

RESSALVA

Alertamos para a ausência de
capa, folha de rosto e páginas pré-
textuais, não incluídas pelo autor no
arquivo original

Introdução

O presente projeto nasceu de reflexões suscitadas por um trabalho anterior realizado em terreiros de candomblé de São Paulo ditos africanizados. Durante esse estudo de iniciação científica compreendido entre o mês de Fevereiro do ano de 2000 à Janeiro de 2002¹, foram realizadas 24 idas ao trabalho de campo. Nesse período, com o subsídio da FAPESP, pesquisou-se a então corrente de pensamento que preconiza a “*reafricanização ou africanização*” do culto e se caracteriza primordialmente na rejeição ao sincretismo. O escopo de casas abordadas na pesquisa, as quais aderiram às mudanças chegaram a nove².

¹ Figueiredo, Rodolfo Aquino. A reafricanização do ritual do candomblé em São Paulo. TCC, FFC/UNESP, Marília, 2001.

² As Casas de Candomblé estudadas foram:

Candomblé Alaketu Axé Palepá Mariô Sessu.

1) Rua das Baúnas, nº 102. Bairro Pedreira. Santo Amaro.
Mãe Iyá Sessu.

2) Ilê Leuywato.
Rua Maria Florência, nº 88. Município de Guararema / S. P.
Mãe Sandra de Xangô.

3) Casa das Águas.
Rua Dolomita, nº 195. Bairro Armador Bueno. Município de Itapevi / S. P.
Pai Armando de Ogum.

4) Ilê Axé Ogum.
Rua Santa Cruz do Rio Pardo, nº 204. Jardim Miriam.
Mãe Janaina de Ogum.

5) Ilê Asé Egbé Nijíbumi.
Rua Jutáí, nº 251. Guarulhos / S. P.
Pai Carlos de Oxum.

6) Ilê Afro-brasileiro Ode Lorecy.
Rua Monte Alegre, nº 126. Município de Embu / S. P.
Pai Léo de Logun-Edé.

7) Ilê Iyá Mi Oxum Muiyiwa.
Rua Carlos Belmiro Corrêa, nº 1240. Parque Peruche..
Mãe Wanda de Oxum.

8) Axé Marabô.
Rua Major Lúcio Dias Ramos. Jardim Três Corações, nº 1127.
Pai Ribas de Exu Marabô.

9) Ilê Dará Axé Oxum Eyin. (Candomblé Ketu não africanizado utilizado para fins comparativo).
Rua José Domingues de Pontes, nº 07. Vila Industrial.
Pai Cido de Oxum.

No decorrer do trabalho, colhemos vários depoimentos dos sacerdotes, demos prosseguimento à observação das festas, o acervo fotográfico ultrapassou a quantia de 300 poses, gravamos toques e presenciamos alguns rituais não abertos ao público.

Dentre os resultados, constatamos que uma série de mudanças foram empreendidas: a luta incessante para impor a representação do candomblé como uma religião *strictu sensu*, a aversão ao sincretismo, o abandono da vestimenta “baiana” e o uso de uma culinária “vinda da África”. A respeito da competição religiosa, o candomblé africanizado fez nascer rituais para eventos sociais, como por exemplo, o casamento e o batismo. Não há mais, de acordo com os fiéis, a necessidade de recorrer aos sacramentos católicos, demonstrando assim autonomia nos serviços religiosos. Percebemos também que os sacerdotes, em seus depoimentos, mantêm a idéia comum de ajuda ao próximo. Os terreiros singularmente almejam aumentar o seu raio de ação, atingindo as populações marginalizadas com projetos de cunho social e cultural. Uma espécie de proteção social fornecida às pessoas carentes e excluídas do exercício de cidadania. Neste ponto, há o objetivo entre os adeptos de romperem com o estigma de seita ou religião que não prega o bem, livrar-se do preconceito e serem reconhecidos pela sociedade conquistando desse modo a aceitação popular.

Além dos aspectos ditos acima, constatou-se que as pesquisas acadêmicas e antropológicas representam para certos pais-de-santo importante fonte de conhecimento para a reforma de suas casas de culto. O sacerdote, muitas vezes, encontra nos trabalhos etnográficos pedaços da memória perdida, fragmentos do conhecimento que lhe falta e com os quais vai preencher a sua concepção do culto dos orixás. O religioso não se restringe a ler passivamente; mas sim a absorver indistintamente as informações contidas nos trabalhos acadêmicos; ele é também um intelectual: a mãe-de-santo critica, pesquisa, verifica, retifica as informações. Outros sacerdotes se esquivam quando indagados sobre o uso de livros ou

teses. Além do que, alguns não simpatizam com o termo “*africanizado ou reafrianizado*”. Quando entrevistados, uns alegaram seguir a linha do Axé Opô Afonjá e fazer parte de um “*Candomblé Tradicional Renovado*”, outros afirmaram praticar o culto dos orixás africanos chamado de “*Tradição de Orixás*”, que segundo os devotos não é candomblé. Mas seja com o nome de candomblé africanizado, de tradicional renovado, seja de tradição de orixás, todos eles apresentam semelhanças e procuram deixar claro que são devotos de um culto intelectualizado, sem sincretismo com catolicismo e demais religiões.

Pierre Verger (1902-1996) é um dos autores cujas obras tem se tornado leitura indispensável nos terreiros de candomblé, fonte valorosa para os líderes religiosos, especialmente aqueles que seguem a tendência à africanização do culto, e, em especial, nos textos do etnógrafo é que vão buscar mitos e informações sobre o culto dos orixás. Vagner Gonçalves da Silva³, em particular, tem observado o modo como as obras de Verger vem sendo utilizadas como fonte de conhecimento por numerosos pais e mães-de-santo mal preparados ou que, em busca de prestígio, querem “*reafrianizar*” suas práticas rituais. As obras de Verger são geralmente bem aceitas, pois reconhecem no autor uma autoridade para falar em religião devido às suas qualidades de iniciado e babalaô.

