

**REFLEXOS NEGROS EM OLHOS BRANCOS:
A ACADEMIA NA AFRICANIZAÇÃO
DOS CANDOMBLÉS***

*Fernando Giobellina Brumana***

Duas são, creio, as perspectivas a partir das quais se pode encarar a religiosidade de raiz africana no Brasil e, suponho, em todas as outras regiões americanas onde a presença negra tenha sido significativa. Uma, que se tem chamado a diáspora negra, isto é, as forçadas transferências populacionais com origem em distintas regiões da África e, a partir disso, entre outras coisas, os acervos culturais que carregaram e, em particular, os sistemas de crenças e práticas místicas de alguns – não todos – dos que, de uma ou outra maneira, foram transferidos. Outra, que parte do próprio campo cultural e, especificamente, do próprio campo religioso, do campo religioso subalterno. A primeira escruta a partir da africanidade e a segunda, da brasilianidade; duas hipóteses – duas hipóteses – equivalentes, se se quiser; recortes de objeto que, em princípio, vão ao paladar de cada qual, mas que têm capacidade heurística de diferente alcance, levantam questões de diferente natureza, abrem horizontes diferentes, atraem diferentes tipos de pesquisadores e de leitores, produzem ou desfazem diferentes efeitos de prestígio e de poder. Mais ainda quando a africanidade é uma exigência do próprio sistema estudado, um elemento-chave em sua legitimação, em sua preponde-

* Texto traduzido do espanhol por Mônica Santos.

** Professor da Universidade de Cádiz

rância no campo religioso. O que deriva das páginas que seguem, suposto, é que, quanto mais o estudioso se identifica com o objeto estudado – já produzindo uma teologia explícita que o culto “afro” não produziu, ele próprio, já recalcando seus ares africanos – menos pode dar conta de seu sentido. Só o olhar externo pode formulá-lo.

Ambas as perspectivas, de todo modo, não deixam de ter questões comuns, referidas, sobretudo, à própria conformação dos cultos de raiz – ou de temática, ou de pretexto – “afro”: questões que, no caso “africanista” apontam para as razões que permitiram o enraizamento da tradição negra e, no caso “brasilianista”, para o perfil dos campos religiosos nacionais. O que fez com que países com altos contingentes negros não tenham desenvolvido uma religiosidade similar à do Brasil ou à de Cuba?

É o caso dos EUA. O fato é que ali onde algo há ou, pelo menos, tenha havido, (fora de posteriores influências de imigrantes cubanos, haitianos, jamaicanos, etc.) são os territórios cedidos pela França e, portanto, onde a Igreja Católica foi religiosamente hegemônica. Como hipótese: o protestantismo carecia do elemento barroco, narrativo e clienelístico no qual o culto de santos e virgens se cria e se recria, se gera, se alimenta e se realimenta; em outro trabalho, tratei com maior detalhe a questão.¹

A minimização do parentesco entre catolicismo e cultos afro e a racionalização do disfarce que teria permitido eludir a repressão branca convinham tanto aos agentes do candomblé quanto aos intelectuais que o valorizavam: a suposta tenaz consciência identitária dos oprimidos e dos silenciados se convertia em um fator de legitimidade. Esta romantização sintonizava-se com o modernismo que pretendia avançar para o nacional e o popular, contra as velhas estruturas culturais brasileiras que sonhavam com o embranquecimento e a europeização do país. O

¹ Fernando Giobellina Brumana, “Bastide más allá de los cultos afro”, in Roberto Motta (org.), *Roger Bastide hoje: raça, religião e literatura* (Recife, Ed. Bagaço, 2005). Sobre um culto cristão de raiz afro em Nova Orleans, ver: Erwan Dainteuil, *La samaritaine noire. Les églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, Cahiers de L’Homme, 2006. Há, além desta explicação simbólica, uma sociológica: a existência, nas cidades do Brasil e de Cuba, de uma população negra livre, que atuou como sujeito da construção dos cultos de raiz afro. A correlação entre a face simbólica e a face sociológica da questão exige um esforço investigativo que não se fará neste trabalho.

paradoxo – sempre existem – é que tal reconhe-ci-mento foi, se não levado a cabo, consolidado em boa medida por observadores forâneos. A africanidade brasileira é acima de tudo um aporte francês: Roger Bastide, o primeiro; Pierre Verger, mais tarde; depois, a argentina sorbonizada Juana Elbein dos Santos.

Este vestígio francês, ou europeu em geral, se vê ali onde mais queriam apagá-lo seus artífices. De fato, um dos primeiros efeitos da africanização foi que alguns estudiosos do culto empregaram não a ortografia brasileira de entidades, cerimônias, objetos de culto, etc., e sim uma ortografia posta de pé pelos pesquisadores europeus. A transcrição de textos orais de diferentes culturas africanas foi, desde o começo, um problema a que os estudiosos de diferentes nacionalidades e provenientes de diversas tradições disciplinares deram soluções diferentes: há textos do século XIX nos quais narrações em wolof e peul estão registradas em alfabeto árabe. A pseudo-africanização lingüística está empregada com o objetivo de tornar líquido e certo o que não é mais que seu particular recorte de objeto – a identificação transatlântica – sem levar em conta o para-doxo que assinalai.

O caminho que a seguir percorro concerne a Verger e a Elbein, a um livro de autoria plural afim com o que une a ambos, mas com um desenvolvimento original e novo, para desembocar em uma inocente desmistificação de tanta africanidade em mãos de Vagner Silva. A escolha destes autores não é uma opção tão arbitrária, em que pese o fato de que a imensa maioria de pesquisadores sobre o tema terem sido deixados de lado.² O que me interessa não é uma panorâmica dos estudos afro-brasileiros, e sim a detecção de um paradigma, as modificações que este sofreu, a possibilidade de sair dele.

O recorte que fiz pretende destacar um determinado processo no seio da produção erudita sobre o tema da religiosidade “afro” que fun-

² Deixo de lado, salvo no último ponto, àqueles autores dos quais me sinto mais próximos, como Peter Fry, Yvonne Maggie, Beatriz Gois Dantas...; isto é, aqueles que enfrentaram a questão com os instrumentos clássicos da antropologia e não se deixaram apanhar por armadilhas ideológicas. Tampouco me detive nos primeiros adais da construção africanista, como o próprio Nina Rodrigues ou Arthur Ramos. Sobre Bastide, mesmo que não em seu aspecto específico de fiador da africanidade dos cultos afro, trabalho num outro texto: Brumana, “Bastide más allá de los cultos afro”.

de duas tendências: a africanização e a consolidação do papel de alguns pesquisadores nesta estratégia. Se a fórmula não estivesse tão gasta, estaria tentado a falar de invenção. Invenção de uma África no Brasil, invenção dessincretizante de um culto sincrético, invenção de uma ortodoxia mítica, (auto)invenção de uma elite erudita dentro de uma religião radicalmente subalterna.

Verger, a escritura fotográfica

Verger talvez seja o caso mais radical dos africanistas em terras brasileiras, mesmo que tenha uma característica que o diferencia dos demais. Na mesma medida em que seus trabalhos, em princípio, não tinham pretensão acadêmica nem propósito teórico, resulta algo difícil uma abordagem crítica, acadêmica e teórica, acima de tudo frente ao indubitável atrativo de sua aventura vital e à grande beleza de sua produção fotográfica. Mas não inútil, como espero se comprove.

Antes de tudo, é a sua produção muito ligada ao sensível que tem como contrapartida, na criação plástica, a obra de Carybé, na novelística, a de Amado – recordar o belo *As sete portas da Bahia* que une os três – na música, a de Dorival Caymmi, etc.: produções estas centrais na cultura brasileira, muito emblemáticas, um horizonte ainda não superado, um patrimônio. A sentida reação à sua morte o demonstra sem sombra de dúvidas.

O encargo de Verger foi, segundo ele o entendeu, o de completar e enriquecer o patrimônio iorubá que o “fluxo e refluxo” tinha estabelecido no Brasil. A partir de seus registros africanos, desenhou tipos de vade-mécuns de mitos, ações místicas, conhecimentos herborísticos, etc., de grande presença nas casas de santo e nas geralmente pouco povoadas estantes das casas de seus fiéis. Como ele dizia, seu intuito era contra-arrestar o que a história tinha feito por si mesma, recheando os vazios que a maior ou menor arbitrariedade dos acontecimentos tinha deixado. Essa é a razão, pensava, pela qual:

Herskovits, o grande patrão da Northwestrn University não me queria. Eu era para ele um espantoso desmancha prazeres, já que o Brasil e a África eram para ele áreas, “campos” prediletos para

exercer suas observações sobre (empreguemos seus termos) os fenômenos de enculturação e de aculturação, a menos que não fosse de trans-culturação de populações em seu lugar de origem e transportadas a outros lados... e eu cometi a falta imperdoável de dar notícias de uns aos outros!³

Por outro lado, sua imersão nos cultos “afro” e a literatura que mais tarde aportou – diferente da dos outros estudiosos coetâneos que, mesmo que tivessem sido objeto de alguns rituais, nunca tinham sido iniciados – não provinham de um propósito acadêmico. Verger não tinha obtido grau acadêmico algum, nem o tinha pretendido, antes de seu doutorado francês de terceiro ciclo,⁴ para o qual apresentou não seus escritos religiosos e sim seu trabalho sobre o tráfico de escravos, em cuja investigação demorou 27 anos. Escrevia muito tardiamente, muito lentamente, e pressionado pela necessidade de cumprir com as instituições que o mantiveram durante anos com diversas bolsas de estudos.⁵ Verger, é necessário entendê-lo, não punha sua vida a serviço da academia, mas sim fazia exatamente o contrário.

Não só cuidava, em relação ao mundo acadêmico, que sua escrita lhe permitisse manter o tipo de vida pela qual tinha optado; ainda que

³ Alfred Metraux e Pierre Verger, *Le pied à l'étrier. Correspondance 1946-1963*, Paris, Jean Michel Place, 1994, p. 296, nº 8. Herskovits tratou de denegrir a imagem de Verger ante seu diretor de tese, Ferdinand Braudel. Conta Metraux (p. 301), em uma de suas últimas cartas, que, em uma refeição à qual assistia Metraux, junto de Herskovits e Braudel, este último fez um elogio a Verger e anunciou seu propósito (não cumprido) de incorporá-lo à Ecole Pratique de Hautes Etudes. Então, “Herskovits se lançou em uma diatribe contra você, expressando seu assombro de que se desse crédito aos seus conhecimentos”. Anos antes, Herskovits tinha atacado sem misericórdia a Ruth Landes, em aliança com outro manda-chuva, Arthur Ramos, provocando, aqui sim, grandes danos à vítima, que nunca pôde continuar suas investigações afro-brasileiras.

⁴ Grau inferior ao Doutorado de Estado, obtido, por exemplo, por Bastide.

⁵ Um dos que mais pressionava Verger para cumprir seus deveres acadêmicos, movido pelo afeto que por ele sentia, nesse momento chefe seu no IFAN, o órgão que financiava suas investigações, escreve, na introdução do por fim acabado *Notes sur le culte des orixás e vodun*: “Verger não tinha a ambição de escrever um livro sistemático e encadeado nos moldes que se exigem de candidatos ao doutoramento, por exemplo. Sua proposta era mais modesta, pois pretendia unicamente uma acumulação eficaz de materiais originais e autênticos. Cada qual no seu ofício. P. Verger é o minerador paciente [...] que arrancou das entranhas da terra essa enorme quantidade de pedras. Chegará o dia em que um arquiteto, com essas pedras, construirá uma edificação”: Théodore Monod, “Prefácio”, in Pierre Verger, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo, EDUSP, 2000 [1957], p. 12.

sem êxito, ele o tentaria também com o jornalismo. Uma publicação recente, organizada por Ângela Lühning, traz uma série de notas, com ilustrações gráficas destinadas à revista *O Cruzeiro*, com a qual manteve um contrato como fotógrafo viajante, que não foram publicadas.⁶ Um livro posterior, organizado também por Lühning, nos mostra o pudor com o qual Verger resistia a assinalar sua participação em textos que ficaram como exclusivos de Bastide;⁷ enfim, Verger não fazia da autoria, nem do jornalismo, nem da acadêmica, uma carreira. Além disso, a sua relação com a escrita que mais conhecemos, com o registro etnográfico do que via e experimentava nas regiões que visitou, durante suas estadias africanas, era muito peculiar.

Se eu tomava tantas notas não era com a intenção de publicá-las, mas sim para mostrá-las a meus amigos do *candomblé* na Bahia. [...] Fazia esta investigação para mim mesmo e meus amigos da Bahia. A idéia de publicá-las para um público mais extenso não me ocorria.⁸

Seu gosto, seu prazer, era, de regresso a Salvador, cumprir seu

[...] papel de mensageiro, correr de ‘terreiro’ em ‘terreiro’ para relatar a África. Me recebem bem, tanto como aos presentes aos orixás. Participo das cerimônias, pela rua intercâmbio signos misteriosos com sapateiros, vendedores de doces, empregados, carregadores, herbolários... mas avancei muito pouco na redação das minhas notas. Vou me meter nisto... tenho que fazê-lo.⁹

Verger era, acima de tudo, um aventureiro, um homem que queria romper com suas raízes européias, francesas, parisienses, a quem seus anseios pelo outro o fizeram converter-se à religiosidade iorubá e iniciar-se como sacerdote de Ifá, como babalaô (isto é, como agente capacitado para interpretar as palavras dos deuses através de mecanis-

⁶ Ângela Lühning (org.), *Pierre Verger, repórter fotográfico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

⁷ Ângela Lühning (org.), *Verger/Bastide. Dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2004.

