaro	Moçambique	14	tem o 2 no peito direito
Leonidio	Moçambique	16	tem a marca G3 no peito direito
Jovêncio	Moçambique	15	tem um grande sinal levantado junto ao bico
Honório	Moçambique	18	marca no peito direito
Sigismundo	Moçambique	18	a letra M no braço direito
Ilegível	Angola	24	marca no peito esquerdo
Ilegível	Rebolo	18	marca no peito direito
Mendo	Monjolo	13	letra A no braço direito e o dedo mín. do pé
Cristóvão	Morranje	20	falta-lhe um dedo polegar do pé esquerdo
Dalmácio	Cabinda	18	o número 8 no braço direito

Fonte: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Fundo do Presidente da Província. Notação 432. Caixa 159. Maço 05. Estrela 1856. Povos bantos para o Brasil.

Segundo Bezerra (2011), dos quase três milhões de pessoas escravizadas que entraram nos portos do Sudeste do Brasil, ou seja 21,5% de todos os africanos que chegaram às Américas, 80% era de procedência banta. Logo eram predominantes em todos os espaços da vida escrava do Rio de Janeiro. Não era difícil vê-los nas ruas como trabalhadores urbanos, e principalmente no campo, vivendo os rigores da escravidão nas lavouras de cana-de-açúcar, café, algodão e outros alimentos como milho, mandioca, arroz dentre outros.

Reforçando a citação acima, Robert Slenes nos conduz à obra “Viagens Pitorescas através do Brasil” de Johann Moritz Rugendas que ao apresentar seus retratos de africanos no Brasil ao público europeu, por volta de 1828-29, sentia a necessidade de rebater possíveis críticas. Importante, também é observar nessa ocasião, a referência feita por Rugendas ao Rio de Janeiro, narrada por Robert Slenes:

“Se alguém julgar que em semelhante viagem dois cadernos de figuras de pretos são demais”, escrevia ele, (...) queira considerar que o único lugar da terra em que é possível fazer semelhante escolha de fisionomias características, entre as diferentes tribos de negros, é talvez o Brasil, principalmente o Rio de Janeiro (...). Se reconstruirmos o contexto desta contribuição de Rugendas, no entanto, torna-se claro que quem descobriu a África no Brasil, muito antes dos europeus foram os próprios “africanos” – sobretudo os falantes das línguas “*bantu*” – trazidos como escravos. E esta descoberta não se restringia apenas ao reino linguístico; estendia-se a outras áreas culturais, inclusive a da religião. Embora a maioria dos antropólogos tenham insistido, durante o século XIX e boa parte do atual, que a unidade da África Central e austral era apenas linguística (fato, aliás, que as diferenças institucionais e os conflitos étnicos entre os povos *bantu* em seu continente de origem pareciam se confirmar, há razões para pensar que representantes desses povos, quando misturados e transportados ao Brasil, não demoraram muito em perceber a existência de elos culturais mais profundos (SLENES, (1992, p. 49).

Candomblé Banto

Os Akisi (akixi) para os Mbundus (Ambundos), e ou Bankisi (bankixi) para os Bakongo (Bacongos)

Apresenta-se aqui, essas divindades bantas, inclusive trazendo outras denominações usadas em outras regiões bantas, embora tratando-se da mesma deidade. Além disso, aparecem seguidas das referências de seus respectivos pesquisadores, quanto a sua origem banta, bem como as suas funções espirituais.

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

Inkoci é uma divindade de origem congoleza com grande referência na área cultural de Cabinda. Divindade muito temida juntamente com *Nkondi*, ambos muito utilizados pelos feiticeiros “comedores de alma”. Edson Carneiro, registra *Inkoci* e nas casas de Candomblé Banto na Baixada Fluminense em geral, está sempre inserido no calendário de festas dos

terreiros, sem faltar a tradicional feijoada em sua homenagem(CARNEIRO, 1936).

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

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

Mutkcalambo é apresentado como divindade ligada a caça submarina, casado com *Kaiango* e que tem como guardião um jacaré. Tem sua origem na língua quimbundo. Dessa forma, fica claro que essa Divindade é de procedência Ambundo que fala o quimbundo. É o senhor da caça e dos caçadores. Também há referências na literatura moderna angolana sobre o mito de Mutacalombô como senhor do vento e da flecha. Apresentado por Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia encontra entre os *Tchokwe* a expressão *Muta* como divindade caçadora (AREIA, 1979).