É preciso salientar que, no tocante às obras de Pierre Verger, não há nenhuma crítica exaustiva realizada até o momento. Não temos o conhecimento de nenhum acadêmico ou qualquer pensador que tenha analisado o legado deixado pelo etnógrafo. A bibliografia existente traz alguns livros que se contentam em destacar a biografia aventureira de Verger e, quando muito, um ou outro “texto inédito”. Nesse sentido, devido à carência na literatura específica do candomblé, essa dissertação pressupõe, em linhas

³ Silva. Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, Vozes, 1995.

gerais, realizar uma leitura crítica e uma análise dos textos de Verger. Utilizamos principalmente “*Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*” e “*Orixás*”.

Nosso trabalho tem por objetivo debater criticamente os pressupostos embutidos nos escritos de um etnógrafo que se tornou referência obrigatória tanto para os estudiosos quanto para os religiosos. Esta análise torna-se ainda mais desejável no caso de Verger que sempre quis entregar-se a seus impulsos e fugiu dos questionamentos, totalmente avesso à teorias, afirmava odiar teorias e intelectuais, nunca se interrogou sobre sua posição no candomblé, nem sobre os motivos subjetivos que podiam o ter levado a se tornar babalaô. Todavia, foi acusado de “*racista, colonialista e pueril*” (ELBEIN DOS SANTOS, 1982, p. 12-13). De fato não encontramos nas “*Notas*”, do ponto de vista teórico, nenhuma referência acadêmica, não cita nenhum antropólogo a não ser Herskovits, que ele utiliza como fonte de informações. Quando conheceu a Bahia, já tinha 48 anos de idade, e 50 quando foi iniciado no culto de Xangô; não seria difícil pensar que nessa idade conseguiria livrar-se de uma visão de mundo européia que fazia parte de sua identidade?

Diante desse quadro, como dissemos, a dissertação baseia-se numa leitura crítica e numa análise dos “textos” de Verger. Propomos discutir o modo como, a partir de um conjunto confuso de dados sobre uma multiplicidade de qualidade de orixás, ele consegue construir uma classificação e um panteão relativamente estruturados. Assim sendo, analisar como o autor consegue apresentar um rol de deuses, bem como a relação destes entre si.

Uma outra proposta de discussão e, em segundo lugar, parece-nos que Verger dedicou seus estudos aos terreiros ditos “ortodoxos”, isto é os jeje-nagô de Nina Rodrigues, inserindo-se desta forma numa corrente do pensamento antropológico brasileiro que tem sua origem no mestre maranhense e numa tradição dos estudos afro-brasileiros que prioriza

a busca de “*africanismos*” e valoriza a chamada “*pureza nagô*”. Estaria Verger obstinado pelos “*africanismos*”?

Nesse sentido e, por fim, procuramos proceder a uma análise dos mais importantes textos referentes ao culto dos orixás (“*Orixás*” e “*Notas*”) para investigar a questão da fidelidade dos afro-descendentes à África, da questão da tradição da religião dos orixás praticada na África e no Brasil. Talvez teria o autor um pensamento voltado para uma África imaginária e exaltada no continente americano?

Nossa leitura das obras de Verger foi orientada pelos objetivos acima mencionados. Procuramos verificar as opiniões que ele defende, as teorias subjacentes em que estaria se apoiando, os temas que o preocupam e de que modo esse conjunto direcionaria sua compreensão do culto dos orixás. Enfim, interpretar sua produção à luz de sua trajetória de vida e do contexto social, político, cultural que viveu.

Cabe aqui deixar meus agradecimentos pela realização da tese à FFCH - Campus de Marília, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, funcionários, docentes, membros da banca examinadora, colegas e amigos de faculdade.

Desejo agradecer o apoio institucional oferecido pela CAPES. Sou grato também a valiosa colaboração e incentivo recebido nesses últimos 5 anos de orientação da professora Dr^a. Claude Lépine; pessoa dotada de uma imensurável paciência que corrigiu os erros, indicou as obras, cedeu-me livros e é a quem atribuo a plena concretização desse trabalho. Finalmente quero enfatizar o quanto foi importante a presença e o apoio de todos meus familiares: Gamariel, Maria Homenade, Rodrigo e Carolina. A todos, obrigado.

Capítulo I - O panteão ioruba e o panteão do candomblé.

Pierre Edouard Léopold Verger nasceu em 4 de Novembro de 1902, numa família de prósperos burgueses. Seu pai, belga, era dono de uma tipografia. O jovem Verger foi sucessivamente expulso por indisciplina de vários estabelecimentos escolares e abandonou os estudos aos dezessete anos. Após a morte de sua mãe, em 1932, partiu para Córsega, fez as primeiras fotos, conheceu a União Soviética e acabou embarcando para as ilhas do Pacífico à procura do paraíso perdido. Entre suas incursões mundo afora, sabe-se que Verger viajou mantendo-se como fotógrafo, percorrendo Estados Unidos, Japão, China, Ilhas Filipinas, Sudão, Togo, Daomé, Nigéria e Saara.⁴

O autor em questão foi um rebelde que construiu sua vida a partir de sucessivas rejeições, renegou o meio burguês em que tinha nascido e o modelo cultural em que tinha sido educado. Dizia ter se recusado sempre a fazer aquilo que não gostava de fazer, e parece que não gostava de muita coisa a não ser a fotografia, as folhas e a etnografia. Ele dizia odiar o trabalho. Deixava-se levar pelo impulso do momento, como se tivesse renunciado a todo ato de vontade e sua vida parecia ser dirigida pelo acaso. O autor, certa vez afirmou: *“Antes eu era fotógrafo. Nada de explicações. O que eu queria era ver as coisas e gozar das belezas das coisas.”*⁵

Após viagens intensas pelo mundo, chegou à América Latina, em primeiro lugar, o Brasil - em fevereiro de 1940, em São Paulo, e, mais tarde, no Rio de Janeiro; chegou a conhecer em Petrópolis um compatriota e também fotógrafo (Marcel Gautherot). Em março

⁴ É quase impossível descrever meticulosamente aspectos de sua vida antes da chegada ao Brasil devido à ausência de informações.