⁸ Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 109, n° 4.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

mos divinatórios); pelo menos isso é o que deixou saber de si, de maneira muito modesta. Michel Créssole, em suas anotações para o livro fotográfico que Françoise Huguier dedicou à rota da Missão Dacar–Yibutí, compara Verger com Leiris: “Verger passou do outro lado do espelho e jamais comunicou sua experiência de possuído. Tornou realidade o sonho de Leiris que voltou à França ‘decepcionado de não ter-se tornado outro’”.¹⁰

Porém, insisto, a alteridade a que Verger acedeu não teria sido a extática, mas sim, ao que parece, a mais complexa e menos espetacular da adivinhação, isto é, não o pontual arrebatamento que algum acadêmico possa ter conhecido (por exemplo, Stefanía Capone),¹¹ senão a cotidianidade de um trabalho e de uma atitude que, para aqueles que intermediavam a obtenção de suas bolsas de estudos e ajudas, eram fonte de incômodo ou sarcasmo. Monod, alto funcionário do IFAN (Instituto Francês para a África Negra) em Dacar e talvez o principal de seus protetores, dizia: “Não o tenho feito vir à África só para que se converta ao fetichismo”.¹² A reprovação, vemos na carta de Metraux, da qual a extraí, derivava acima de tudo da lentidão do trabalho de Verger e do resguardo de certos segredos aos quais ele havia acedido por sua iniciação que lhe impedia tocar determinados temas com liberdade (“Ah, que difícil é conciliar a tranqüilizadora obrigação do segredo com os apetites de publicação do Instituto”).¹³

Se tomamos por boa sua versão, Verger passou então a um plano pessoal diferente daquele em que vivemos os que habitualmente escrevemos este tipo de coisas; mesmo que talvez estivesse desde o início nesse plano pessoal diferente, e seus interesses e necessidades devem em boa medida ser interpretados a partir desta opção.

[...] deixar-me impor ou tentar compreender, escrever e comentar, enquanto o sonho era precisamente o que valia mais cultivar

¹⁰ Michel Créssole e Françoise Huguier, *Françoise Huguier - Sur les traces de L'Afrique Fantôme*, Paris, Maeght, 1990, p. 9.

¹¹ Stefanía Capone, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999, p. 47.

¹² Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 181.

¹³ *Ibid.*, p. 183.

[...] deixar-se ir sem buscar o porquê, viver e não destruir o prazer que se pode experimentar por análises esterilizantes seguidos de explicações tão falsas quanto pseudo-rationais.¹⁴

A prática acadêmica tendia, pois, a arrancá-lo desse âmbito de “do outro lado do espelho”, no qual se quis instalar, a separá-lo dessa sabedoria vital que Metraux lhe atribuía: “O verdadeiro sábio, o modelo que todos deveríamos ter seguido é o babalaô Pierre Verger, o professor de todos nós”.¹⁵ Seu vitalismo talvez o levasse a menosprezar até tal ponto o cânone acadêmico que, quando teve que cingir-se a ele, o transformou em um marco estéril e mecânico, em um falso objetivismo. Os livros de Verger estão compostos de meros “fatos” sem orientação interpretativa alguma: não há uma metalinguagem, um hipertexto, uma glosa, como também não brinda contexto algum nem do trabalho de investigação realizado, nem dos elementos que deste pretende extrair. Há documentos mudos, como em *Flux et reflux*, há relatos e cantigas sem emissor nem receptor como em *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, há receitas mágicas sem magos nem clientes, como em *Ewé*.¹⁶

Este último livro me parece um bom exemplo; começa com uma afirmação sugestiva: “Uma só planta talvez possa ser comparada à letra de uma palavra: sozinha não tem significação; associada a outras contribui para o significado da palavra”.¹⁷ Porém o veio semiológico se esgota aqui; a maior parte das 750 páginas do livro se dedica a uma transcrição de 447 fórmulas herborísticas das quais não temos idéia de quem as usa, com quem, em quais circunstâncias, como, onde, etc.

¹⁴ Ibid., p. 198. Dizia-o de maneira mais direta: “Sejamos francos, a etnografia não me interessa muito. Não me interessa estudar a gente... o que gosto é viver com a gente e vê-los viver de uma maneira diferente da minha”: Stephan Malysse, “Les inconsciences de l’œil : regards et contre-regards de Pierre Verger sur Salvador”, *Cahiers du Brésil Contemporain*, n^{os} 38/39 (1999), p. 119.

¹⁵ Metraux e Verger, *Le pied à l’étrier*, p. 252. Essa “sabedoria vital” era, aparentemente, também religiosa. Mãe Senhora o proclamou “ojoubá, os olhos de Xangô, aquele que tudo vê e tudo sabe”: Jorge Amado, “Introdução”, in Pierre Verger, *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 9.

¹⁶ Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des negres entre le golfe du Benin et Bahia de Todos os Santos, du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris-La Haya, Mouton & Co., 1968; idem, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo, EDUSP, 2000 [1957]; idem, *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

¹⁷ Verger, *Ewé*, p. 22.

Verger pretendia dar conta daquilo do que falava, tal como, no seu trabalho de fotógrafo, apreendia rostos, gestos, roupagens de índios bolivianos, negros do Benim ou ciganos argentinos.¹⁸ Porém, sua Rolleiflex triunfava justamente onde sua máquina de escrever não conseguia. Sua etnografia fotográfica, ou sua história fotográfica são um arremedo de sua fotografia em si mesma, com toda sua arte e seu artifício, com toda sua beleza, com toda sua verdade.

Mais ainda. Há fotos esteticamente bem sucedidas que denunciam o vazio etnográfico. Um exemplo: a foto de uma estátua de Iemanjá (*Yemoja*, escreve o autor) à qual acompanham, além de outras talhas seguramente nativas, vários objetos alienígenas: um gato que imagino de gesso ou de cerâmica (ou talvez de plástico?), um re-cipiente com um veleiro impresso, uma feíssima estatueta com três homens sentados, com roupas européias de séculos atrás, que me lembram jarras de cerveja que alguma vez vi.¹⁹ Boa parte do encantamento da fotografia reside na sua heterogeneidade, na disparidade dos elementos, no seu inevitável caráter *kitsch*. Desde o ponto de vista etnológico, torna-se patente algo que sempre está ausente no trabalho de Verger, a inserção do culto a orixás e voduns (na África, na América) em um ambiente do qual provêm não só as peças indicadas, mas também o “gosto” – ou a suposição do gosto – que sua utilização indica. Esse mundo jamais o veremos em sua obra; o sentido do culto, então, nos escapa.

O olhar do fotógrafo rapta o objeto de seu meio e se converte no seu único referente. Assim, a arte da fotografia é o oposto da etnografia. Para esta, todo “dado” (esse esforçado *constructo* do trabalho investigativo, ao qual, grande paradoxo, outorgamos esse passivo nome) deve estar enlaçado a outros “dados” em um texto, uma narração, ela-

¹⁸ Com uma perspectiva não muito diferente, Vagner Silva escreve: “A concepção de Verger da ‘etnografia’ como uma ‘fotografia’ da realidade, certamente foi consequência de um viés adquirido ao longo de muitos anos, nos quais atuou como fotógrafo profissional, o que o levou, aliás, a se aproximar do ofício etnográfico. No enquadramento de suas fotos e nos motivos ou cenas escolhidos (mostrando sempre ‘flagrantes’ que ‘testemunham’ a ‘continuidade’ que o candomblé baiano de origem jeje-nagô mantém com os rituais da costa ocidental africana) percebe-se que em suas pesquisas o ofício de etnógrafo e o de fotógrafo sempre caminharam lado a lado”: Vagner Gonçalves da Silva, *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, EDUSP, 2000, p. 130.

¹⁹ Verger, *Notas*, p. 294.

borado pelo observador em contínuo pulsar com o universo do qual dá conta, ou, melhor dizendo, o “dado” se estabelece desde a narração, ganha sentido por seu encaixe com os outros “dados”, aos quais, por sua vez, dá sentido. A foto, pelo contrário, se fecha sobre si mesma; talvez me equivoque, mas acho que esse retângulo de papel de tantos centímetros quadrados é imutável, indiferente à forma na qual se apresenta em publicações ou exposições, só ou reunida com outras, do mesmo autor ou de outros, de temática semelhante ou dissímil.

A base principal da alteridade na qual Verger apostou reside, a meu entender, sobretudo, na sua negação em analisar, com os critérios de seus parceiros europeus, os princípios religiosos que tinha abraçado. Eram artigos de fé, como o da Imaculada Conceição ou o da Sagrada Trindade para um cristão. Quando Metraux lhe enviou seu texto sobre a possessão, no qual, de maneira muito próxima à de Leiris, lhe atribuía um caráter teatral, e, ante o silêncio de seu amigo, insistiu para conhecer sua opinião, sua resposta foi breve e taxativa: “*Sim*, li a ‘comédia ritual’. Homem sem fé!! que ousa colocar a questão da sinceridade [da possessão]!!!”²⁰ Esta imagem devota que quis dar a Metraux de si – mesmo que não possamos excluir uma *boutade* – no entanto, entrava em contradição com a que ofereceu em outra oportunidade, em uma reportagem na revista Planeta:

Eu não sou religioso, participo do candomblé porque respeito o culto e o respeito porque os descendentes de africanos [...] têm *status* de gente [...] Não acredito nem descredito. A questão é que para mim era importante conviver com esse pessoal pelo qual eu tinha simpatia e estima.²¹

Verger fazia um mito de si mesmo? Talvez não só nesta dualidade de discursos, mas também em certos silêncios. Stephanie Capone acerta ao somar às viagens legendárias à África de figuras-chave do candomblé (Martiniano de Bomfim, o pai Adão...), não só as que hoje em

²⁰ Metraux e Verger, *Le pied à l'étrier*, p. 224.

²¹ Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 102.

dia realizam alguns pais e mães-de-santo (sobre os quais Vagner Silva – já voltarei ao tema – fez uma descrição reveladora), mas também as incursões de Verger e de Elbein.²² As conclusões da autora, com as quais concordo e a quem retornarei, são que estas viagens não se têm feito para aprofundar um conhecimento místico, mas sim para acumular um prestígio que se transmuta em poder.

Agora, mais do que isso, interessa-me que a opacidade das travessias dos agentes religiosos – que ninguém possa dizer com certeza, por exemplo, quanto tempo estiveram Martiniano ou Adão na África, onde, exatamente, o que fizeram, etc. – é idêntica à dos pesquisadores. Com efeito, a carência de contexto dos “dados” aportados por Verger (com Elbein ocorre o mesmo), já disse, corresponde a uma carência de contexto sobre sua experiência de campo. No caso de Verger, salvo pela pouca informação que encontramos na sua correspondência com Metraux ou em alguma reportagem, nada sabemos sobre o que qualquer monografia antropológica informa desde as primeiras páginas: onde, quando, quanto tempo, com quem, etc.²³ No caso de Elbein, nem sequer isso. Como fizeram no momento certo Griaule²⁴ e sua gente, estes outros africanistas não querem deixar rastro de si; apagam suas pegadas, fazem tudo para que nenhum relativismo ameace as revelações que seus textos pretendem transmitir.²⁵

²² Stefania Capone, “Le voyage ‘initiatique’: déplacement spatial et accumulation de prestige”, *Cahiers du Brésil contemporain*, n^{os} 35/36 (1998), pp. 137-56.

²³ “Se conhecem [sic] poucos detalhes da iniciação de Verger para Ifá. Nas suas cartas e entrevistas foi sempre muito lacônico, demonstrando que seu compromisso com o segredo não lhe permitia revelar os pormenores do processo”: Rita Amaral e Vagner Gonçalves da Silva, “Fatumbi: o destino de Verger”, in Pierre Verger, *Saída de iaô*, São Paulo, Axis Mundi/Fundação Pierre Verger, 2002, pp. 29-48.

²⁴ Bastide, outro dos construtores do africanismo no Brasil, se baseava em Griaule para fazer, sem mais nem menos, uma afirmação que inverte toda a teoria sociológica sobre o religioso existente até o momento: “Mas os conceitos sociológicos sempre se reduzem a conceitos religiosos. O social é fruto do místico ou, como indica M. Griaule, a organização material reflete a organização espiritual”: Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978, p. 109.

²⁵ Há uma frase de Thomas Mann, em *Morte em Veneza*, que pareceria ser a consigna destes autores: “É bom que o mundo conheça só a obra-prima, sem conhecer suas origens e as condições de sua gênese, já que o conhecimento das fontes de onde flui a inspiração do artista muitas vezes confundiria o público, o intimidaria, anulando assim os efeitos de sua perfeição”.

