

SEGREDOS, FOFOCA E DIVINDADES

Paul Christopher Johnson, *Secrets, Gossip and Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Este primeiro livro de Paul Johnson foi baseado na sua tese de doutorado, completada na Universidade de Chicago em 1997, relativa a uma pesquisa realizada num terreiro de candomblé da nação Ketu, no Rio de Janeiro, na década de 1990.¹ No seu primeiro capítulo, Johnson apresenta a tese central do seu livro sobre o segredo ritual: os segredos só têm valor e poder porque podem ser revelados, e esse valor é aniquilado no momento da revelação.

Essa é uma aproximação ao segredo oriunda do trabalho do filósofo alemão Georg Simmel. Na sua “Filosofia do Dinheiro”, Simmel argumenta que o dinheiro só realiza o seu valor no momento em que é gasto. O dinheiro tem valor na medida em que ele resiste à nossa apropriação. A revelação de segredos, assim como a transação de dinheiro, é um

intercâmbio entre duas pessoas, mas esse intercâmbio só é possibilitado e valorizado pela presença verdadeira ou imaginada de uma terceira pessoa, que poderia ser um indivíduo, um grupo ou a sociedade em si que presencia, mas não faz parte da transação (assim como no entendimento de Marshall Sahlins do *hau* da dádiva de Marcel Mauss).² No seu trabalho sobre sociedades secretas, Simmel argumenta que o segredo é um fenômeno social cujo valor deriva da sua circulação restrita dentro de comunidades delimitadas, como as hierarquias rituais do candomblé. O poder do segredo é garantido pela sociedade mais ampla que não tem acesso a essa sabedoria, e pelo processo longo e complexo da iniciação que, no decurso do tempo, dá acesso aos segredos do candomblé. No segundo capítulo Johnson faz o elo entre o segredo e a construção do “axé”. Para Johnson, “axé” tem

¹ Paul Christopher Johnson, “The Nation and the ‘Nations’: religious identity and ritualizing space in Brazilian Candomblé”, (Tese de doutorado, Universidade de Chicago, 2002).

² Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972.

um duplo sentido: é o poder de transformar o mundo cotidiano e a vida das pessoas, mas também é a genealogia ritual de um terreiro e sua mãe-de-santo. “Axé” é uma forma de carisma (no sentido de Weber)³ que depende da tradição e das qualidades individuais do líder religioso, atributos que dependem do segredo. Líderes religiosos reivindicam sua autoridade com a suposta sabedoria de “fundamentos”, segredos rituais aprendidos dos antepassados numa corrente que liga o Rio de Janeiro contemporâneo com a Bahia antiga e a África de outrora. Para Johnson, esses fundamentos são a moeda que mede o valor de um terreiro, e essa moeda é gasta quando os fundamentos são revelados. No entendimento de Johnson, o segredo ritual não tem conteúdo, é um recipiente, um “container”, um vaso vazio. É como um biquíni que mostra a forma mas não deixa ver o principal. O “segredismo” aponta para a forma que a sabedoria toma, mas nunca revela em que ela consiste. É uma reivindicação de poder e prestígio que atrai clientes e filhos espirituais para os sacerdotes do candomblé. O ícone do segredo contemporâneo do candomblé é o corpo fechado do

iniciado. O corpo fechado, pela virtude das suas posturas e atitudes nos processos rituais, sinaliza a existência de poderes ocultos, adquiridos pelas substâncias inseridas nos cortes feitos no corpo do iniciado durante a sua feitura de “iyawô”. A composição e o conteúdo dessas substâncias nunca são revelados, mas a presença do “axé” no iniciado aparece para quem a sabe reconhecer.

Johnson sugere que há uma progressão lógica e cronológica que vai dos segredos ao segredismo, ou seja, o discurso sobre os segredos. No tempo da escravidão, as religiões de procedência africana tinham de ser praticadas em segredo pois os escravos corriam perigo de punição física. Além disso, os escravos iorubás chegaram no Brasil já com os preceitos de *owo jinlé*, a sabedoria profunda, que era uma orientação religiosa fundamental. Segundo Andrew Apter, o conteúdo de *owo jinlé* está sujeito a mudanças, mas as reivindicações legítimas da posse de *owo jinlé*, baseadas em genealogias religiosas, garantem o poder e a autoridade dos sacerdotes dos orixás.⁴ Essa sabedoria profunda que constituirá os fundamentos do candomblé manteve-se em segredo durante

³ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1978.

⁴ Andrew Apter, *Black Critics and Kings: the Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

a escravidão, e continuou em segredo depois da abolição, até o Segundo Congresso Afro-Brasileiro em 1937. A participação nos cultos de candomblé tinha de ser secreta porque os integrantes arriscavam-se a ser perseguidos pela polícia, de acordo com as leis de saúde pública. Até esse momento, afirma Johnson, realmente existiam segredos religiosos no candomblé.