⁵ Em entrevista à revista “Briac a Brac” (1990). Folha de São Paulo. Folha Ilustrada. Página E1 (24 / 06 / 2002)

de 1940, foi mobilizado para a Segunda Guerra Mundial; retornou ao Rio de Janeiro no final do mesmo ano onde pôde apreciar o carnaval de 1941 documentando-o e registrando outros aspectos do Rio. Contudo, devido à ausência de um ofício, teve de partir a Argentina, permanecendo lá por dois anos; após esse período, foi para o Peru e a Bolívia, onde trabalhou, entre outras ocupações, no Museu de Lima. (LUHNING, 2002, p. 12). Percorreu ainda: Antilhas, México, Guatemala, Equador e Chile.

Chegou ao Brasil em 1946⁶; a descoberta da Bahia, naquele ano, foi um encontro decisivo que definiu os rumos que tomariam, doravante, sua vida e suas pesquisas. Concebeu o projeto das “*Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*”, para o qual obteve do IFAN⁷ três bolsas em 1948, 1952, 1955. Depois de 1953, passou cinco anos no Brasil e dois nas Antilhas; depois quinze anos na África e oito no Brasil, interrompidos por quatro anos na Europa. São vinte e cinco anos de pesquisas no universo da religião africana, afro-latina e afro-brasileira. Em 1966, encorajado por F. Braudel, apresentou a tese “*Flux et reflux de la traite des negres entre le Golfe du Benin et Bahia de Todos os Santos, du XVII au XIX siecles*” e embora ele tivesse abandonado os estudos acadêmicos, a Sorbonne, reconhecendo seu valor, conferiu-lhe o título de doutor.

Verger disse em uma entrevista que a capital baiana foi exatamente o local onde encontrou mais liberdade⁸. Levou uma existência despojada, ascética, desprendido dos bens materiais. Integrou-se ao povo-de-santo: era amigo de intelectuais baianos, todos eles ligados ao candomblé. Em 1948 foi iniciado no culto de Xangô no Axé Opô Afonjá, em 1950 foi iniciado no culto de Ifá, em Ketu, confirmado Oju Obá em 1954 no Axé Opô Afonjá, e Otun Mogbá no terreiro de Opô Aganju do pai Balbino. Pierre Verger passou o

⁶ Sua vinda decorre de um compromisso profissional com o jornal “O Cruzeiro”.

⁷ Ifan: Institut Français pour l’ Afrique Noire.

⁸ Folha Ilustrada. Jornal Folha de São Paulo. Página E1. 24 / 01 / 2002.

resto de sua vida em Salvador, até sua morte em 1996, deixando uma produção considerável. Atualmente é tido como um dos autores cujas obras tornaram-se leitura obrigatória não só nos terreiros de candomblé queto, onde os sacerdotes, principalmente aqueles que se dizem tradicionalistas ou seguem a tendência à “*reafricanização*” vão buscar mitos e informações sobre os orixás, mas também para os estudiosos dessa religião. Aliás, Verger é uma figura complexa, difícil de classificar, sendo ao mesmo tempo, interpretado como aventureiro, fotógrafo, etnógrafo, historiador, babalaô e “fetichista”.

A obra mais lida pelo povo-de-santo foi certamente “*Orixás*” publicada em 1981, o livro “*Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*”, que condensa o material recolhido no decorrer dos anos de pesquisa de campo, foi traduzido para o português somente em 1998; a tese “*Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos*” foi julgada “*chata*” pelo povo-de-santo⁹; e vários trabalhos dele foram inicialmente pouco divulgados entre o povo-de-santo por terem sido publicados em francês ou em inglês, sendo acessíveis apenas para os sacerdotes mais intelectualizados. Bastante utilizado também é o livro “*Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*”, de 1995.

As “*Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*” podem ser lidas, inicialmente, como um relatório etnográfico, que de fato foram; um estudo das migrações e transformações dos deuses iorubás e daomeanos no decorrer do tempo. O autor dedica um capítulo a cada um deles, descrevendo rituais, citando mitos, cantos, mencionando tabus, apontando determinadas proibições, indicando os principais locais de culto, os nomes e as variantes regionais da entidade, suas migrações e sua possível origem, transcrevendo

⁹ Declaração de Mãe Sandra de Xangô citada por Vagner Gonçalves da Silva, “*Orixás da Metrópole*”, Vozes, 1995.

minuciosamente vários oriquis¹⁰ e outras peculiaridades. Trata-se de um amplo e incomparável levantamento de dados, resultado de um longo e intenso trabalho de campo.

O objetivo deste “dossiê” é demonstrar a semelhança, ou melhor, a identidade que Verger acreditou existir entre os rituais africanos e aqueles realizados nos terreiros da Bahia, ou seja demonstrar a fidelidade dos negros às suas tradições ancestrais, revelar a unidade do pensamento e das práticas religiosas do mundo negro, na África e na América.

Como bom etnógrafo: observa, interroga, documenta, fotografa, recolhe mitos, lendas, cantos, orações; descreve com precisão rituais, danças, templos e objetos. Constantemente recorre a comparação: compara rituais e crenças no Brasil e na África, compara as informações que ele coleta sobre a procedência originária das divindades, das crenças e dos rituais do candomblé.

Verger utiliza amplamente os relatos dos primeiros viajantes e dos antigos capitães que andaram pelas costas da África Ocidental desde o século XIV e procede a um trabalho minucioso de crítica de suas fontes, verificando as datas, esclarecendo a natureza dos interesses comerciais, religiosos ou outros, que podem ter influenciado o olhar dos europeus sobre a África, comparando informações, descobrindo quem copiou quem e desfazendo um emaranhado de plágio sobre plágio que constitui a documentação sobre o assunto.

Com “*Fluxo e refluxo...*” Verger confirma sua vocação de historiador; esta obra é a tese de doutoramento que ele defendeu na Sorbonne, e publicada em francês em 1968,

¹⁰ O “oriqui” constitui uma parte importante da literatura oral do ioruba, são de certa forma nomes descritivos que são recitados publicamente em ocasiões importantes: casamentos, nascimentos, funerais, batizados, festas. Praticamente qualquer coisa pode ser objeto de um oriqui: animal, ser humano, deus, etc. Já os poemas oraculares de Ifá constituem a principal fonte de informação sobre a mitologia ioruba. Fonte muito rica de dados sobre valores, comportamentos, alimentação, hábitos dos iorubas no passado. Constituem uma fonte válida, pois trata-se de um material decorado e dotado de uma estrutura específica.

baseada numa vasta documentação colhida em arquivos de Salvador, Lisboa, Paris, La Rochelle, Nantes, Marselha, Haia, Daomé, Nigéria. Entretanto, “*Fluxo e refluxo ...*” pouco interesse apresenta para o povo-de-santo.