Uma última observação, a contraposição Verger-Leiris, à qual me referia antes, não vai além de uma figura literária de Michel Créssole; pelo contrário, a natureza de quase gêmeos²⁶ de Verger e Metraux nos mostra uma dualidade entre o talento etnográfico e teórico, conjugado com uma radical negação à felicidade do segundo e à capacidade de sentir prazer do primeiro. Verger era o que Metraux queria ser em outra vida, já que, nesta, tal coisa lhe estava vedada; Metraux era o que Verger nunca quis ser. Além disso, por mais intensa que fosse a relação entre eles, por mais cúmplices que tenham sido na sua comum paixão pelo negro, pelo africano, seus aportes etnográficos e etnológicos são, por assim dizer, heterogêneos, de planos que não casam entre si, linhas de trajetória centrífuga. Divergência esta que não impedia as referências e as resenhas mútuas, os trabalhos em comum (mas de Verger fotógrafo com Metraux etnólogo); a admiração e o afeto que nutriam nunca resultaram em uma real influência de um sobre o outro, não consolidaram um campo comum de trabalho e reflexão.²⁷

Juana Elbein, a africanidade iniciática

Se há alguém com quem Verger pode ser assimilado é Juana Elbein: estrangeiros ambos, radicados no Brasil durante décadas, integrados religiosamente nos cultos afro, com doutorados parisienses, ambos com a pretensão de homologar o “nagô” de um lado e de outro do Atlântico, de plasmá-lo em uma unidade indiferenciada. O que os separa é que o ponto de partida de Elbein foi acadêmico, que quis jogar com ambos os baralhos ao mesmo tempo e que pretendeu – e em parte alcançou – acumular um certo poder político no emaranhado de organizações afro-brasileiras, em boa medida graças ao seu casamento com um dos sacerdotes mais prestigiados da Bahia. A má recepção que Verger teve de *Os nagô e a morte* indica, penso, sua reação contra a ameaça da apropriação do candomblé por parte de setores eruditos, ameaça muito mais vigente agora do que há vinte e cinco anos.²⁸

²⁶ Nascidos sob o signo de escorpião, com poucas horas de diferença, na sua correspondência brincam uma e outra vez com seu caráter de gêmeos.

²⁷ É com Bastide que se daria esse âmbito compartilhado, tema de que não tratarei. A respeito, ver: Lühning, *Verger/Bastide*.

²⁸ Pierre Verger, “Etnografia religiosa iorubá e probidade científica”, *Religião e Sociedade*, n° 8 (1982), pp. 3-10.

A crítica de Verger provocou uma ríspida resposta de Elbein; a polêmica assim entabulada ocupava várias páginas da revista *Religião e Sociedade*, de difícil compreensão nos seus argumentos concretos, mesmo para especialistas no tema. Em linhas gerais, daquilo que se entendia, os oponentes se acusavam um ao outro de falsificar a tradição nagô. Em um caso (Verger vs. Elbein), por observá-la de uma perspectiva teórica adotada de antemão, distorcer os dados que obtinha da fonte principal de sua investigação (Deoscoredes dos Santos, suposto) e empregar uma bibliografia etnográfica desencaminhada. No outro (Elbein vs. Verger), por partir de uma posição própria de um intelectual francês e colonialista, que folclorizava a realidade africana, congelando-a fora do tempo.²⁹ Ambos tinham razão, na minha opinião – salvo na acusação de “colonialista” ao pobre Verger – ambos encontravam no outro uma espécie de reflexo deformado de si mesmo.

Pois bem, do que não podiam acusar-se um ao outro era da carência de informação sobre a forma pela qual tinham obtido os materiais com os quais compuseram seus textos, já que nisso eram idênticos. Parecia tudo proveniente de uma revelação anagênica, de uma abstrata comunicação com fontes inacessíveis a qualquer outro.³⁰ Poucas vezes sabemos de onde provêm as asseverações registradas: “É comum dizer ao referir-se aos orixás que abandonam o corpo das sacerdotisas em

²⁹ Elbein, ademais, esgrimia um par de argumentos *ad-hominem* do pior gosto. Por um lado, uma ambígua acusação de roubo de uma escultura nativa; por outro, a bastante transparente insinuação de que um dos escolhos principais de Verger para aceitar as posições da autora era seu homossexualismo: “A profunda dificuldade de Verger [...] é de compreender, aceitar e manejar a relação masculino/feminino. [...] A dificuldade de Verger [em relação a esses princípios] é no mínimo pessoal. E quando esses princípios são colocados em termos de ‘genitores míticos’ e de ‘ventres fecundos’, podemos imaginar perfeitamente o desassossego que causam”. Ao mesmo tempo, a autora pretendia colocar-se como uma pessoa de esquerda, antiimperialista e anticolonialista; recorria, então, a Franz Fanon que, já nos anos 1980, soava anacrônico: Juana Elbein dos Santos, “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado”, *Religião e Sociedade*, nº 8 (1982), p. 12.

³⁰ Um exemplo claro e muito posterior da abstração pessoal de Juana Elbein se encontra no seu aporte ao livro de homenagem aos cem anos do nascimento da mãe de seu marido, Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora. Começa dizendo que não é sua intenção “fazer uma biografia burocrática”, mas “pintar alguns flashes de nossa relação”: Juana Elbein dos Santos, “Mãe Senhora. Lembranças e reflexões”, in Jose Felix dos Santos e Cida Nóbrega (orgs.), *Maria Bibiana do Espírito Santo. Mãe Senhora. Saudade e memória* (Salvador, Corrupio, 2000), pp. 40-49. Mas esses *flashes* são poucos, confusos, vagos, meros pretextos para que a autora reiterasse suas idéias sobre as “comunidades nagô” e o papel que nelas corresponde às sacerdotisas. Mãe Senhora se torna assim um exemplo de uma construção teórica, uma espécie de dedução transcendental.

transe: *Ògún wolè* = *Ògún* (ou o nome do *Òrìsà* em questão) *wo* + *ilè* = esse *òrìsà* retornou à terra (*wolè* = penetrar na terra)".³¹ Esta frase sustenta uma afirmação – confusa e de finalidade incerta – que atribui aos orixás uma residência ctônica, a qual tem como antecedente uma breve anotação de Richard Burton sobre os fantis, publicada em 1864. Não exigiria uma maior precisão o fragmento que citei?

Em alguns casos, Elbein menciona os “informantes” africanos dos quais tomou longas cantigas, mas nada diz das condições em que esses textos foram registrados, da relação que teve com os “informantes”, do grau de integração no grupo – caso existisse – a que pertenciam, a língua em que se comunicavam, etc.³²

É curioso o que esta psicóloga, que tanto insiste no caráter iniciático da aprendizagem dentro do candomblé, não compreenda que também a relação etnográfica o é, e que boa parte do valor que tenham as informações conseguidas se mede pela relação com quem no-las brinda. Não estou falando tanto – ainda que também – da “verdade”/“falsidade” do que nos é dito, de ficções, faceirices, ocultamentos, etc., mas, sobretudo, do interesse de quem nos está introduzindo no conhecimento do que quer que seja (neste caso, a vida dentro do culto, o sistema de práticas e crenças, etc.) que *entendamos de uma vez por todas* certas coisas, a vocação pedagógica que tenhamos despertado em nosso guia.

O processo do registro etnográfico – cada vez somos mais conscientes disso – é um dos contextos essenciais do que aprendemos do grupo com o qual trabalhamos. Sem essa dimensão, o mapa que desenhemos será incompleto, abstrato, inconsistente. Não só está ausente esse aspecto, mas também um que, já desde as perspectivas mais clássicas e tradicionais, determina o significado de qualquer discurso ritual nativo: quem o emite, em que situação e frente a qual auditório? Desnudada desta cobertura, a palavra capturada pelos estudiosos torna-se um fantasma amadorístico.

³¹ Juana Elbein dos Santos, *Os nãgô e a morte: pàde, àsesè e o culto égun na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1986 [1975], p. 57.

³² Salvo uma referência em nota de rodapé, na qual informa sobre um idoso com o qual trabalhou em 1970-1971, na Nigéria, que lhe recitou e traduziu (para o inglês, suponho) uma narração: Elbein, *Os nãgô e a morte*, p. 59. Meu exemplar de *Os nãgô e a morte* está cheio de anotações marginais junto a histórias registradas por Elbein: “de onde as tirou?, em que condições se contam normalmente? em que língua as transmitiram?”

Outra acusação que Elbein e Verger não podiam fazer-se, porque ambos compartilhavam dogma, era que o “objeto” que eles recortavam provinha, por um lado, de uma segregação e, por outro, de uma fusão; ambos os procedimentos, fraudulentos.

Por um lado, o candomblé que vale, pensam ambos, é aquele que mantém um enraizamento africano puro e não o dos grupos aculturados que distorcem as tradições. Tantos somos os que nos colocamos contra esta tergiversação pedante, interessada e reacionária, e tantas vezes, e há tanto tempo, que não me parece útil voltar ao tema.

Por outro, a identificação entre a tradição iorubá e o sistema de crenças e práticas de um punhado de casas de santo baianas (*Opô Afonjá*, principalmente) foi contestado, mas talvez com menos energia do que tal absurdo merece. Antes de tudo, a reunião em um sistema politeísta ao qual Verger chamava, uma vez com razão, “monoteísmos múltiplos, justapostos” e a integração em uma só figura dos diferentes agentes disseminados pela Nigéria e pelo Benim.³³ O lugar no campo religioso – questão totalmente afastada da cabeça metafísica de Elbein (e de Verger) – não só não se leva em conta, mas nem se aporta informação alguma sobre o que ocorre nos territórios de onde provém o material oral e bibliográfico com o qual trabalham, nem se leva em conta o que já se sabia sobre o Brasil; questão esta na qual entra um tema tão difícil de silenciar como o “sincretismo”. Enfim, que este africanismo a qualquer preço, em nome de um anti-racismo europeu – a reivindicação do pensamento africano – ocultava o desinteresse pela originalidade e pela criatividade brasileira e engendrava um potencial racismo brasileiro.

³³ Verger, *Notas*, p. 15. Contra esta conjectura, o argumento de Parés mostra como, no Togo e no Benim, existem, e existiam há um bom tempo, centros de culto jeje que reúnem várias divindades. O autor não oculta a possibilidade de que haja influência de negros brasileiros retornados à terra de seus antepassados depois da abolição, ainda que haja argumentos para sustentar que foi um processo gerado na África: Luis Nicolau Parés, “Transformações dos voduns do mar e do trovão na área Gbe e no Candomblé jeje da Bahia”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Somávo. O amanhã nunca termina. Novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás* (São Paulo, Empório, 2005), pp. 34-62. De todas as maneiras, o modelo católico de um templo único para vários santos (deuses) poderia haver-se imposto já na África.

Mesmo que o livro de Elbein tenha tido várias edições, seus postulados estão ausentes do conhecimento e do interesse das pessoas do candomblé, a não ser como emblema de um desígnio de erudição por parte de algum agente. Por outro lado, do ponto de vista acadêmico, tais postulados não abriram uma linha de trabalho que tenha sido explorada, salvo alguma exceção, por outros pesquisadores, nem tampouco podem ser considerados uma continuidade de trabalhos anteriores; ela mesma deixou de publicar há tempos.

Nem ruptura nem continuidade, sua produção é, sobretudo, um discurso retórico e ideológico, um marco único cujo objetivo mais visível é mostrar como se pode falar da religiosidade nagô lançando mão de palavras – palavras, não argumentos teóricos ou dados etnográficos – de conceituados antropólogos dos anos 1950 e 1960 – e, portanto, mostrar que estava capacitada para a obtenção de um doutorado. Um outro objetivo é mostrar que o sistema de práticas e crenças nagô, ou melhor, seu sistema subjacente, sua filosofia, sua “epistemologia” – como a autora, por razões que me escapam, insiste em dizer – só pode ser adquirido a partir da interpretação erudita da experiência de alguém iniciado, como é seu caso (e só seu caso, nessa época) e, portanto, mostrar que estava capacitada para ser a teóloga que o candomblé nunca havia tido.

Teóloga não necessariamente crente. Em Elbein se encontra algo que já tínhamos visto em Verger, uma certa reserva a encerrar-se no papel de “nativo”; não é à toa que uma tem um diploma da Universidade de Buenos Aires e outro, da Sorbonne. Sigamos sua conversa com Vagner Silva:

Eu nunca me coloquei, como ainda hoje não me coloco, como uma religiosa. Eu me coloco como uma pessoa aberta a todas essas vivências, a todos os fenômenos que acontecem comigo. [...] Eu posso dar minhas explicações intelectuais para tudo isso, mas elas não têm valor. Se quero pensar que é o inconsciente coletivo que está aflorando ou pensar que é uma expectativa grupal que está cumprindo um papel e cumpre realmente [...] Então, eu acho fantástico um grupo que elabore suas necessidades inconscientes de maneira tão rica e bela.³⁴

³⁴ Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 102.

Esteticismo exotizante? Cumplicidade ante um colega da academia? Autêntica perplexidade? Seja como for, o que para Elbein dava um brilho especial a seu trabalho era a conjunção entre seus dois papéis, o de investigadora e o de iniciada.³⁵ Sua argumentação é curiosa tanto quanto falaz. Vale a pena deter-se com algum detalhe nela, porque boa parte da confusão de seu trabalho tem aqui sua raiz ou, talvez melhor, seu álibi.

Primeira asseveração: um etnólogo quase nunca se inicia e convive o bastante com o grupo. Antes de tudo, “iniciar-se” é algo possível em condições muito determinadas. A primeira é a de estudar um culto e não uma sociedade em geral, ou aspectos não religiosos de uma sociedade; Malinowski não ia iniciar-se como trobriandês. A segunda condição é que – satisfeita a primeira – haja a suficiente homogeneidade entre “um” e o “outro” para que tal transição seja pelo menos imaginável. Por mais *dogon* que se tenha pretendido Griaule, ninguém supõe que se promovesse como dançarino de máscaras.