Mas, a partir da década de 1930, com o crescimento da participação de intelectuais, políticos e ícones da cultura popular no candomblé, esses segredos foram sendo revelados. Em 1940 o Código Penal foi mudado, legalizando a prática de religiões de procedência africana. O Estado aliou-se a intelectuais como Gilberto Freyre, proclamando uma identidade nacional baseada na mestiçagem e a democracia racial. Nesse processo, o candomblé foi elevado, na estima oficial, de um tumor no corpo social a um troféu da identidade nacional. E os antropólogos dos anos de 1930 foram agentes importantes dessa transformação.

Para Johnson, Nina Rodrigues, Edson Carneiro e Ruth Landes descreveram rituais secretos, e legiões de antropólogos seguiram seus passos. Isso levou ao discurso do segredismo, pelo qual os sacerdotes dão a entender que sabem coisas que ainda não foram reveladas, fundamentos mais profundos, práticas antigas e

africanas, ou que têm cadernos de fundamento dos seus antepassados africanos. Quando um segredo novo é revelado, o discurso de segredismo retrocede às profundezas escuras das reivindicações da sabedoria arcana.

A academia, com sua curiosidade mórbida por segredos ainda não revelados, é antitética por natureza à manutenção de segredos rituais. Líderes religiosos reconheceram muito cedo que, para aumentar seu prestígio e manter sua viabilidade na esfera pública, era necessário cooptar esses acadêmicos, revelando, aos poucos, seus segredos a eles. Agora, diz Johnson, não existem mais segredos. Uma pessoa poderia realizar tudo, da feitura de um “iyawô” até o “axexé” (rito funerário), só com a instrução de livros acadêmicos e da imprensa popular.

Johnson afirma que a época do segredismo está acabando, devido à entrada do candomblé na esfera pública. O candomblé entra no espaço público de várias maneiras: na apressada e perigosa entrega do “ebó” nas encruzilhadas, matas e cachoeiras do Rio de Janeiro; nas Águas de Oxalá, quando os filhos-de-santo fazem uma procissão bonita e orgulhosa, mas sem espectadores por se cumprir ao amanhecer do dia; mas também na enorme e comercializada festa de Iemanjá nas praias e praças do Rio, nas propagandas da Varig que exortam os consumidores a

“voar com axé”, e em uma mãe-de-santo apresentando o grupo de rock inglês “The Rolling Stones” alegando que a música “Sympathy for the Devil” (Simpatia pelo Diabo) também tem fundamento.

Atualmente, o movimento do candomblé em direção à esfera pública no Rio de Janeiro, assim como as proclamações de Mãe Stella de Oxóssi com seu séquito de antropólogos, estão acabando com o discurso do segredismo. Os adeptos do candomblé não precisam mais guardar seus segredos porque o candomblé já virou o troféu da herança africana na identidade nacional brasileira. Sacerdotes e estudiosos podem discutir as práticas rituais em reuniões abertas, e publicar os resultados em jornais e revistas.

Johnson diz que o candomblé está entrando numa fase protestante na qual a participação no culto não depende da iniciação, nem do sacrifício de animais, nem da afiliação a algum terreiro. Para ele, o candomblé está virando um culto individual baseado na leitura privada de fontes publicadas em livros, revistas e na internet, e disseminadas pela televisão e pelo rádio. O culto vai se tornando doméstico, interiorizado e literário.

O trabalho de campo de Johnson foi feito no Rio de Janeiro, numa casa anônima duma dita filha-de-santo de Menininha do Gantois. Ela fez Oxa-

lá na cabeça de Johnson, mas o orixá nunca se incorporou nele. Durante sua feitura e o tempo que passou no terreiro, Johnson notou um ar de segredismo nas conversas das “ebomis” (iniciadas mais velhas), mas não descobriu nenhum processo ritual que ele já não conhecesse através dos seus estudos bibliográficos, e notou a falta de muitas cerimônias descritas nas obras clássicas da antropologia afro-brasileira.

Esse fato parece incomodá-lo. Sua tese sobre o segredismo parece, de algum modo, uma tentativa de explicar porque, durante a sua feitura, ele não descobriu nenhum novo segredo para revelar. Mas não é todo “iyawô” que aprende os fundamentos da sua casa. Num certo sentido, a feitura de Johnson foi um fracasso para a sua mãe-de-santo. Os búzios chamaram-no para ser feito. Ela o preparou para rodar com Oxalá, mas Oxalá não desceu. Ele se declarou ateu, descrente de Deus e dos orixás. Disse que “minha [feitura] foi a versão gringo, abreviada porque naquela visita só tinha algumas semanas, não meses à minha disposição...” (p 12). Se o terreiro tinha algum segredo além dos já conhecidos pelos antropólogos, talvez Johnson não fosse um candidato ideal para a aprendizagem do fundamento.