O trabalho de Verger constitui uma fonte inesgotável de informações para todos aqueles que se interessam pela religião afro-brasileira. Os longos anos de pesquisa na África, a sua convivência com o povo-de-santo, a participação no Axé Opô Afonjá, os títulos que lhe foram concedidos, a qualidade de iniciado no culto de Ifá e de babalaô fizeram dele uma figura respeitadíssima nos meios religiosos de Salvador; além disso, fizeram com que seus trabalhos fossem tidos como dignos de toda confiança.

Os livros de Verger, principalmente “*Orixás*” e, mais tarde, as “*Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*” passaram a representar uma espécie de bíblia do candomblé. Mãe Sandra de Xangô declara:

Eu acho que tem que estimular, por exemplo através de pressão ou de outras formas que o Pierre Verger traduzisse seus livros para o português ... Livros [...] como os “Orixás” de Pierre Verger é a bíblia do candomblé, pelo desespero de conhecimento. (SILVA, 1995, p. 259)

Desse modo, os trabalhos acadêmicos são utilizados pelos sacerdotes na construção do saber religioso que acaba resultando numa obra coletiva, cabendo a maior participação a uns ou aos outros, dependendo do caso, e do momento. Para Vagner Gonçalves da Silva, por exemplo:

Certas práticas e conceitos que se verificam hoje no candomblé em São Paulo parecem ter se formado em virtude do acesso dos religiosos à literatura científica, e em particular, Bastide, Elbein [...] Em São Paulo, por exemplo, o jogo de búzios por odu, o ritual do sassaim e a concepção das três cores (“sangues”) sagradas no candomblé não faziam parte do conhecimento religioso, pelo menos até onde se sabe. Estas práticas e

muitas outras (e a interpretação que se faz delas) parecem ter sido recuperadas a partir do acesso a estes livros. (SILVA, 1995, p. 250)

Na África, o conhecimento transmitido pelos livros não teria valor. Mas perderam-se, no Brasil, as técnicas elaboradas pelos iorubas para memorizar textos extensos. Por outro lado, muitos sacerdotes, por motivos diversos, são mal preparados (falta de tempo e de convivência com os mais velhos, lei do segredo, etc.). Isso fez com que muitos sentissem a falta de um registro escrito dos preceitos religiosos. Desse modo, os trabalhos etnográficos vão constituindo o corpo codificado da religião e com o passar do tempo transformaram-se numa espécie de bíblia. Um fator que parece levar os adeptos a se posicionarem em favor da transmissão escrita do saber é a competição com os evangélicos no mercado de bens religiosos e, em especial, a guerra travada pela Igreja Universal do Reino de Deus contra os terreiros.

A escrita confere autoridade ao discurso do sacerdote: permite-lhe apoiar-se em textos, citando, por exemplo: *“odu tal, como faz o crente: Jesus falou isso, versículo tal”* (SILVA, 1995, p. 254). Ela confere ao texto um caráter prestigioso, pois é a língua dos livros sagrados, e o texto escrito passa a ser visto como verdadeiro. A escrita coloca assim o candomblé no mesmo nível que as religiões do Livro.

Dessa forma, os trabalhos recentes de antropólogos, sociólogos que estudaram o candomblé levam-nos a pensar que muitos exerceram inegável influência na construção da ideologia do candomblé tradicionalista e *“reafricanizado”*.

Ao integrar-se no culto na qualidade de sacerdote de mais alto grau, Verger serviu e tem servido de modelo a uma nova forma de relacionamento entre estudioso e o povo-de-santo, pois hoje não são raros, nos terreiros, os pesquisadores que se tornaram também sacerdotes.

Pierre Verger veio ligar-se ao povo-de-santo de maneira ainda mais profunda que Edison Carneiro, emergindo como um intelectual “de fora” integrado, tornado “de dentro”, graças a sua iniciação em África como sacerdote de Ifá (daí o seu nome litúrgico Fatumbi). Ele inaugurou uma nova relação entre o universo dos estudiosos e o dos terreiros, tipificando um modelo que logo seria encarnado por outros autores na mesma cena social. (SERRA, 1995, p. 130).

Verger desempenhou um papel de mensageiro, de intermediário entre a África e os terreiros. Tornou-se um agente ativo do intercâmbio cultural entre a África e a Bahia, levando e trazendo objetos, presentes e informações em muitas viagens. Em sua trajetória, foi marcante a sua atuação entre os dois lados do Atlântico caracterizando-se como um protagonista na realização de viagens de longa distância entre dois mundos e, por essa iniciativa, é que seu trabalho, entre os religiosos, é tido como especial. Tanto é que entre 1949 e 1960 foram 13 travessias entre a África e o Brasil (LUHNING, 2002: 20-21). Sobre Pierre Verger, o professor Ordep Serra assinala:

Tornou-se também, elemento importante na produção ideológica do candomblé por atuar como intermediário entre a África e o Brasil, na medida em que passou a trazer aos egbé relatos, imagens, informações diversas da terra nagô, da África (para onde também levaria notícia dos ilê axé baianos). Assim ele veio reforçar o revivalismo dos terreiros tradicionalistas, servindo-lhe de canal; logo haveria negros baianos, gente de santo a seguir-lhe as pegadas. (SERRA, 1995, p. 130)

Segundo consta e de acordo com uma carta escrita por Veger para Roger Bastide datado de 1º de Outubro de 1948, a ligação do primeiro com o Ilê Axé Opó Afonjá teve início com um bori¹¹ realizado nesse mesmo ano. No mesmo documento o etnógrafo faz questão de destacar que Senhora, sacerdotisa da casa, se refere ao pesquisador como “seu

¹¹ Cerimônia que constitui em um culto à cabeça, significa “alimentar” a cabeça daquele que faz o bori através de um sacrifício ritual.

filho branco”. (LUHNING, 2002, p. 15). Além do mais, a ialorixá, conforme relata Verger na carta, estaria contente com o papel de “embaixador” dado ao francês, pois seria um membro importante por se empenhar em aproximar as duas culturas atlânticas.