Porém, iniciação e convivência não são equivalentes. Prolongadas estadias em um grupo, dormindo nas suas casas, comendo nas suas mesas, e tudo mais que podemos supor, levado a cabo nas suas mesmas condições, podem ser realizadas sem dar o salto que Elbein vê como um divisor de águas absoluto. Alguém, pelo contrário, pode iniciar-se e, depois dos dias obrigatórios de reclusão, continuar com a vida habitual, afastada do cotidiano da casa de santo. Além disso, os pesquisadores do candomblé que não somos “do santo” sabemos quão poucas restrições tivemos para aceder a todo tipo de cerimônia, apesar de nossa explícita não adscrição religiosa.³⁶

Segunda asseveração: as observações do não-iniciado e não-convivente estão determinadas, em grande medida, por “seu próprio quadro de referências”. Claro, como não podia deixar de ser, mas – não esqueçamos que Elbein é psicóloga que não teve uma formação profissional como antropóloga – é justamente esse sair-se de si, esse conta-

³⁵ Santos, *Os nãgô e a morte*, p. 18.

³⁶ Salvo no que se refere ao *balé* (casa dos mortos) e ao culto dos eguns (espíritos de antepassados), mas, nesse caso, o pesquisador compartilha a interdição com todas as mulheres e com aqueles homens que não tenham cumprido um longo pertencimento ao culto.

minar-se do outro, para o qual o etnógrafo está disposto (ainda que nem sempre o consiga). Por outro lado, a visão “de dentro” que a autora se orgulha em poder brindar-nos é o tipo de ingenuidade – não para uma doutora da Sorbonne, o que seria simples fraude – com o qual o trabalho etnológico deve jogar queda-de-braço, uma contínua negociação, para produzir conhecimento; conhecimento que, queiramos ou não, é aquele que as regras de composição acadêmicas aceitam como tal. É sintomático que o exemplo dado como amostra da deformação da visão “de fora” dos pesquisadores que não tiveram a graça de “iniciar-se” seja “a célebre interpretação dos fenômenos de possessão como crises de epilepsia”,³⁷ quando duas décadas antes do livro de Elbein, antropólogos muito pouco propícios a serem iniciados – Metraux, Leiris – tinham desprezado definitivamente toda interpretação psicopatológica do transe – que fazia muitíssimo tempo não era a de epilepsia, mas sim a de histeria – mostrando-o como teatro vivido.³⁸

Terceira asseveração: poucas vezes o pesquisador fala a língua “nativa”, o que o obriga a usar a mediação de intérpretes que conhecem mal a língua do antropólogo.³⁹ Mas, do que está falando Elbein? De sua convivência entre lusófonos baianos com os quais, bem sabemos todos a rapidez e a facilidade com que a comunicação verbal e a não-verbal se estabelece para um hispano-falante, ou da convivência que teve entre supostos sacerdotes iorubás, vá saber de que povoados recônditos de Benim ou Nigéria?

Elbein nos brinda, por último, àqueles que tenhamos ficado, por uma razão ou outra, deste lado do espelho, com uma fenda que une a sabedoria nativa com a tradição científica, permitindo-nos acompanhá-la em sua aventura única. O desdobramento desta pretensão se encontra em *Os nagô e a morte*, uma descrição do sistema de crenças e práticas do candomblé “puro” e de seu suposto correlato transoceânico, cujos mecanismos de composição me parecem, se cabe dúvida, enormemente deficientes. Há mais um assunto sobre o qual quero falar, talvez o único pon-

³⁷ Santos, *Os nagô e a morte*, p. 18.

³⁸ Ver, por exemplo, Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*, Paris, Fata Morgana, 1989.

³⁹ Santos, *Os nagô e a morte*, p. 18.

to realmente compreensível para os fiéis normais do candomblé, na tedi-
osa e incoerente armação deste livro: a teoria dos três sangues.⁴⁰

Elbein parte da suposição de que o axé é sempre uma composi-
ção de elementos agrupáveis em três categorias: o sangue vermelho, o
sangue branco, o sangue negro, correspondentes aos três reinos natu-
rais: animal, vegetal e mineral.⁴¹ De onde tira tamanha coisa jamais o
sabermos, porém dedica páginas e mais páginas a glosar este princí-
pio, mesmo que isto a obrigue a tornar vermelho o amarelo de Oxum,
ou preto o azul de Ogum. Que diferença faz?

A autora não se aprofunda na questão, mas o triângulo vermelho-
preto-branco acabava de ser posto sobre o tapete antropológico por Victor
Turner, com uma perspectiva fenomenológica de base extremamente
biológica.⁴² Pouco antes, de forma incidental, Lévi-Strauss tinha sus-
tentado, muito pelo contrário, que esse triângulo cromático opunha uma
supercor (o vermelho) a duas não-cores polares (o branco e o preto),
esquema disponível para qualquer jogo simbólico, posição similar à
que assumiria tempos depois Sahlins.⁴³

Aqui temos duas questões. Uma, já levantada pela crítica de
Verger, é que tal triângulo de sangues não existe na realidade religiosa

⁴⁰ Compreensível por sua simplicidade, não por sua veracidade. De todo modo, como conta Elbein a Silva, por mais que ela haja “sistematizado” os três sangues, “quando eu falo do sangue vegetal, da seiva, é porque a cantiga diz que quando você está fazendo a matança você está botando *ejé* de Ossaim, sangue de Ossaim”: Silva, *O antropólogo e sua magia*, p. 157. Muito bem, mas por que esse sangue é branco e se opõe a um preto e a outro vermelho?

⁴¹ Santos, *Os nãgô e a morte*, cap. 3.

⁴² Turner postulava que “o organismo humano e suas experiências cruciais são *a fons et origo* de toda classificação. A biologia humana exige determinadas experiências de relações intensas. Se homens e mulheres têm que copular e parir, amamentar e efetuar determinadas excreções, devem estabelecer entre si relações, relações que ficam impregnadas pela tensão afetiva dessas experiências. [...] A tríade da cor branco-vermelho-preto representa ao homem arquetípico enquanto processo de prazer-dor”: Victor Turner, “La clasificación del color en el ritual Ndembu”, in *La selva de los símbolos*, Madri, Siglo XXI, 1980 [1963], p. 100.

⁴³ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962, p. 88. Segundo Sahlins, “[...] essas estruturas perceptivas estão em si mesmas desprovidas de sentido, são meras *combinações* formais de oposição e correlação. Como tais, só são a matéria-prima da produção cultural, que permanece disponível em forma latente até que é atribuído um conteúdo significativo aos elementos do repertório cultural”: Marshall Sahlins, “Colors and Culture”, *Semiótica*, vol. 16, n° 1 (1976), p. 16. Sobre toda esta questão, ver Fernando Giobellina Brumana, *Sentido y orden. Estudio de clasificaciones simbólicas*, Madri, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 46 e ss.

nagô, o que me parece muito sólido e que corresponde à minha experiência de pesquisador.⁴⁴ De fato, há cores no candomblé de grande peso simbólico, em um plano que é consciente para os atores: o branco de Oxalá, o amarelo de Oxum, o vermelho e branco de Xangô, o rosa coral de Iansã, os azuis de Iemanjá e Ogum, os verdes de Ossaim e Oxossi; isto é, valores cromáticos, emblemas das unidades de um sistema polinômico-totêmico; mas em lugar algum este sistema se deixa abduzir por uma oposição ternária (qual poderia ser?).

O candomblé, creio ter demonstrado, realmente opera em forma triádica e esta lógica ternária condensa, por um lado, a to-po-logia sim-bólica da casa de santo (o âmbito no qual o culto é operativo: a oposição entre *roncô*, barracão e casa de Exu), e, por outro, a topologia simbólica da realidade toda (o âmbito para o qual o culto é operativo: casa de santo/casa doméstica/cidade).⁴⁵ Porém, postular, como fiz, uma lógica deste tipo é revelar (ou, pelo menos, propor) um *sentido* ao sistema de crenças e práticas do candomblé (e um sentido, por outra parte, próximo da consciência dos atores sociais): o culto organiza a experiência de seus fiéis, da mesma maneira que a expressa.

A segunda questão é justamente a do *sentido* que essa oposição triangular poderia ter. Algo que, se não obrigatório, fosse pelo menos um signo de certa com-pe-tência antropológica, era levar em conta as duas possibilidades que a bibliografia mais que conhecida da época assinalava e ver se uma, outra ou nenhuma dava conta do triângulo que ela havia “sistemizado”. Porém, não é só a pouca consistência etnológica da autora o que a leva a não abordar o dilema, senão uma inconsistência mais radical. É que nem no triângulo dos sangues nem em nenhum outro lugar de seu livro há *sentido* como organização da experiência, como lógica conceitual ou como o que quer que seja.

No caso do livro de Elbein (nos textos de Verger ocorre o mesmo), o sentido está ausente. Melhor dizendo, trata-se de uma escritura presa de um sentido, mas incapaz de jogar luz sobre ele, incapaz de colocá-lo como objeto, porque, ao fazer parte deles como sujeitos, lhes

⁴⁴ Verger, “Etnografía religiosa iorubá”, p. 8.

⁴⁵ Fernando Giobellina Brumana, *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*, Universidad de Cádiz, 1994, cap. 6.

resulta invisível.⁴⁶ Os longos parágrafos em nagô nada têm a ver com a experiência de ninguém, em nenhum momento nos mostra uma lógica que subjaza ao material apresentado; no seu lugar, ergue-se o Mito, sem emissor nem receptor, sem condições de produção, sem contexto, sem efeitos. Mito inerme e enorme, lembra – a comparação me resulta outra vez iniludível – aos frutos de Griaule frente a Ogotemmêli.

Seguindo as pegadas da *Galinha d'Angola*

Galinha d'Angola é o título de um livro de Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros que estuda a iniciação e a identidade na cultura afro-brasileira.⁴⁷ Livro escrito a três mãos, está inserido no Mito compacto do qual acabo de falar, entretanto, talvez pelo fato de que, em boa parte de seu percurso este não esteja em questão, que se dê como um fato, o mito desta vez não congela as realidades. As coisas, as pessoas, os animais, tudo, enfim, se move. Antes de tudo, a escritura se move.

A narração, salvo quando o olhar se ensimesma em coordenar mito e prática ritual, é concreta, sensível, carnal, carregada de cheiros, cores, sabores. É etnografia; isto é, uma *grafê* à disposição de recriar-nos a vida da gente, da gente do candomblé. E, outra novidade em relação ao que vimos antes, do candomblé tal como é na verdade, com todas as suas nações, as suas tradições diferentes, as suas linhas. Fica, assim, descartada de antemão a obsessão essencialista de quem, por mais que nunca o reconheça, olha de fora. O campo é, pois, o entrelaçado de variedades devocionais que convivem em um fino e contínuo jogo de identidade e diferença. Que sentido teria que uma variedade se proclamasse mais verdadeira que as outras, além de alguma gabolice entre, no fundo, irmãos?

A linha que guia a narração é a que indica, desde o começo, o título: a galinha de Angola, ou melhor, a identificação entre esta ave e o

⁴⁶ Lacan, no seu seminário sobre a paranóia, diz algo que vem bem ao caso, lembrando que a ciência não se produz desde o sentido: “Estabelecer uma lei natural é despejar uma fórmula insignificante”: Jacques Lacan, *El Seminario (3). Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984 [1955-56], p. 263.

⁴⁷ Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros, *Galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas, 2001 [1993].

neófito, seu papel central na economia simbólica do culto. Esta equivalência, patente no aspecto com que se amostra ao iaô na sua saída de santo (a cabeça raspada, de cujo cocuruto sobressai um pequeno cone [*adoxo*] e o corpo coberto por pintas feitas com giz de cores [*efum*]), é bem consciente para as pessoas do culto.⁴⁸ Este livro não propõe explicar ou interpretar tal equação e, sim, pelo contrário, enlaçar uma série de glosas mediante a qual, através de todo seu percurso, a equivalência parece carregar-se mais e mais de significação. Enfim, dessa maneira, os autores, por assim dizer, arremedam ou recriam o que o culto – ou, melhor, todo culto – na verdade, consuma: simulacros de significação cujo significado sempre escapa entre os dedos. Desde esse ponto de vista, este livro é uma teologia, com mais êxitos que as de Verger ou Elbein, mais atrativa, mais concreta,⁴⁹ mas à qual se pode fazer uma objeção inicial: tudo ganha sentido porque tudo o tem desde um princípio.

O percurso não começa, no entanto, pelo sentido e sim pelos sentidos: olfato, visão, paladar, audição e tato. Os cinco sentidos, e talvez algum suplementar, vibram, quando o futuro noviço adentra o mercado com a lista de tudo o que é preciso comprar para preparar a própria “feitura de santo”. “Uma viagem ao mundo afro-brasileiro começa no mercado”; essas são as palavras com as quais começa o primeiro capítulo.⁵⁰

⁴⁸ Um par de pontos menos conscientes da assimilação: “A palavra *marron* (ou *cimarron*) não se refere apenas aos animais tornados bravios [o que ocorreu em certo momento com as galinhas de angola], mas também aos escravos fugidos. Refere-se, portanto, a dois tipos de população cujo destino foi o de partilharem as vicissitudes da diáspora africana. Por isso, não podemos ignorar o paralelismo inscrito nos seus respectivos comportamentos. São ambas populações cativas; e em ambas vamos encontrar a mesma rebeldia contra os poderes que lhes impõem a domesticação”: Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, pp. 20-21. Por outro lado, se do noviço se diz que está “feito”, a mesma expressão é usada em relação à galinha de angola: é um animal “feito”: “[...] [os próprios naturalistas] não conseguem fugir de todo à impressão de estar diante de um artefato, idéia que lhes parece mesmo estar na raiz do nome ‘pintada’”: Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, p. 25.