A idéia de que a feitura do “iyawô” é um processo de transmissão da sabedoria secreta é persistente no ima-

ginário popular e antropológico do candomblé, apesar dos argumentos convincentes de Pierre Verger de que a feitura constrói uma nova personalidade que se manifesta através da incorporação do orixá no corpo do iniciado.⁵ No “roncor” (quarto de iniciação) a “iyawô” aprende músicas e danças, um pouco do vocabulário ritual do candomblé e como mostrar o devido respeito aos superiores na hierarquia religiosa. Mas nada disso é segredo. Um observador atencioso poderia aprendê-lo no salão, em ocasiões públicas. O iniciado só aprende os segredos que possibilitam o trabalho ritual através de uma longa convivência no terreiro e da participação na iniciação de outros filhos-de-santo. Muitos não se interessam por esses trabalhos e se contentam com uma participação mais superficial.

A noção de Johnson de que o poder do segredo se extingue no momento da sua revelação vem da preocupação antropológica com a iniciação no candomblé, e da relativa ausência de estudos sobre o trabalho ritual, ou seja, sobre as curas e os feitiços realizados por líderes religiosos para clientes que não são seus filhos-de-santo. Inúmeras etnografias de candomblé descrevem as cerimônias públicas e o processo de iniciação,

mas isso não é o trabalho que sustenta um terreiro. No trabalho de cura e feitiço, a sabedoria secreta opera sem ser transmitida nem aniquilada. Esses segredos até agora receberam pouca atenção antropológica. O valor monetário e social do segredo se realiza na cura ou no feitiço, e no pagamento do cliente ao sacerdote pelos seus serviços rituais. O cliente não fica ciente da sabedoria secreta mobilizada para o trabalho. Se os outros oficiantes do ritual aprendem alguma coisa com sua participação, isso é uma transmissão legítima dentro da hierarquia religiosa e não representa ameaça ao valor do segredo.

É verdade que a antropologia tem um apetite voraz pelos segredos de candomblé, mas a ameaça apresentada a esses segredos pela disciplina é exagerada nessa obra. Ninguém aprende a “tirar ebô” nem a fazer “iyawô” com os livros de Rodrigues, Carneiro, Landes ou mesmo Johnson. Carneiro se preocupa mais com os detalhes das cerimônias públicas, e Landes indica certos rituais que são segredos, mas não descreve concretamente como são feitos. Outras obras que supostamente revelam segredos rituais não são citadas por Johnson. As preocupações metafísicas da antropologia brasileira e brasilianista estão bem distantes do trabalho cotidiano do candomblé. É certo que determinados líderes religiosos co-

⁵ Pierre Fatumbi Verger, *Orixás: Deuses Africanos no Novo Mundo*, Salvador, Corrupio, 1981.

optaram os antropólogos com os seus discursos de segredismo, e que os antropólogos perpetuam esses discursos através de descrições obscuras e pouco práticas de processos rituais.

Existe de fato uma certa ameaça na imprensa popular. Livros de simpatias e feitiços, guias de como jogar búzios, tirar “ebós” e fazer “iyawôs” são facilmente encontráveis em lojas de umbanda no Brasil todo. Esses livros possibilitam a qualquer um fazer os trabalhos de candomblé sem se envolver nas suas hierarquias rigorosas. Existe também a ameaça do dito “fura-roncor”, aquele que visita a casa dos outros colhendo conhecimento ritual para seu uso particular. Mas a transmissão de sabedoria religiosa através da convivência cotidiana de um iniciado no terreiro de candomblé é legítima e não extingue o valor do segredo.

Existem certos segredos interessantes na obra de Johnson. Ele nunca revela o nome da sua mãe-de-santo,

referindo-se a ela como “Mãe B.” ao longo de todo o texto. A sua etnografia da iniciação, no quinto capítulo, não é uma descrição da sua feita (a qual ele passou acordado), mas uma resenha generalizada da feita ideal, escrita na terceira pessoa e no “presente etnográfico”. Se o segredo ritual não existe e o candomblé já entrou na esfera pública, por que ele escondeu esses detalhes? O segredo é produtivo para o poder, mas não exatamente da maneira como Johnson descreve. Os segredos são dádivas que se continuam dando. Não são como o dinheiro, que só realiza o seu valor no momento em que é gasto. São como o capital. Os segredos produzem valores, dinheiro e utilidades para quem sabe usá-los. Produzem corpos saudáveis ou doentes através dos trabalhos realizados com sabedoria secreta. Produzem filhas e filhos-de-santo através da iniciação, os quais, ao longo do tempo, reproduzem as hierarquias rituais do candomblé.

Brian Brazeal

Doutorando
Departamento de Antropologia
Universidade de Chicago.