Graças as suas investidas e, por esses feitos, ligou-se Verger ao Axé Opô Afonjá. Este último foi fundado por Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha, falecida em 1939 e ainda hoje, o terreiro, ocupa a posição de uma das maiores e mais conhecidas casas de candomblé do Brasil. Segundo o histórico do terreiro, Mãe Senhora assume a direção do terreiro somente em 1942, após a morte de Mãe Bada (sucessora de Mãe Aninha, falecida em 1938).

Atualmente encontra-se sob a liderança de Mãe Stella ou Iyá Ode Kayode, a qual, mantêm a trajetória de uma casa marcada pela direção de sacerdotisas emblemáticas. Pode-se afirmar ainda que a atual mãe-de-santo é tida como uma das mais esclarecidas tanto política quanto religiosamente, pois foi quem lançou no ano de 1983 um manifesto de reforma no candomblé para ser uma religião voltada contra o sincretismo religioso.

Entretanto, cabe aqui fazer uma pequena observação: a casa de santo mais antiga de que se tem registro, local onde se realizaram as primeiras cerimônias, inclusive o primeiro culto público, foi em um candomblé da cidade de Salvador, situado na Barroquinha que em seguida teve suas atividades transferidas para o Ilê Iyá Nassô, o famoso Engenho Velho. Trata-se, portanto, do mais antigo sendo o primeiro a funcionar regularmente na Bahia. A partir do Engenho Velho, de uma maneira ou de outra, derivaram o Ilê Oxóssi (Gantois) e o Axé Opô Afonjá.

Assim, o Axé Opô Afonjá destaca-se como um dos mais importantes devido a sua antiga história de fundação. Deve-se deixar claro que predomina neste candomblé a nação¹² e o rito nagô.¹³

Todavia, nossa questão aqui procura investigar como é que Verger constrói um panteão do candomblé? Qual o seu ponto de partida para a construção de um corpo de deuses relativamente estruturado no Brasil? Percebemos que, conforme o etnógrafo, na África:

uma visão de conjunto [...] não faz ressaltar uma mitologia com um panteão harmonioso e hierarquicamente organizado..Certa divindade exerce papel de primeiro plano em determinado lugar e, em outro, passa para o segundo plano (algumas vezes, em certos lugares, ela chega mesmo a ser desconhecida.). (VERGER, 2000, p. 15).

Em uma outra obra assinala:

As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros. O Culto de Xangô que ocupa o primeiro lugar em Oyó, é oficialmente inexistente em Ifé [...] Diante dessa extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas. (VERGER, 1981, p. 17-18)

Procura definir que:

¹² São rótulos que foram criados os quais remetem às possíveis ligações com o continente africano. Ao observar como se estrutura o culto e demais aspectos podemos apontar a nação correspondente. Desse modo, temos a nação queto (nagô), a nação angola, a nação jeje, etc.

¹³ Nagô, em largos tratos, é o termo abrangente utilizado no Brasil para designar os grupos oriundos do Sul, Centro e do Sudeste da Nigéria. Seriam os Ketu, Sabe, Oyo, Ijexá, Ijebu. Do mesmo modo o termo ioruba na Nigéria implica nestes grupos apontados marcados por poucas alterações no dialeto. É fato que os candomblés dividem-se em vários “tipos” chamados de nações representados por divindades (orixás, voduns, inquices) e também por cânticos, oferendas, tabus e objetos.

o candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa para seus adeptos, as tradições dos antepassados [...] mantidas com tenacidade e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião dos seus senhores. (VERGER, 2000, p. 24)

Sendo assim, vale ressaltar ainda que para o autor, na África:

Cada templo comporta apenas uma divindade principal acompanhada por divindades secundárias [...] Não existe hierarquia fixa. Ela varia segundo os lugares [...] Sua natureza e suas funções, influenciadas por suas posições relativas variam igualmente de acordo com os lugares [...] Oduduwa é, em Ifé, um orisa masculino, casado com Olokun. Mais ao sul é feminino e casado com Obatalá. Em Porto-Novo ele se confunde com Obatalá e alguns dizem que os dois formam um único deus [...]

Omolu Soponna é filho de Yemojá na região do litoral da Nigéria. É filho de Nanã Buruku em Abeokutá e Kétou. Nas regiões vizinhas do Togo, Omolu torna-se Molu e é diferente de Soponna. De divindades das terras ali tornou-se divindade das águas. (VERGER, 2000, p. 39-40)

Ao longo do texto procura esclarecer que na África:

Esu é o mensageiro dos outros orisa e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos templos, das casas e das cidades [...] É preciso tomar cuidado quando se realizam as cerimônias para fazer-lhe oferendas antes dos demais Orisa. (VERGER, 2000, p. 119 -122).

Por outro lado, aponta também que no Brasil:

É a Esu que devem ser feitas as primeiras louvações e oferendas. A isso se chama, no Brasil, despachar Esu, com um duplo objetivo, o de despachá-lo, enviá-lo para longe, afim de que ele não venha a perturbar a boa ordem da festa por meio de gracejos de mau gosto. (VERGER, 2000, p. 131).

Observamos que o autor apresenta Ogum como:

Ogun entre os yoruba, Gu entre os fon, é o deus dos ferreiros e de todos aqueles que utilizam o ferro [...] é ele quem abre o caminho para todas as ações a serem executadas. Convém saudá-lo logo em seguida a Esu. (VERGER, 2000, p. 151-152).

Logo depois, no Brasil, enfatiza: “Ogun é o primeiro a ser invocado, após Esu. Em todas as circunstâncias ele abre o caminho e precede os outros Orisa” (VERGER, 2000, p. 157-158).

Sobre Oxóssi é o orisa da caça irmão de Ogun conhecido no Brasil como Erinlé, na Nigéria, em seu templo Ilobu, é conhecido sob o nome de Erinle (VERGER, 2000, p. 207-211).