⁴⁹ De todas as maneiras, os autores se resguardam do prestígio de ter um olhar misto, interno e externo: “Se [a] dimensão existencial é vedada a uma abordagem *desde fora*, impondo-lhe um limite incontornável, sucede por outro lado que as formulações *desde dentro* são, por esse mesmo princípio, sujeitas a uma restrição não menos categórica. Para elas, a experiência em questão está condenada a permanecer na esfera do indizível, ou a diluir-se nas alusões emocionadas, porém vagas, de conversação entre ‘irmãos’”: Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, p. 52 (ênfases dos autores).

⁵⁰ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, p. 5.

A estratégia expositiva se mostra eficiente e sagaz ao iniciar aqui seu périplo pelo candomblé, atrás do rastro de uma pessoa que se inicia no culto, por alguém que decidiu dar sua cabeça a um orixá que, por sua vez, a reclama. O primeiro capítulo é de difícil síntese porque todo ele parece síntese, uma síntese com um desenho que toda intervenção externa ameaça distorcer e fazê-lo perder graça. Com esse temor, destaquei apenas alguns pontos; primeiro um, conceitual, que é chave:

[...] o mercado contribui para a articulação sociológica da nebulosa constituída por essa infinidade de *centros e terreiros*, que se espalham pelos mais remotos recantos da grande cidade. Os pontos dessa nebulosa distinguem-se uns dos outros. Não só como se cada qual tivesse a sua própria luz, mas, ainda, como se essa luz tivesse também a sua qualidade própria. Constelações de variada magnitude e configuração, os traços que a distinguem são numerosos, como são numerosas as tensões nesse campo de força. O seu conjunto, entretanto, a despeito das diferentes e distâncias relativas, alimenta um comércio de especiarias. [...] num sentido amplo e metafórico, como um tráfico de produtos exóticos, provenientes de lugares muito diversos e, às vezes, muito distantes.⁵¹

Esta figura, na qual conceito e imagem se fundem, tem, pelo menos, um par de conseqüências. Uma dentro do código do culto: o mesmo caráter de lugar dinâmico, de espaço de encontro, de fronteiras móveis põe o mercado sob a tutela de Exu, o que faz com que uma oferenda ao senhor dos limites seja sempre um bom começo para que as transações se dêem bem. A outra, do ponto de vista destas transações, tanto do que vende quanto do que com-para, é que só poderá bem cumprir seus objetivos se conhece as necessidades do culto, suas múltiplas variações, a intercambiabilidade de certos gêneros, etc., ou seja, se o mercado – voltamos aos princípios da economia clássica – lhe é transparente.

Um superior, se não o mesmo pai ou mãe-de-santo, acompanha geralmente o iniciante para ajudá-lo nas suas compras; é alguém que tem domínio das coisas e ir ao mercado é, para ele ou ela, um fato festivo no qual nunca as compras se fazem sem negociações mais ou

⁵¹ Ibid., p. 9.

menos salpicadas de brincadeiras, sem fofocar com os conhecidos, sem comer ou beber, etc. Para o iniciante, por sua vez, “[...] a ida ao mercado não só [é] uma preliminar, mas, propriamente, o começo da iniciação, uma etapa que já se encontra sob a égide do rito de passagem”.⁵²

A primeira pedagogia iniciática talvez seja orientar o neófito nesse labirinto de mercadorias que esgotam os reinos da natureza e da elaboração e que os autores do livro se estendem em enumerar. O mundo dos tecidos, que ninguém como um pai ou uma mãe-de-santo conhece e aprecia tanto na sua incrível variedade. O mundo dos ornamentos, tão inacessível como o anterior: brincos, anéis, coroas, machados, espelhos, lanças, espadas de latão, pulseiras. E os elementos para confeccionar os tão diversificados tipos de colar que usam os adeptos do culto, tantos, com tanta diferença de material, de cor, de tamanho (e de significação).⁵³ E as caixas e as estantes e os sacos, abarrotados de arroz, farinhas (milho, mandioca, trigo), feijão de todo tipo, azeites – do doce oliva e do vermelho dendê – sementes de valor sagrado, vinhos e aguardentes para regar os *assentamentos* das divindades ou para “alimentar a cabeça” do iniciado, as tantas essências para incensar. O mundo das verduras, do quiabo à abóbora, da cebola ao agrião. E, para terminar em algum lado, o mundo dos animais para as oferendas, partindo do caracol, as diferentes espécies, cores e sexos dos de quatro patas (cabras, porcos, até vacas e bois) e os de duas patas, as aves. Ali, por último, a galinha de angola com seus sinônimos: *etú*, *conquém*, pintada, etc.; o animal sem o qual não há iniciação, o animal sem o qual não há candomblé.

O próximo passo no itinerário dos autores é a descrição de uma das primeiras etapas do ingresso do noviço no culto, o bori, o reforço da cabeça sobre a qual mais tarde o sacerdote trabalhará para que receba o orixá ao qual pertence.⁵⁴ A cabeça come; recebe o axé de uma série

⁵² Ibid., p. 13.

⁵³ Talvez a maior emoção de Toninho de Oxum, “meu” pai-de-santo, na primeira vez que me visitou em Madri, foi entrar nas exuberantes lojas especializadas em *missangas* e elementos similares da Rua de Ponteijos, junto da Puerta del Sol.

⁵⁴ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, pp. 31-44. De fato, o bori é também um passo indispensável no que se chama “obrigações”, cerimônias de regularidade variável, segundo a tradição da casa de santo de que se trate. Estas obrigações são reproduções minúsculas das feitorias, com reclusão (dois ou três dias em vez dos vinte e oito, na casa em que trabalhei), saída com roupa cerimonial, etc.

de oferendas aos orixás, com uma seqüência de ações que, pelo que vejo nesta descrição e na de Verger e Bastide, difere bastante de tradição em tradição.⁵⁵ Não acho necessário resumir a já resumida imagem que no livro podemos ler; é breve, eficaz, guarda os detalhes essenciais, é vívida e nos mostra a dinâmica da casa de santo em um de seus momentos mais intensos. Um cerimonial que une a solenidade com a intimidade, a contenção com o transbordamento, a alegria com a consagração.

Pois bem, depois da descrição do bori, os autores se sentem obrigados a dar uma dimensão mítica ao ritual, opção, de meu ponto de vista, totalmente errônea.⁵⁶ “Os mitos ajudam a compreender o bori. [...] Com eles somos conduzidos ao âmago do ritual, para alcançar, além dos fundamentos de seus atos, o seu sentido mais amplo, como empreendimento poético”.⁵⁷ Uma objeção me assalta: por que o bori requereria uma palavra suplementar (já discutirei a palavra de que os autores lançam mão)? Por que não seria melhor pensar, de uma forma mais próxima à própria atmosfera do culto, a seu grande atrativo estético e, parafraseando Leiris, que rituais como o bori são poesia vivida? Uma poesia que se basta a si mesma, que não necessita ser mencionada como poesia por outra poesia.

A síntese poética do bori, uma delas, talvez a mais sensível, é a brancura de roupagens e panos, tornando-se mais e mais vermelhos, mais verdes, mais amarelos, pelas essências vegetais, o sangue, as comidas – portadores do axé – sobre cuja transferência para a cabeça do *borizado* gira o ritual todo: a contaminação pela divindade. Também a imagem do cuidado extremo que se tem com o *borizado* depois da cerimônia, quando o fazem cair sobre a esteira, sob a qual se colocou uma série de folhas sagradas, para cobri-lo com um pano branco e deixá-lo passar a noite, coberto por todas as matérias orgânicas (sangue, a noz

⁵⁵ Verger, *Notas*, pp. 91-103; Bastide, *O candomblé da Bahia*, pp. 42-48. Estas descrições do bori são diferentes, em muitos aspectos, também da que eu registrei: Brumana, *Las formas de los dioses*, pp. 351-8. Não me parece relevante neste contexto comparar os três rituais.

⁵⁶ Porém, diferente do que ocorre com os textos de Verger e Elbein, a escritura de *Galinha d'Angola* não tem esse monolitismo que afoga toda palavra distinta. Trata-se de um discurso contrastável e, nesse sentido, científico (por mais que esta qualificação sempre nos dê algum calafrio); um discurso, enfim, que deixa espaço ao debate, ao confronto de idéias e de dados.

⁵⁷ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, p. 46.

de cola mascada pelo oficiante, penas, restos de açaçá...) com as quais ele foi ungido.

Mais sobre o mesmo: “[...] uma seca descrição etnográfica se contrapõe à mo-vimentação e ao colorido dos mitos”.⁵⁸ Por que não pensar o contrário? Sobretudo quando acabamos de ler uma colorida e ágil etnografia, e os mitos... Pois isso, os mitos. Os autores afirmam que um mito que se conta aos iniciandos fala de um oleiro torpe que, por ordem de Obatalá, confeccionava cabeças de barro que iriam completar os corpos humanos feitos pela divindade. Segue-se a esta circunstância uma série de acontecimentos e de enredos que levam a que um “filho” de Orumilá, pelos seus méritos e bom julgamento, obtenha do oleiro a cabeça mais adequada, o que lhe proporciona uma vida de riquezas e sucessos, diferente dos “filhos” de Ogum e de Ijá que, por práticas impróprias, obtêm cabeças que lhes provocam o infortúnio.⁵⁹

Primeira consideração. Curiosamente, um texto que até este momento havia mantido um nível de grande precisão, começa aqui a soçobrar na indeterminação: em que casas de santo se conta esse mito? Por que, em vez de trabalhar sobre uma versão supostamente recolhida em campo, os autores remetem à bibliografia africanista inglesa? Além disso, não é o único mito transmitido aos noviços, como os autores reconhecem. Qual é a razão de escolher este e não outro para, em sua exegese, lançar luz sobre o bori? Claro, minha primeira resposta é que a arbitrariedade da escolha está encerrada já na arbitrariedade de supor que o mito é mais rico que o rito, que desfruta de uma superioridade de algum tipo, mas vamos à interpretação proposta.

Segunda consideração. O mito, escolhido arbitrariamente entre um *corpus* que se nos oculta, ou, pelo menos, a que não se nos deixa aceder, é, depois da exegese, a versão iorubá do princípio de reciprocidade, estabelecido por Mauss no *Ensaio sobre o dom*. Para que teria que se dar a tanto trabalho o espírito mitológico? Que necessidade há de estabelecer, de uma maneira tão oblíqua, que os orixás e seus filhos se encontram em uma situação de obrigação mútua? O segundo dá em oferendas o que o primeiro outorga em proteção? Mas, é isso, na verdade, assim?

⁵⁸ Ibid., p. 47.

⁵⁹ Ibid., pp. 44-52.

Terceira consideração, desta vez, dupla. Há uma interpretação errônea – não me refiro já ao mito – da relação estabelecida entre divindades e humanos pelo *candomblé*. Há uma leitura errônea de Mauss. Ambos os erros vão de mãos dadas. Vamos de traz para frente. No primeiro capítulo, surpreendeu-me que, ao introduzir-nos na própria fonte dos bens que nas práticas cerimoniais do culto se esbanjam, fala-se, quase com eufemismo, de “religião de consumo” para designar o excesso explícito, gozoso, contínuo do *candomblé*. Perguntava-me, nesse momento, por que os autores não apelavam para um termo clássico de nossa profissão: *potlach*.⁶⁰ Ao lançar mão do texto de Mauss, no segundo capítulo, tal ausência se faz ainda mais chamativa, mas, ao mesmo tempo, a recusa parece elucidada.

No *potlach* há uma conotação sacrificial, de pura perda, de pura destruição, que não se esgota no seu caráter agonístico, no enfrentamento entre dois chefes que mostram sua grandeza pela sua capacidade de esbanjamento, senão que transborda para a margem, para a inversão, para a negatividade. O que creio que ocorre é que, para que o mito invocado – a interpretação do mito invocado – fosse realmente um esclarecimento do bori, a relação entre noviço e orixá, entre este mundo e o outro deveria ser um sistema de prestações e contraprestações imediato, mecânico e inexorável, no qual essa pura destruição, essa pura negatividade, não encontra lugar algum.