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

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

Nkongombila é a divindade por nós conhecida como *Congombira*, jovem caçador que Nei Lopes, registra como *Quicongo*. Segundo o autor

seu nome é *Ngóbila* acrescido de *Nkongo*. Edson Carneiro também o registra como parte do panteão dos Candomblés baianos da época. Entretanto, nos terreiros bantos do Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo, *Congombira* sempre teve o seu lugar de destaque, onde é bastante cultuado (LOPES, 1996).

Kaiango que encontra referências de vários autores como Nei Lopes dando a sua origem como sendo do Congo. Explica ainda, que a palavra deriva de *yungu*, acrescida de um diminutivo *ka*, ou do substantivo *Nkai* que traduzindo seria avó. Registra, também, a forma *Caingo* como velho, doente, fraco e debilitado (LOPES, 1996).

Oscar Ribas situa *Kaiango* na área linguística do quimbundo, por conseguinte angolana, além de informar que a divindade é esposa de *Mutacalombô* portanto ligada à caça (RIBAS, 1953).

Porém, Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia registra essa divindade entre os Luenas; os Luvali e os Lucasi como a divindade da adivinhação com a etimologia *Kaiangu* Trata-se de uma divindade muito cultuada também nos terreiros da Região Sudeste do Brasil (AREIA, 1979).

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

Segundo Nei Lopes ***Samba Kalunga*** em quimbundo significa cortesã, dama dama da corte, mulher nobre. Samba, portanto, dama de alta nobreza, acrescida de Calunga, o mar. Rainha do mar. Divindade de natureza marinha a quem são dedicados, tanto em Angola, especificamente em Luanda como aqui no Brasil, intenso culto e festas anuais. Divindade de origem Ambundo e *Tchokwe* (LOPES, 1936).

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

Nzazi é uma divindade largamente conhecida em todo o universo linguístico banto com alguns nomes diferentes, mas com os mesmos princípios. Ele é o raio, o Deus da Justiça. A tradicional oralidade banta ensina que quando um raio cai sobre uma pessoa, uma casa ou uma aldeia, é alguma cobrança da justiça divina. A origem do seu nome vem do universo linguístico quicongo (LOPES, 1936).

Hongolô conhecido entre o povo de santo como *Angorô*, foi registrado também, por, como uma forma feminina chamada *Angoromea*. As duas formas estão situadas na área linguística do quimbundo, entretanto essa divindade é

reverenciada em todo o mundo do Candomblé Banto, do Oiapoque ao Chuí (CARNEIRO, 1936).

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

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

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

Nlemba, segundo Nei Lopes (1996), é da nação Ouimbundo que fala o umbundo falado na região centro-sul, e em muitos meios urbanos. O “Deus da procriação”. Na verdade, Pe. Martins o registra como o responsável pelo casamento entre os povos de Cabinda. Quanto entre os *Tchokwe*, os Maiacas e os Ambundos, ou seja, *Nlemba* é uma divindade conhecida em quase todo o mundo banto (MARTINS, 2008).

Candomblé de Caboclos

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

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

Embasado em José Redinha, Damião de Góis e David Livingstone, conclui Silva:

Por essas razões não devemos estranhar o fato de termos tantas cantigas em português e Jesus, Maria e, rosário de Maria, servirem como tema as mesmas. Isto não significa que tenham sido inventadas no Brasil ou nos Candomblés de Caboclo como a maioria pensa. Não são africanos os angolanos que chegam hoje no Brasil falando o Português? (SILVA, 2010, P. 16).

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conseguiu-se trazer à baila, por meio de sua religião, um pouco da história de um povo, que embora tenha exercido papel preponderante na construção do Brasil, e na formação da nossa língua, vem ao longo desses quase 500 anos relegado ao ostracismo. Ao pesquisar a Lei 10.639/2003/PR, encontrou-se a passagem “[...] o ensino da história do negro na África e no Brasil”. Justamente o gancho para lutar pela inclusão da cultura e religiosidade desse povo oriundo da África Centro Ocidental.