Diante desse quadro de afirmações, Verger destaca a existência no candomblé de um esquema de classificação dos deuses os quais mantêm uma ordem hierárquica e uma possível relação entre eles. Mas, a nosso ver, não busca, dentro de sua elaboração, tão somente o povo ioruba. Embora o autor defenda essa idéia e reconheça no Brasil finas presenças da religião dominante, sua formulação do suposto “panteão nagô” é feita partindo de duas referências básicas: a festa de candomblé e a concepção de mundo cristã.

Partimos da premissa que o panteão brasileiro dos orixás é típico do Novo Mundo. A construção se deu por influências de vários fatores conforme a progressiva participação histórica dos grupos detentores de um código religioso que caminhava inevitavelmente para a unificação de um patrimônio composto por distintos deuses.

Na verdade, a estrutura de um panteão religioso, segundo o professor Ordep Serra pode ser captada em diferentes tipos (SERRA, 1995, p 202):

1. Nas histórias sagradas de uma sociedade, em particular em seus mitos cosmogônicos, em que se discerne sob a forma explícita de teogonias ou ainda de outras maneiras, menos diretas; 2. Em mitos de fundação (de cidades, de templos, de linhagens, etc); 3. Em genealogias de soberanos, chefes, etc; 4. Em narrativas que encerram a “fundamentação” mítico-etiológica de diferenças sociais, que tematizam a distinção de segmentos de grupos corporativos e outros, ou definem hierarquias; 5. Em fórmulas litúrgicas; 6. Na estrutura simbólica dos ritos e na ordem de sua execução; 7. Nos discursos teológicos; 8. Em esquemas de nominação iniciática e sacerdotal; 9. Na toponímia religiosa; 10. Nos calendários, nas hertologias;

Entretanto, não é tarefa fácil, somente um estudioso é que não teria dificuldades em relacionar o “sistema dos orixás” com uma tipologia de personalidades como fez Claude Lépine, ou botânica como o próprio professor Ordep Serra, ou uma codificação musical, etc.

Voltando a Verger, acreditamos que tenha seguido o item seis, apresentado anteriormente, acrescido de uma “dose” da visão de mundo católica. Assim, Pierre Verger teria organizado um panteão de deuses baseado no aspecto visual de uma cerimônia pública relacionando-o a uma estrutura de devoção católica. Em outras palavras, a montagem do grupo dos deuses e as relações existentes entre os mesmos se baseariam primordialmente na cerimônia conhecida como “festa de candomblé”. Todavia, soma-se a isso, a influência da religião cristã.

Todavia, conforme a vinda dos negros escravos para o Brasil, um panteão dos deuses foi elaborado. Muito embora, segundo alguns autores, é possível que já existisse uma inclinação para a formação de uma cultura negra ainda na África antes do comércio de

escravos e esta tendência teria inspirado a criação de uma cultura negra nas Américas. Neste sentido, por definição, a propagação de novas culturas centradas na experiência de um africano no Novo Mundo, em vez de estar relacionado à nação, era um fenômeno transnacional:

No passado, antropólogos, historiadores e outros estudiosos da cultura negra tenderam a supor que os cativos africanos nas Américas se originaram de grupos étnicos africanos cujas culturas preexistentes “sobreviveram” na diáspora até elas desaparecerem aos poucos pelo processo de assimilação. Ao contrário, tenho argumentado que alguns dos grupos africanos e afro-americanos mais importantes são transatlânticos na sua gênese. Embora supostamente primordiais, certos grupos étnicos na África não teriam existido senão pelos esforços dos regressados da diáspora. O grupo étnico jeje é um desses casos que estende a duração do fenômeno cultural e politicamente transformador que é atualmente chamado de transnacionalismo. (MATORY, 1999, p. 70-71).

Apesar disso, segue-se que o candomblé brasileiro, estando bem distante das cidades, vilas e povoados da região da Nigéria do centro e sul do Daomé, não conseguiu se alienar da sociedade brasileira. Assim, o Axé Opô Afonjá, foco de estudo do autor, não constitui a África Ocidental, parte do Sudão Egípcio e Costa Norte do Golfo da Guiné. Isso seria impossível, pois seu caldo cultural é outro. Além do que, durante três séculos os distintos grupos étnicos, as nações de várias partes da África Ocidental, Oriental e Equatorial formaram os diversos grupos religiosos afro-brasileiros. Assim, procuramos ressaltar que o trabalho executado por Verger na elaboração do panteão não se equipara a um eventual africano pelos seguintes motivos:

as dificuldades inerentes ao estudo à localização e à seleção do material africano [...] e também a época mais florescente da cultura yorubá – século XVIII e início do século XIX – nos reinos então

poderosos de Oyó e Kátú, esta mesma cultura, na própria África Ocidental, sofreu consideravelmente o impacto da pressão colonial. (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 13-14).

Com isso, até a colonização ocorrida no século XIX, podemos afirmar que o grupo ioruba não se considerava um só povo: conheciam-se como ijexá, oió, ekiti, sabe, ifá, entre outros. Cada um desses povos tinham seus deuses da caça, da guerra, das águas os quais enfim não eram exatamente iguais. Como afirmamos outrora, o termo nagô passou a ser aplicado coletivamente a todos esses grupos ligados por uma língua comum.¹⁴ Ora, acreditamos que Verger observava em fins dos anos 40 e princípio da década de 50 um candomblé que não era fidedigno a um recorte específico nagô.

Verifica-se, pois, a partir do momento em que a religião dos orixás passou a ser realizada no Brasil do século XIX, em negros também católicos uma característica na qual toda a fórmula de pensar o mundo sob a ótica cristã acabou por conceder um novo papel aos deuses. Ora, pensemos: seria possível em solo brasileiro majoritariamente cristão conceber cada um dos orixás como associado exclusivamente a um dos quatro elementos naturais: água, fogo, terra e ar? É claro que não. Assim também numa associação puramente a fenômenos meteorológicos? Também seria pouco provável. Logo, os orixás foram concebidos como deuses masculinos, ou femininos, ou mantendo simultaneamente as duas sexualidades; enfim, aproximaram-se cada vez mais dos homens no tocante ao temperamento e comportamento, mas sem que deixassem, evidentemente, o patamar de deuses.