E *potlach*, por mais que se inscreva em um jogo de reciprocidades, tem muito em primeiro plano a queima de peles e de salmões secos dos *kwakiutl* e dos demais habitantes do litoral norte do pacífico americano. Mas ainda, no circuito *kula*, essa faceta destrutiva está presente, pelo menos no que hoje chamamos “lucro cessante”; basta ler as páginas que Malinowski destinava à construção das canoas com as quais se levava a cabo o périplo marítimo para perceber o tempo, o esforço, o engenho *sacrificado* nada mais que para manter o vínculo de reciprocidade; por

⁶⁰ No entanto, os autores empregam esse termo para qualificar uma festa do *candomblé*, especialmente, a “saída de santo”: Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, p. 81. Talvez, essa discordância seja o preço de um trabalho de vários autores. Sobre o *potlach*, ver: Marcel Mauss, “O ensaio sobre a dádiva”, in Marcel Mauss, *Sociologia e antropologia*, vol. 2, São Paulo, EPU, 1974 [1923-24], pp. 39-129.

que, então, Mauss fala do *kula* como de um *potlach* melanésio? E esse sacrifício, a idéia profunda do sacrifício, é o que escapa à *Galinha d'Angola*.

Não é a reciprocidade, e sim o sacrifício a nota-chave da relação entre humanos e divindades. Sacrifício não como pagamento antecipado ou diferido do favor outorgado; no candomblé, a atitude sacrificial com o orixá se mantém fora de qualquer necessidade de proteção; sacrifício como destruição.⁶¹ Nada tem do “caso a caso” do qual fala Weber em relação ao feiticeiro; é uma relação para a vida toda que se entabula com a divindade, uma relação na qual a dívida é sempre humana; quem cumpre *obrigações* são os adeptos do culto, não os donos de suas cabeças.

O orixá não é um desses espíritos com os quais operam alguns agentes umbandistas, quimbandeiros, juremeiros, ou o que seja, a quem consideram, em maior ou menor medida, instrumentos mecânicos de obtenção dos efeitos pedidos. Ninguém no candomblé acha que um *molocum* “arriado” a Oxum *garante* um bom parto ou que o *amalá* entregue a Xangô fará, sem mais nem menos, ganhar um pleito. É que a divindade do candomblé tem como função principal a de revelar a quem lhe renda devoção, a quem lhe tenha entregue sua cabeça, seu verdadeiro ser, e não tanto brindá-lo com seu socorro, por mais que a resolução das aflições seja a mola principal de recrutamento de fiéis, como no resto dos cultos subalternos.

Com a mediação conceitual do mito do oleiro, os autores empreendem uma nova incursão ao bori que haviam já descrito. A maior parte desta seção (*A divina proporção*) está destinada a elucidar a oposição entre as duas aves sacrificadas sobre a cabeça do iniciado, uma pomba e uma galinha de angola; uma, interpretam os autores, símbolo da calma, a outra, da inquietude.⁶² Na medida em que nos boris, aos

⁶¹ De jeito nenhum compartilho a interpretação de Girard sobre um “sacrifício” que ele nunca terá visto de perto: René Girard *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972. Nada de violento tem a morte de um animal pela mão do *axogum*, o assistente ritual que tem esse encargo. “Cortar”, no candomblé, é transferir a potência espiritual do animal, é verter o axé sobre a pedra ou a cabeça que abrigam o orixá; é manter em circulação a força cósmica.

⁶² Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, pp. 52-60.

quais assisti em mais de vinte anos de pesquisa sobre o culto, tal parelha não aparecia – em alguns casos se sacrificavam angolas, em outros, outro tipo de galinha; nunca presenciei que se empregasse uma pomba (que se sacrificava, sim, em outras ocasiões) – me impede de tomar como paradigmático o sacrifício duplo, e, portanto, a interpretação subsequente não pode deixar de parecer-me arbitrária e idiossincrásica. Levarei em conta um ponto inicial, que é compartilhado entre o bori do livro e os que conheci.

O oficiante, antes de começar a cerimônia, joga os búzios para saber se tem ou não autorização para realizá-la; de fato, nos casos que conheço, os búzios foram consultados em diversos momentos do ritual. Segundo a interpretação dos autores, se a queda dos búzios for positiva implica a aceitação dos deuses em estabelecer um pacto com o noviço. Eu não acho. Antes de mais nada, um resultado negativo pode depender (isto é, pode ser interpretado pelo oficiante) de diversos motivos que nada tenham a ver com o adepto, como a presença no recinto de pessoas que estejam de “corpo sujo” (que tenham tido relações sexuais) ou de “corpo aberto” (menstruação); as incorreções com respeito aos vegetais recolhidos para a cerimônia, nos quais se lavarão novamente os colares do noviço; a inadequação das comidas oferecidas, ou uma grande série de erros litúrgicos.⁶³ Enfim, o último que se consideraria responsável é o *borizado*.

Por outro lado, que orixá fala no búzio? Na tradição que eu investiguei, linha direta do sítio de pai Adão, Toninho de Oxum, filho-de-santo de Dona Lídia e de João Romão, Iemanjá é a dona do bori.⁶⁴ É ela quem, nessa ocasião, fala no búzio, por mais que o orixá da cabeça do noviço tenha pedido o bori, também pelo oráculo, mas em uma ocasião

⁶³ “Meu” pai-de-santo chegou a me dizer que se alguém provasse alguns dos alimentos que seriam passados pela cabeça do noviço tornaria inviável a realização do rito. Os próprios autores informam que são os búzios a garantia da correção das oferendas alimentares: “Qualquer impropriedade, tanto na escolha das substâncias, quanto na sua forma de utilização, terá conseqüências funestas para a saúde física, mental e moral do sacrificante, pois equivaleria a colocar em conjugação matérias e qualidades que se repelem. A recorrência ao jogo visa prevenir esse tipo de eventualidade nefasta”: Vogel, Mello e Barros, *Galinha d’Angola*, p. 59.

⁶⁴ Domínio nada arbitrário: Iemanjá rege os miolos (o cérebro), a cujo reforço está em boa medida dedicado o bori.

anterior, tão anterior como para que tenha permitido ao sujeito passar pelas ações cerimoniais prévias obrigatórias – ao menos duas: limpeza no quarto de Exu; lavagem dos colares – sem as quais não é possível sentar no *até* (pano branco onde sentam o *borizado*).

A diferenciação entre a palavra do búzio durante o bori e a palavra do orixá da cabeça do *borizado* é tão grande que, no caso de este ser filho de Iemanjá, quem falará no búzio durante o bori será Oxalá; é como se o sistema não quisesse deixar nas mesmas mãos a cabeça do *borizado* e o desenvolvimento do bori. Parece isto coincidir com a absoluta não-pontualidade das ações do candomblé, com sua necessidade contínua de pôr em jogo o sistema como um todo, da mesma maneira que nunca opera uma figura só do panteão. O “sim” do búzio não é a assinatura contratual de nenhum pacto por parte do orixá, da mesma forma que um “não” em nada implica que o orixá rejeite a cabeça de seu filho.

Não sei que grau de generalização tem a prática de minha “linha”, mas, pelo menos, me permite afirmar que, ou bem a interpretação de Vogel, Mello e Barros se baseia em outra prática – tão válida como a “minha” – ou bem que (os autores são algo ambíguos quando falam de “deuses”) forçam os dados para fazê-los encaixar na sua versão da reciprocidade maussiana.

Do *até* do bori à camarinha onde fica recluso o noviço; da camarinha – após tanta cerimônia, tanto aprendizado, tanto olhar dentro de si mesmo – à sala, na “saída de santo” – a festa mais esplêndida do candomblé. A esta festa se dedica o terceiro capítulo de *Galinha d’Angola*, com a suficiência etnográfica que já haviam mostrado seus autores. Há, no entanto, alguns detalhes distorcidos, aos quais quero fazer breves referências.

Os vizinhos da casa de santo, dizem os autores, em alguns casos se sentem incomodados quando ali se realizam as grandes festas:

Os ‘cidadãos pacatos’ [...] têm o sono leve e tendem, sempre, a incomodar-se com essas manifestações. Suportam mal essas vo-

zes d'África, imprudentes lembretes de uma heterogeneidade que perpassa todos os domínios [...].⁶⁵

Acho isto pura ideologia autocomplacente; uma casa de santo que toque até as duas ou três da manhã é um vizinho tão insuportável como um terreiro da umbanda, um templo pentecostal (como podem gritar os possuídos por entidades diabólicas quando se defrontam com o exorcismo!), uma oficina ou um bar noturno. Ruído é ruído. E que não te deixem dormir é que, realmente, não te deixem dormir. Mais de um assistente das festas do candomblé agradecerá a todos os orixás não ter que viver parede-meia com esse templo no qual poderá experimentar emoções tão fortes.

Os autores têm, além disso, a tendência a dar como um fato a existência de certas categorias de agentes, determinadas por funções rituais. Assim, ao referir-se à indubitável importância que têm as ervas no culto, afirmam: “Não é pois de estranhar-se a existência de um sacerdócio, cujo titular – ou *bàbáló-òsònyìn* – assegura, de forma especializada, a manipulação das ervas na vida dos grupos de cultura afro-brasileiros”.⁶⁶ A proposição acaba com uma referência a Bastide, aquele que, na sua infinita ingenuidade, escrevia, em seu livro sobre o candomblé, a informação de um suposto babalaô, na verdade – como lhe disseram mais tarde – um *babalossaim*, segundo o qual havia uma espécie de maçonaria com 33 graus.⁶⁷ Da mesma maneira, apresenta-se ao babalaô como um agente diferenciado.

Minha idéia é que, muito pelo contrário, todas as funções repartidas na África entre distintas classes de oficiantes, no Brasil se fundem em uma só. A mão que joga os búzios que determinam o orixá da pessoa, a mão que joga os búzios que diagnosticam a necessidade de que uma pessoa ingresse no culto é a mesma mão que se põe sobre a cabeça do neófito para iniciá-lo. Que pai ou que mãe-de-santo se deixaria guiar por um búzio alheio para fazer algo com um filho-de-santo próprio? Por outro lado, é provável que haja subordinados à chefia da casa que saibam de ervas, que podem apanhá-las, cortá-las, misturá-las, macerá-las, etc. Porém, que pai

⁶⁵ Vogel, Mello e Barros, *Galinhá d'Angola*, p. 67.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁷ Bastide, *O candomblé da Bahia*, p. 111.

ou que mãe-de-santo deixaria que a tarefa fosse realizada sem, pelo menos, sua supervisão? Em uma casa de santo, o controle do búzio – que, definitivamente, domina toda a dinâmica da casa – e o das ervas – que são o *fundamento* da casa – são atribuições absolutas de seu chefe.

Por último, um ponto acerca do qual tenho particular interesse em discutir. Dizem os autores: “A casa-de-candomblé se distingue da casa-de-família [...]. Quem funda ou mantém uma casa-de-santo não conta levar uma vida familiar”.⁶⁸ A primeira afirmação é sem dúvida certa, mas a segunda deve ser muito matizada, até talvez invertida; pelo menos este é meu parecer. Não pode haver casa de santo sem casa doméstica; a mãe ou o pai-de-santo devem poder mostrar uma vida familiar regular.⁶⁹ Por um lado, isto se faz necessário como garantia de que não se está frente a aventureiros, mas, muito mais. Justamente porque a casa de santo se ergue como negação da casa doméstica, como âmbito onde não regem suas leis, nem as da sociedade circundante, a “cidade”, no esquema que apresentei em outro lugar.⁷⁰ O sentido da casa de santo, essa universalidade individualizadora extramundana que propõe, se manifesta, em toda a sua magnitude, pelo jogo de férrea oposição dos imediatos:

Não pode haver uma real casa de santo sem uma casa doméstica imediata com relação à qual aquela se distinga por oposição. Esta oposição [...] está marcada em todo momento. A diferença da livre passagem que geralmente se constata nos centros da umbanda, nos do candomblé tende à mais estrita separação entre casa de santo e casa doméstica. Isto se mostra, entre outras coisas, no fato de que nenhum dos objetos utilizados em uma (facas, recipientes, etc.) pode sê-lo na outra, em que a roupa de santo não possa ser colocada na mesma lavadora com roupa profana, ou em que a comida de santo não deva preparar-se na mesma cozinha que a profana.⁷¹

⁶⁸ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, p. 84.

⁶⁹ “Regular”, no sentido em que se diz “casa-de-família” como lugar de ordem, onde certas coisas não se podem fazer, onde existem regras diferenciadas do mundo exterior. Não “regular”, no sentido de que esteja ocupada por uma família típica. Não é infrequente que pais-de-santo homossexuais convivam com uma mulher em uma espécie de “casamento branco” que os converte muitas vezes em pais de família.

⁷⁰ Brumana, *Las formas de los dioses*.

⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

Além destas questões controversas, os autores apresentam uma etnografia efetiva da grande festa da saída de santo, que não só registra os diferentes passos cerimoniais, mas também o clima emocional em que se desenvolvem. Como nos capítulos anteriores sobre o mercado e sobre o bori, a capacidade evocativa é grande.⁷²

Os problemas, em minha opinião, aparecem na hora da interpretação. Antes de mais nada, porque, da mesma maneira que frente ao bori, o discurso erudito parece querer ir além do “teatro vivido”, com um enriquecimento provido pelos mitos. O procedimento não aponta, então, para a detecção da lógica das três aparições do *roncô* que efetua o noviço, senão para um adicional de significação brindada, em parte pela tradução das cantigas – cujo significado, pelo menos nas casas de santo que conheço, não é dominada pelos atores – e pela literatura europeia sobre tradição oral africana.

A chave da saída de santo reside em que o noviço é uma galinha de angola, algo bem próximo – já disse – à consciência dos atores; são diversas as glosas da descrição da cerimônia que vêm sublinhar esta metáfora – ou mais que metáfora: a falta de jeito e debilidade com a qual se movimentam os noviços quando, pintados de branco, aparecem na sala pela primeira vez, a cabeça rapada com o cone sobre o cocuruto, a policromia com que estão pintados na segunda saída, etc.