Povo esse, aqui introduzido desde os meados do século XVI, até o final da escravidão no século XIX, e que graças a sua primeira expressão religiosa aqui no Brasil, chamada Calundu permanece, até os dias atuais em forma de candomblé, mantendo viva a sua religiosidade através da família espiritual e consanguínea, como uma das principais maneiras

de resistir ao julgo opressor.

Foi de suma importância buscar a academia, transformando a universidade e o terreiro banto em uma via de mão dupla, no preenchimento desta secular lacuna na história do Brasil. Fato este que poderá se desdobrar em proporções cada vez maiores, seguindo a pista da dispersão banta por todo território brasileiro, de maneira a despertar cada vez mais o interesse acadêmico sobre a temática.

Este trabalho não pretende ser o melhor dos escritos sobre o assunto até o presente momento. Apenas apresenta-se como uma contribuição aos estudos do jovem afro brasileiro sobre o povo banto no Brasil, inclusive para aqueles adeptos e praticantes do Candomblé Banto e, até mesmo, os que não abrem mão da denominação Congo-Angola, e da nagotização. Espera-se ainda, que o mesmo venha despertar o interesse de outros pesquisadores, no intuito de criar novas linhas de pesquisas em relação a esta temática.

REFERÊNCIAS

- ADOLFO, P, S. *Nkissi Tata dia Nguzu, estudos sobre o candomblé Congo-Angola*. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina. 2010.
- ÂNGELO, A. *O PovoBantu, mitos e deuses africanos de Angola: as influências culturais e religiosas Brasil/Angola*. Disponível em:<<http://www.cepuerj.uerj.br/desccurso.aspx>>. Acesso em: 17 Fev. 2017.
- AREIA, Manuel Rodrigues Laranjeira. *Análise sócio-culturelle d'une tchnique divinatoire dès tchokwe de L'angola*. Texto policopiado: Universidade de Coimbra, 1979.
- BEZERRA, N, R. *A cor da baixada*. HPPH-CLIO, Duque de Caxias. 2011.
- CASTRO, Y, P. Marcas de Africa na Português Brasileiro. *Africana.com*. V.01, (01), p.1-7. 2011.
- FREYRE, G. *Casa-grande &senzala*. São Paulo: Global Editora. 2003.
- GÓIS, Damião de; RESENDE, André. *Edições quinhentistas*. Coimbra: Coimbra, 1974.
- HOLANDA, S, B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011.
- LIVINGSTONE, D. *Explorações na África*. Nova York: Walter,Horace. 1896.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MARTINS, J. *Cabindas – história- crenças – usos e costumes*. Disponível em: <<http://www.cabinda.net>>. Acesso em: 10 mar. 2017.

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

_cAhWBiZAKHUaCAAYQwqsBMAN6BAgEEAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3DpAfbGcdPhP8&usg=AOvVaw3d9SGN95FvtmgGW-HRBsz. Acesso em: 06. Ago. 2018.

POSSIDONIO, E. *Entre ngangas e manipansos: a religiosidade centro-africana freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins de oitocentos (1870-1900)*. f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2015.

RAMOS, A. *O Negro Brasileiro* – 5. Ed. Rio de Janeiro: Graphia. 2001.

REDINHA, J. *Álbum etnográfico*. Angola: C.I.T.A, 1987.

RIBAS, Oscar Bento. *ILUNDO - Divindades e ritos angolanos*. Luanda: Angola & Ultramar, 1953.

RODRIGUES, R, N. *O animismo fetichista dos negros baianos. Capítulo IV. Cerimônias do culto fetichista; candomblés, sacrifícios, ritos funerários*. Rio de Janeiro: Sociedade – Revista Brasileira, 1896.

RUGENDAS, J, M. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia. 1828.

SILVA, A, C. *A enxada e a çança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2006.

SILVA, J, A. *Angola Nação Mãe*. Duque de Caxias: Maná Betel. 2010.

SLAVEVOYAGES. *The trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>. Acesso em: 18 Jul. 2018.

SLENES, R. *Malungo, ngoma vem!*: África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, nº 12, dez.-fev. 1992.