Percebe-se que não é possível realizar no território brasileiro a seguinte tarefa: se uma determinada pessoa é de Ogum, vai se iniciar em Ire (Nigéria) cidade que cultua tal

¹⁴ Estes povos foram os últimos a se instalarem no Brasil em fins do século XVIII e início do século XIX

divindade. Para Iemanjá, o fiel deve percorrer até encontrar Abeocutá. O resultado aqui foi o de um culto enquadrado na realidade brasileira.

Assim, formou-se um panteão que apresentava e apresenta uma hierarquia a ponto de determinados deuses serem cultuados primeiramente, outros no fim, alguns foram esquecidos, muitos se perderam e todos, entre si, mantêm relações apesar das diferenças geográficas e culturais notáveis entre o povo ioruba. Mas a idéia do panteão enquanto representação africana é ilegítima. Para nós, procuramos entender do seguinte modo:

Se acima das divindades locais ou familiares, a sociedade imagina outras das quais crê depender, é porque os grupos locais de que se compõem tendem a se concentrar e a se unificar; o grau de unidade apresentado por um panteão religioso corresponde ao grau de unidade atingido nesse mesmo momento pela sociedade. Se ela condena certos modos de comportamento, é porque estes ferem alguns de seus sentimentos fundamentais. (DURKHEIM, 2002, p. 24).

O relato de Durkheim permite observar que o sistema de crenças e a organização do grupo de culto levaram em conta uma dependência em relação à religião dominante. A Igreja Católica é vista com respeito e acatamento, tanto é que todo terreiro possui um calendário ritual bem próximo do litúrgico católico.

Sabemos que apesar de toda repressão da Igreja Católica, não foi possível obstruir totalmente a comunicação entre os domínios religiosos africanos. E desses domínios também em contato com o catolicismo vigorando uma tendência do afastamento das “raízes” e do passado que bloqueava o acesso à sociedade. Assim, longe de ser uma cultura em conserva, inevitavelmente, incorporaram outras culturas. O panteão defendido por Verger no Novo Mundo não foi exclusivamente resultado de um trabalho puramente

africano, nem os orixás devem entendidos como uma cópia estratégica engendrada pelos negros escravos dos deuses cristãos.

No entanto, vale a pena reproduzir todo o paradoxo de Verger:

Na África não há panteão harmonioso e hierarquicamente organizado (VERGER, 2000, p. 15).

De modo que, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas. (VERGER, 1981, p. 17-18).

Mas que o candomblé representa para seus adeptos, as tradições dos antepassados [...] mantidas com tenacidade (VERGER, 2000, p. 24).

Só que na Africa Não existe hierarquia (VERGER, 2000, p. 39-40)

Porém, Esu é o mensageiro dos outros orisa e nada se pode fazer sem ele. É [...] para fazer-lhe oferendas antes dos demais Orisa. (VERGER, 2000, p. 119 -122).

Enquanto no Brasil É a Esu que devem ser feitas as primeiras louvações e oferendas. (VERGER, 2000, p. 131).

Essa incompreensão e a posterior organização do panteão é a hipótese que propomos discutir, ou seja, a de que em certa medida o olhar de Verger sobre a festa de candomblé somada aos deuses católicos resultou no panteão congruente que é fruto em grande parte da influência católica. Até certo ponto o Axé Opô Afonjá apresentava, sob os olhos de Verger, deuses.

Em geral, uma festa de candomblé tem início dias antes, com a cerimônia chamada “padê de Exu”, a qual consiste no fato do pai ou mãe-de-santo atribuir a Exu a tarefa de convocar os outros orixás e também para que o mesmo não atrapalhe a ordem da festa. Por isso, todas as reverências, saudações, cânticos e os alimentos devem ser entregue primeiro a Exu. Porém, o ritual eminentemente público se inicia com o “xirê” que é uma seqüência de cantigas feitas para todos os deuses cultuados no terreiro. Via de regra, começa com Exu e

encerra-se com Oxalá. É durante esse episódio de muito respeito e alegria entre a comunidade que os orixás descem à terra, incorporando-se em seus filhos para dançar ou realizar “xirê” que em iorubá significa brincar. A presença dos orixás, coisa tão aguardada, não deve ser entendido como a “razão da festa”. Mas, é nessa situação de êxtase que:

se constrói o pensamento religioso; na festa, a identidade do grupo se manifesta (canta-se na “língua da nação”, veste-se de cor ou jeito tal, dança-se de dada maneira porque se é do queto, do angola, do jeje, do fon) [...] toda organização hierárquica do candomblé se apresenta; enfim, é o momento em que tudo aquilo que o grupo é e acredita, em termos de valores religiosos e estéticos, se apresenta com força total. Não é à toa, portanto, que o termo candomblé passou com o tempo a designar a própria religião, depois de ter designado o lugar onde as festas se realizavam. (AMARAL, 1998, p. 96)

Em uma festa nagô, como é o caso no Axé Opô Afonjá, não há ordem imutável para chamar os deuses. No entanto, como afirmamos, sempre se começa por Exu seguido por Ogum e ao final apresenta-se Oxalá. As divindades se apresentam correspondendo a uma das seqüências mais freqüentes de se observar: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossaim, Obaluaê, Oxumarê, Nanã, Xangô, Iansã, Oxum, Iemanjá, Oxalá. Alguns não se incorporam, é o caso de Ibejis, protetores das crianças. Outros são raros como o Deus supremo não citado acima Olorun, além de Irôco e Euá

Ao nosso entender, é provável que o etnógrafo tenha elaborado um panteão de orixás tomando como base a ordem visível de uma festa com predominância do rito nagô, uma vez que a seqüência da apresentação dos deuses em duas de suas obras (“Orixás” e “Notas”) está bem próxima da ordem notada em uma festa de candomblé.

A festa pode ser entendida realmente como um regozijo religioso e, assim sendo, o comparecimento do público é de grande importância para um candomblé, na medida em

que os devotos incorporados ou não empreendem a apresentação da vida dos orixás, segundo seu ponto de vista. É através dela que se expressam os mitos, hierarquia, conjunto de regras e a hierarquia dos devotos. Aliás, muitas religiões, de uma maneira ou de outra, possuem um cerimonial público com o intuito de confraternizar e reunir os fiéis em torno de um ideal. É assim no catolicismo popular, no pentecostalismo, na umbanda, etc.