O que, finalmente, termina por atrair a atenção dos autores é a policromia das galinhas de angola, reproduzida na segunda saída dos noviços pelas pinturas corporais. Aparece, então, a questão das cores, que tínhamos visto ao tratar o texto de Elbein; os autores fazem uma simples menção da proposta da estudiosa argentina: “O termo ‘sangue’ parece motivado, sobretudo pela metáfora do fluxo vital que anima o Universo”.⁷³ Segue a isto uma tradução simbólica dos termos do triângulo. Branco significa aquilo e aquilo; vermelho, isto e isto; preto, aquilo e aquilo. Onde está o dicionário no qual encontraram tais equivalências?⁷⁴

⁷² Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, cap. 3.

⁷³ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁴ É o mesmo tipo de procedimento que Lepine emprega, desta vez com os números: tal número significa ordem, tal outro, movimento, este, a reprodução: Claude Lépine, “Análise formal do panteão nagô”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Bandeira de Alairá*, São Paulo,

Mas o terno cromático é abandonado: “Séria impossível rastrear o grande número de remissões que a tríade permite. Essa tarefa não teria fim; e o risco de perder-se nesse emaranhado aumentaria passo a passo”.⁷⁵ O que diz tudo nada diz.

Seguindo os passos de Goethe e sua teoria das cores, retornamos à policromia. A galinha de angola tem todas as cores: “o sistema cromático da cosmologia afro-brasileira”⁷⁶ está inscrita nela e, assim, é portadora de todos os jogos de sentido do culto. A galinha de angola se mostra assim como um símbolo focal, o ponto a partir do qual se abre todo o candomblé, como sistema conceitual e como correlato afetivo de tais noções.

O último capítulo do livro retrata os períodos finais do rito de passagem, de volta à vida cotidiana de quem já é alguém novo. Não me estenderei muito aqui; já vimos a forma de operar dos autores, que era meu propósito central. Basta para lançar uma última luz sobre a perspectiva a partir da qual os autores pretendem fazer uma apresentação rápida da maneira com que encaram o final do rito de passagem iniciatório do candomblé.

O ato final da iniciação corresponde a uma visita a uma igreja católica e a assistência à missa.⁷⁷ Esta questão, que tinha sido registrada pelos pesquisadores clássicos, nunca chamou a atenção de nenhum deles. Surpresa de nossos autores, que um fato tão anômalo não tenha provocado, antes, estranheza. “O enigma consiste no fato surpreendente [...] de que o neófito de uma religião tenha de concluir o seu noviciado no templo e no rito de outra”.⁷⁸

O mal-entendido que jaz por baixo da surpresa é o de pensar o candomblé e o catolicismo como unidades da mesma classe e, por outro lado, “tão distantes uma da outra”.⁷⁹ Não partir do caráter subalterno

Nobel, 1982, p. 45. É também o que faziam Griaule, sua filha e demais discípulos. Nunca entendi de onde saem tais correspondências nem a falta absoluta de espírito crítico com que as expõem.

⁷⁵ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, p. 103.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁷ A visita à igreja se pratica na casa de santo na qual pesquisei sobre o candomblé e nas a ela vinculadas. Não se trata, em meu caso, de presenciar uma missa e sim de acender uma vela a Santa Rita.

⁷⁸ Vogel, Mello e Barros, *Galinha d'Angola*, p. 122.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 123.

do primeiro, tentar superar essa condição constitutiva a partir de uma tradição gerada pela academia, essa é a contrapartida de tentar fazer dele um culto homologável. O candomblé, nascido em confrarias católicas de negros livres, não fala de igual para igual com a Igreja. Esta é a realidade que pesquisadores como Vogel, Mello e Barros tratam de resolver, e não são os únicos que tentam fazê-lo. O problema é que, às vezes, parece que pensam como se já tivessem resolvido a questão e a equivalência teológica de ambos fosse um fato.

Mas, apesar deste enfoque, a interpretação que fazem da *romaria*, da visita à igreja do iniciado, está endossando a existência de um desnível insuperável. A presença, na igreja, dos noviços vestidos de branco e com os turbantes que cobrem seus crânios desnudos, representa um “desafio” – dizem os autores, lançando mão de um exemplo havaiano – a explosão de um escândalo em terreno público que, para eles, “encerra ameaças potencialmente temíveis”, ao mesmo tempo em que, para os católicos de bem, é uma provocação.⁸⁰

Enfim, uma conclusão se torna evidente: “A *romaria* é [...] o reconhecimento dessa preeminência da igreja católica no espaço público”.⁸¹ O próprio candomblé, na interpretação que propõe *Galinhã d’Angola*, representa o compromisso dos escravos com o cativo, o que lhes permitiu sobreviver, em oposição a duas tentações: a messiânica e a autodestruição. “[Os cultos afro-brasileiros] revelaram-se [...] o mais bem-sucedido esforço dos cativos para remediar a dispersão e a solidão”.⁸²

O candomblé faz este jogo de mediação, eliminando duas purezas, a da própria tradição – que se funde com outras tradições africanas, ao mesmo tempo em que se reveste de significantes brindados pela religião dominante – e a do catolicismo. É o sincretismo, já não como mostra da pobreza da mentalidade primitiva dos negros, já não como a astuta apropriação de uma máscara de respeitabilidade.

Como dispositivo capaz de reduzir a complexidade real de um universo marcado pela heterogeneidade religiosa e social, o sin-

⁸⁰ Ibid., p. 137.

⁸¹ Ibid., p. 148.

⁸² Ibid., p. 157.

cretismo tornou possíveis as transações significativas entre identidades fortemente diferenciadas. E pode fazê-lo porque deu margem à incorporação, embora parcial e restritiva, do Outro, na exata medida em que abriu mão do requisito de “pureza”.⁸³

Galinha d'Angola é um livro entre duas águas. Por um lado, está aberto à experiência sensível dos agentes do culto, à de seus públicos, e também à de seus detratores; está aberto ainda à multiplicidade das manifestações “afro” e à multiplicidade de todo o campo religioso. Pelo outro, apóia-se em um edifício ilusório, o da mitologia africana.

Uma das coisas que desconcerta deste trabalho é a distância que mostra entre a solicitude com a qual os autores refletem a atmosfera do candomblé e a pouca atração que sobre eles exerce a palavra efetiva dos seus, do povo de santo. É curioso. Vejamos o caso da saída de santo, em que, em nenhum momento, se atenta para a exegese que os agentes fazem sobre a festa. Estas interpretações, ainda quando não consigam revelar o sentido subjacente do cerimonial, constituem um plano mitológico tão válido, pelo menos, como aqueles dos quais os autores lançam mão.

De todas as maneiras, o que estaria por trás dos arrazoados de Vogel, Mello e Barros perfila a idéia do papel que têm – é minha interpretação – dentro do culto e da renovação que nele podem promover. O candomblé, parecem pensar, não é suficientemente rico por si mesmo ou, melhor dizendo, pela interpretação ingênua da maioria de seus seguidores. A riqueza que se pode alcançar procede do aporte de elementos próprios ao culto, mesmo que perdidos, como os mitos recolhidos no Benim e na Nigéria, cujas obtenção e administração estão em mãos dos eruditos que se aproximaram e incorporaram o culto. O procedimento teológico-acadêmico destes passa pela reificação, em um corpo patrimonial sólido, do que, na verdade, só é uma rede difusa e virtual que une práticas litúrgicas reais a planos discursivos díspares e desencarnados.

No entanto, *Galinha d'Angola* se diferencia das produções de quem, como Verger e Elbein, pretendiam constituir uma ortodoxia. Ao

⁸³ Ibid., p. 167.

renegar a pureza, não só se abre à realidade miscigenada do campo religioso, como também se opõe a toda manipulação identitária. Adeus *black power* reinventado em terras brasileiras,⁸⁴ o verdadeiro poder africano é ter fornecido à sociedade brasileira – a toda a sociedade brasileira, os descendentes dos escravos, os descendentes de seus amos, os imigrantes descendentes de navios – um instrumento de conciliação, de vida grupal, de cura do sofrimento e da solidão.

Os pesquisadores sobre os quais até agora falei resolviam, cada um à sua maneira, a relação entre a perspectiva acadêmica e a dos membros do culto, entre uma visão externa e uma interna: Verger expunha uma visão “de dentro”, que buscava legitimar-se *fora*, acima de tudo, como diria Luis Buñuel, por razões alimentícias. Elbein, vinda de fora, se tornou “de dentro” para elaborar um produto anfíbio, um texto bom para uns e para outros. Vogel, Mello e Barros partiam de um pertencimento a ambos os mundos: uma visão de dentro, que a perspectiva externa enriquece. Para nenhum deles existia uma contradição insuperável entre o âmbito das crenças e das práticas estudadas e o âmbito do discurso disciplinar que desse conta destas. O observado pode ser seu próprio observador; o observador pode sê-lo de si mesmo.

O que penso, tanto do ponto de vista teórico quanto pela minha experiência, se resume em um dito popular: ou se está na procissão ou se está repicando os sinos; não é possível estar numa coisa e noutra ao mesmo tempo. “Sujeito” e “objeto” do conhecimento etnológico devem estar divididos por completo. A alteridade é um componente irrenunciável da disciplina.

É preciso esclarecer que isto está dito por alguém sem nenhuma integração religiosa no culto, mesmo que com muita integração pessoal

⁸⁴ Não compartilho de forma alguma da crítica de Mendes: “[...] os autores perdem às vezes de vista o objeto de seu estudo e se deixam levar por certas considerações ideologicamente orientadas e politicamente fechadas. [Suas] incursões no terreno da ‘sociologia’ são [...] discutíveis, em particular a oposição negro-africano/branco-brasileiro que, definitivamente subjaz toda a obra”: Antonio de Almeida Mendes, “Resenha de *Galinhã d’Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*”, *Cahiers d’Études Africaines*, nº 165 (2002).

com gente de santo, e uma velha experiência da cotidianidade de uma casa de santo. Uma integração semelhante permite a socialização em todos os códigos interpretativos fornecidos pelo culto e pela atmosfera espiritualista geral da qual a versão do candomblé faz parte: você sabe o que ocorre em cada momento das ações rituais, sabe o que se faz com tal oferenda, sabe que cantiga corresponde a que momento cerimonial, sabe como reconhecer nos outros e em si mesmo características dos orixás atribuídos, sabe quais são as linhas de interpretação e de operação previsíveis em tais e quais circunstâncias vitais, sabe tantas coisas que nem sequer sabe que sabe.

O antropólogo que está “dentro”, um antropólogo iniciado, está em condições de produzir materiais etnográficos de grande qualidade; não obstante, quem permanece fora – conquanto não seja da sociabilidade do grupo – está em condições de produzir o mesmo tipo de etnografia. Por mais que o “de dentro” aceda a um conhecimento que, ao “de fora”, lhe esteja vedado, não poderia escrever a respeito porque seria um segredo. Mas, primeiro, este segredo é, no essencial, aquela parte do culto aos *eguns* (espíritos de antepassados) que se realiza no recinto vedado a mulheres e só acessível aos homens após muito tempo de pertença no culto. E, segundo, aquilo com que uma etnografia aberta dos cerimoniais do *balé* (casa dos mortos) poderia contribuir em nada melhoraria a compreensão do culto: esses segredos tenderão à banalidade que costumam ter certas cantigas, certos gestos cerimoniais.⁸⁵ E, se há algo mais, que não imagino, nenhum *segredo* pode alterar o dado na face visível do candomblé.

Por outro lado, ser sujeito e objeto ao mesmo tempo faria com que se tivesse um olho, o próprio, continuamente como testemunha, como registro, como nível segundo, como plano “meta” de tudo o que se pense, diga ou faça. Toda experiência se mediatizaria com essa auto-

⁸⁵ Exemplo de arcano do mais arcano dos povos, os dogon. Um informante semiletrado revela por fim segredos a Cathérine Clément: “O dançarino primeiro se ata ao redor da cintura o *jibe-na*, a grande saia de fibras tingidas de preto que cai até os tornozelos. Depois, se ata também as saias curtas que chegam até debaixo dos joelhos: o *venje pilu*, chamado também *já-yemme*, pequena saia de fibras brancas (não tingidas), o *venje gem*, saia de fibras pretas, e dois *venje banu*, saias de fibras vermelhas”: Sékou Ogbara Dolo, *La Mère des masques : un dogon raconte*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, p. 188. Para isso tanta história?

observação. Estar-se-ia condenado a um público contínuo; adeus reserva, adeus espontaneidade. Mas, além disso, há algo inerente à própria constituição epistêmica da antropologia, questão que não discutirei neste trabalho. As estruturas profundas de toda realidade cultural só podem ser trazidas à luz por um olhar estranho; os produtos do etnólogo são – devem ser – inaproveitáveis pelos nativos,⁸⁶ pertencem a um plano radicalmente heterogêneo; os produtos do etnólogo são mera construção – descons-trução – do sábio, do “homem dividido” maussiano, sujeito do discurso científico. A visão de um terceiro olho – um olho incorporéio – radicalmente incompatível com o acionar dos agentes.

O último ponto deste capítulo fala de um investigador que estava em uma situação pessoal semelhante à dos autores de *Galinha*, mas que terminou por optar por um dos campos: o dos observadores.

As tribulações da africanização: Gonçalves da Silva

Se antes mostrei um certo grau de metáforização entre Verger e Elbein, uma espécie de reflexo deformado um do outro, agora me permitirei fazer o mesmo entre Vagner Gonçalves da Silva e Gisèle Cossard, mas em um plano de “inversos e simétricos”. Se o primeiro deixou a vida de santo pela acadêmica, a segunda percorreu o caminho contrário: opções fortes, correlativas a crises vitais decisivas. Não falarei nesta ocasião de *Omindarewa*, o nome que, no candomblé, adquiriu a investigadora francesa, mesmo que, sem dúvidas, seja uma figura de extremo interesse.⁸⁷

⁸⁶ Ou melhor, são aproveitáveis de uma maneira canibalizante, como bricolagem. No caso de alguns estudiosos do candomblé, nós o temos visto com Verger e com Elbein, sua produção estava feita sob medida para que se transformassem em espécies de Bíblias: “A apropriação sacralizada do discurso etnográfico [...] é possível [...] devido ao modo através do qual as etnografias vêm sendo construídas”: Vagner Gonçalves da Silva, *Orixás da Metrópole*, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 255.

⁸⁷ Além de seus próprios textos, há dois trabalhos sobre Cossard-Binon que servem para aceder à sua figura. Por um lado, o que poderíamos chamar a “biografia autorizada”, escrita por um compatriota seu: Michel Dion, *Omindarewa: uma francesa no candomblé – em busca de uma outra verdade*, Rio de Janeiro, Pallas, 2002. Por outro, mesmo que seu nome não seja mencionado, o publicado por Fichte, material tomado de entrevistas, base de um experimento etnopoético, de meu ponto

Ficarei com Silva para ver duas questões: uma, a crise que lhe vedou jogar com dois baralhos, o religioso e o acadêmico; outra, o efeito produzido pela distância acadêmica de um mundo tão próximo na experiência: a desmistificação da africanidade cada vez mais forçada em algumas casas de candomblé.

Silva começou ao mesmo tempo, fins dos anos 1970, uma dupla integração: nos meios afro-brasileiros, na Faculdade de Ciências Sociais da USP. A conjunção entre ambas se realizou com sua participação em um estudo sociológico dirigido por Reginaldo Prandi, em 1986. Depois desse estudo, outros, para desembocar no que ia basear sua dissertação de mestrado. Mas, então, aconteceu um curto-circuito e a iniciação no candomblé a que se tinha decidido nunca aconteceu.

Isso porque, em 1986, o fascínio inicial que marcou o meu envolvimento com a religião já havia se transformado, o que me levava a ter dificuldades em viver a religião num momento que a crença e a fé começaram a se desvanecer. Situação que se somava a outra na qual as explicações do cientista social começavam a mostrar-se mais interessantes dos que a do religioso, ou seja, a religião passou a satisfazer mais os meus interesses de um entendimento do ponto de vista sociológico do que místico.⁸⁸

Dedicar-se, então, a uma investigação sobre o candomblé o obrigava a um curioso exercício: “‘estranhar’ o que era ‘familiar’ e transformar essa percepção em análise antropológica”.⁸⁹ Para aqueles com quem trabalhava, agora como cientista, o problema era nulo. Silva já não ia ser um iniciado, mas isso não lhe impedia que a casa de santo que o ganhava como investigador reconhecesse que o tinha perdido como agente; as religiões subalternas absorvem tudo, são religiões canibais:

de vista, falido: Hubert Fichte, *Etnopoesia, Antropologia poética das religiões afro-americanas*, São Paulo, Brasiliense, 1987 [1980], pp. 39-91. No entanto, em oposição ao tom hagiográfico do livro de Dion, o de Fichte (p. 86) tem alguns pontos saborosos, como este: “O problema de Pierre [Verger], de Bastide, de Métraux, de Lydia [Cabrera], meu problema: Fugimos para experimentar outro mundo, mais voluptuoso, mais agradável, e descobrimos que é mais burguês que o mundo que tínhamos abandonado”.

⁸⁸ Silva, *Orixás da metrópole*, p. 297.

⁸⁹ *Ibid.*

E como no candomblé o dinamismo da estrutura permite contemplar os mais variados tipos de inserções, não demorou muito para que nesse terreiro fosse criada uma classe especial de títulos honoríficos [...] que veio a compatibilizar o meu papel de observador, como pesquisador, com o de participante. Também neste terreiro fui indicado para o cargo de “*Oju Oba*” (“olhos do rei”) pelo Xangô [da mãe-de-santo] que assim aludiu à minha condição de “olhador” (pesquisador) daquele grupo.⁹⁰

Não discutirei o livro de Silva nas questões para ele mais relevantes; baste dizer que é uma boa monografia sobre o candomblé em São Paulo, guiada, em princípio, pela intenção de ver “alguns dos modos pelos quais as tradições são continuamente construídas, reinventadas ou ressignificadas no contexto das demandas específicas de uma sociedade pluricultural e multiétnica”,⁹¹ mas que dá, acima de tudo, uma adequada visão geral do sistema de crenças e práticas do culto.

Interessa-me, sim, um aspecto em certa medida marginal ao desenvolvimento do livro, aquele onde o autor perfila as formas concretas que adquiriram as demandas produzidas pelo imaginário da africanidade do candomblé. A idéia que tenho é que, se Silva não tivesse sofrido essa espécie de choque, esse corte epistemológico privado que vimos, dificilmente saberíamos por sua pena destas histórias. Só a estranheza, original ou conseguida, a inocência de alguém, que não é desse mundo, permite ver e dizer que o Rei está desnudo.

Desde várias décadas, os anos 1960 seriam o ponto de inflexão, deu-se no candomblé a pretensão de tornar-se autônomo, de livrar-se do peso de sua primeira vinculação com o panteão católico: uma espécie de “des-sincretização”. Eliminar o que a ideologia emergente via só como uma fantasia para burlar a dominação dos brancos significava voltar às raízes africanas. Mas a busca da “pureza” pode ser também interpretada como um ato de submissão, desta vez aos setores eruditos que se interessaram, nestes últimos tempos, pelo culto, aportando exigências que superam sua base de sustentação tradicional:

⁹⁰ Ibid., p. 298.

⁹¹ Ibid., p. 16.

[...] dessincretizar representa novas possibilidades de arranjos no interior do campo religioso afro-brasileiro na medida em que, sem paralelismos e outras “impurezas”, a religião torna-se mais “coerente”, discernível, aberta a sistematizações e codificações do seu campo cosmológico que [...] podem torná-la mais “apropriada” ao consumo pelo mundo moderno (principalmente por uma clientela interessada na “coerência” das “tradições” de sua religião em termos teológicos e filosóficos).⁹²

Para os agentes das casas de renome, nas quais tinham feito suas etnografias os pesquisadores clássicos, eram eles mesmos que possuíam essas raízes, não necessitavam buscá-las fora das paredes de seus templos. Para os demais, a questão era menos simples: reafrikanizar-se, desmantelar o efeito da escravidão e do exílio forçado exigia uma África cujo acesso não lhe iria dar, sem mais nem menos, a “raiz”, e sim uma aproximação de outro tipo.

Por isso, essa “re-africanização” do candomblé teve, entre outros, dois efeitos práticos que, em parte, se entrelaçaram: os cursos de iorubá, na Universidade de São Paulo e em outras instituições, e as viagens organizadas de agentes religiosos à Nigéria e ao Benim. As notícias que Silva nos proporciona a respeito de ambos retratam a rede de confusões que se teceu entre os participantes das experiências e as confusões que as fundamentavam. Confusões que às vezes podem ser jocosas.

Antes de tudo, as aulas de iorubá. Os professores, bolsistas vindos da Nigéria, rapidamente se deram conta de que, mais que a língua, era a cultura religiosa o que, na verdade, interessava a seu público, momento no qual se declararam iniciados no culto e começaram a dar passos que os transformariam em sacerdotes do mesmo.

As aulas, no entanto, não mostravam que quem as ministrava tivesse fontes próprias de informação sobre o sistema religioso, profundidades cosmogônicas até então ignotas, novas formas litúrgicas, nem nada parecido. O curso, pelo contrário, parecia “claramente elaborado a partir de fontes escritas (etnográficas), [e] não fornecia aos seus alunos indicações bibliográficas nas quais o conteúdo pudesse ser refe-

⁹² Ibid., p. 280.

rendado”.⁹³ Dessa maneira, “[...] a localização ou o conhecimento de como se procuram os títulos desta literatura [...] em muitos casos tornam-se os novos segredos da religião”.⁹⁴

A relação dos agentes de candomblé com estes provedores de africanidade não foi uniforme; alguns, os mais novos no santo e/ou com raízes mais débeis, puderam tomá-lo como uma espécie de catequese, a transmissão de um dogma constituído; para outros, representou uma fonte de desassossego, seja pela comprovação de uma distância insuperável entre o ensinado no curso e a prática que eles realizavam há muito, seja por algo ainda mais perturbador: as dúvidas sobre a identidade do orixá que tinham na cabeça, “feito” já há algum tempo com tanta entrega, com tanta fidelidade, com tanto auto-reconhecimento. Aceitar a “verdade” que ali era ouvida era reconhecer a “falsidade” das próprias experiência e tradição.

Sobre as viagens, Silva evoca duas versões. Uma, de uma mãe-de-santo branca, com formação universitária e poliglota, que mostra o proveito que delas tirou, ao ter um contato direto com agentes – em inglês, é de se supor – aos quais perguntou cada detalhe do que via nos seus templos. Sem contar com as compras de objetos litúrgicos, panos, complementos e demais parafernália útil para fazer o santo de algum filho-de-santo que vai iniciar-se; compras não só vantajosas, por terem sido feitas na África, mas pelo seu preço, muito mais barato nesse momento que no Brasil.

A outra, de um sacerdote negro, com um nível médio de instrução e pouco propício à leitura de etnografias, me fez lembrar um filme americano de há um par de décadas que se chamava algo assim como “Se hoje é quinta-feira, isto é Luxemburgo”, e parte do fato de que as incursões não duram mais que duas semanas. Esse tempo permite a assistência a algum congresso e a visita a diversas localidades nas quais haja templos de culto aos orixás.

Primeiro descobrimento deste pai-de-santo: no Brasil, o peso do candomblé é maior que na sua terra de origem: “Tem africano que nas-

⁹³ Ibid., p. 265.

⁹⁴ Ibid., p. 269.

ceu na África e nunca viu uma pessoa em transe. Não é mais comum. Aqui é mais comum”.⁹⁵ Segunda observação: tudo no culto é diferente; ali, menos complexo ritualmente que aqui; na África, já não existe o que se tem no Brasil. “Será que o brasileiro tinha a capacidade de inventar tudo isto?”⁹⁶ Não, responde a si mesmo o entrevistado, mas quem sabe... Esse é um ponto no qual se perde a fé. Por último, o aberto mercantilismo de toda experiência. Obter um “título” – do tipo, supinho, do qual Verger trouxe a Mãe Senhora – não significa outra coisa que ter o dinheiro para pagá-lo. “[...] você chega na Nigéria e tem um monte de rabiscos na parede. Aí eles querem que todo mundo pague um dinheiro para te contar a história de um monte de rabiscos”.⁹⁷ Outro motivo de desencanto.

Enfim, as viagens à Nigéria não “africanizam” mais que os cursos de iorubá; ambos, por outro lado, podem ter efeitos contraproducentes. A função que, na verdade, cumprem estas viagens, diz Silva no seu livro, diz Capone em um texto que já mencionei,⁹⁸ é proporcionar prestígio aos agentes religiosos, que os financiam às vezes com o aporte de seus “filhos”, conscientes também, para a valorização própria, das vantagens de ter um pai ou uma mãe-de-santo africanizados.

Entre viagens e cursos se mostra patente a precariedade do jogo africanizante, seu caráter aleatório, a impossibilidade da criação de um conglomerado religioso para além de algum congresso internacional e, o mais importante, a irrelevância que a questão tem em relação ao sentido provido pelo culto a seus membros. Enfim, uma nova África fantasma.

⁹⁵ Ibid., p. 284.

⁹⁶ Ibid., p. 285.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Capone, “Le voyage ‘initiatique’”.

Resumo

Este trabalho aborda um aspecto da produção teórica erudita sobre a produção religiosa subalterna, tratando de alguns capítulos da formação do campo de saber acadêmico correspondente aos avatares da constituição de uma teologia do candomblé: de Verger a Elbein, de Elbein a Vogel, Silva Mello e Pessoa de Barros, e, finalmente, os limites que a realidade dos centros de culto e seus agentes impõem aos sonhos de “re-africanização”, tal como os registrou Vagner Silva.

Palavras-chave: Candomblé – Africanização – Estudos Afro-Brasileiros – Etnografia

Black Reflections in White Eyes: the Academy in the Africanization of Candomblé***Abstract***

This paper focuses on an aspect of erudite theoretical production on subaltern religious production, considering some key academic works in the constitution of a theology of Candomblé: from Verger to Elbein, from Elbein to Vogel, Silva Mello & Pessoa de Barros, and, finally, the limits of the dream of re-Africanization that are imposed by the reality of cult centers and their agents, as documented by Vagner Silva.

Keywords: *Candomblé – Africanization – Afro-Brazilian Studies – Ethnography*