Segundo Rita Amaral¹⁵, a festa reproduz uma escala segundo a qual os homens estão em uma situação que são “gente” e “deuses”. Estes últimos foram humanizados e se tornaram alegres para representar um corpo religioso de um determinado país que possui um deus na cabeça, a música no corpo e a vontade para superar as dificuldades da vida. Diante disso, a formação de uma sociedade onde o grupo prevalece sobre o indivíduo, um mundo acolhedor de profunda solidariedade que busca felicidade e, acima de tudo, a liberdade para expressar os desejos, possuir saúde, alegria, amor e sucesso para todos (homens e deuses) serem festejados.

Em termos de estrutura simbólica e social, estrutura-se uma rede de significados que permite a construção de identidades e da manutenção do grupo coeso. E que ultrapassa a dimensão religiosa, espalhando-se pela vida cotidiana dos adeptos do candomblé, criando uma disposição específica nos iniciados, delineando o que se pode chamar um estilo de vida do povo-de-santo (AMARAL, 1998, p. 85)

Quanto aos deuses, o orixá Exu merece um destaque especial, em África, tem um papel de destaque na interferência dos acontecimentos mundanos, com amplos domínios sobre os fenômenos da natureza e sobretudo no dia-a-dia dos homens, portanto, nada se realiza sem a participação efetiva de Exu. Por isso, o deus transportador e mensageiro, deve

¹⁵ Op cit. p. 117.

receber sacrifícios sempre que algum orixá for gratificado também, pois sem esse pagamento, a comunicação não se realiza.

A idéia do pagamento de sacrifícios para Exu, por ser ele o responsável pelo contato entre o Aiê e o Orun, fez com que, no Brasil, um deus desinteressado do trabalho por caridade se assemelhasse mais facilmente a uma divindade venal.

O desenvolvimento das concepções cristãs sobre a religião dos orixás, no final do século XIX, somadas as posições do kardecismo que também incluía valores éticos cristãos, fez com que Exu passasse mais acentuadamente de mensageiro do povo ioruba para o deus discretamente ligado ao diabo católico e isso se explica também pela forte conotação sexual vista em África. Esta corresponde a outra questão que deve ser destacada: em geral, para os africanos, uma grande extensão de filhos equivale-se a uma situação privilegiada e valorosa pois reflete o sentido social africano que entende a prole como garantia da continuidade coletiva, portanto do grupo, da linhagem, do clã, e por fim, das cidades. A geração de filhos, ao que parece, aborda uma questão de segurança da comunidade. Nesse sentido, a realização do indivíduo, tanto homem quanto mulher, envolve um número de descendentes relativamente considerável. Então, Exu deve ser venerado, sua representação em símbolo fálico comprova o patamar de deus responsável pela reprodução, pela geração de novas heranças.

A visão sobre Exu descrita por missionários e viajantes cristãos desde o século XVII ganhou força no Brasil do século XIX e XX. O orixá preencheu o lado da perdição enquanto os demais ocuparam o lado da salvação e conseqüentemente do bem. A sua posição de “deus fecundador” foi largamente esquecida no Novo Mundo e o símbolo sexual que praticamente o representava ganhou novos contornos como chifres, rabo, pé de bode e

tridente. Em todos candomblés nos assentamentos ou altares a representação figurativa sagrada de Exu é o tridente de ferro.

Tamanha sua identificação com o diabo fez com que os sacrifícios rituais, antes de qualquer atividade em um terreiro, se afastassem da noção africana. No Brasil, Exu recebe oferendas preliminares, o padê, com o intuito de afastá-lo das cerimônias. O pagamento compreende um culto de exclusão. Sua tarefa de levar aos deuses os agradecimentos e pedidos humanos com posteriores respostas não encontrou sentido no Brasil. É certo que o deus ioruba Exu reconhecidamente não desfruta de uma posição do mesmo nível que os outros deuses (africanos). O fato é que na passagem para o Brasil, dada a situação social diferente, os traços africanos da divindade se alteraram, bruscamente prevaleceu um caráter sinistro, visto que existe um pagamento, um aviso prévio para o orixá afastar-se das cerimônias. No Axé Opô Afonjá, ao tempo de Verger, cultuava-se uma imagem de Exu como deus mensageiro só que marcada por um afastamento do mesmo deus da cerimônia, como diz o próprio etnógrafo: *“difícil defini-lo de maneira coerente”*, ou seja, o orixá manteve-se portador de uma imagem contraditória e problemática. O resultado disso é notado ainda hoje, pois poucos são os filhos existentes desse deus nos terreiros, não só no Afonjá, mas em muitos terreiros o seu papel passou a ser marcado por um traço bem distante de um provável status africano.

Entendemos o candomblé como uma criação brasileira integrando uma comunidade cujas carências inserem-se no conjunto maior das situações sociais da população da época. Por isso, podemos explicar que Ogum, o orixá da guerra, aprecia o prato genuinamente nacional como a feijoada. Com efeito, o antigo caráter sagrado perdeu o significado, ou seja, *muitas estórias tiradas dos textos oraculares. Separados do contexto, são simples contos.*

(Augras, 1983, p. 69). A modificação, por mínima que seja, afeta a totalidade do sistema, e que, portanto, cada elemento só pode ser aprendido em função do conjunto. Assim, Ogum que mantinha uma ligação direta na África com a agricultura e o artesanato do ferro manteve-se inicialmente como um culto de referência à natureza para depois se fixar nos ofícios humanos ligados à cidade. A constituição do culto no Brasil fez o orixá se desvencilhar do mundo natural para permanecer numa situação próxima ao mundo do trabalho urbano. Por isso, o orixá se transformou em deus da metalurgia, protetor de todos aqueles que usam no seu dia-a-dia artefatos que contenham o ferro. Capaz de abrir novas oportunidades sociais. Assim é que os orixás assumiram no Brasil uma função própria do ser humano, não bastava representar um rio, trovão, ou impedir e afastar raios.

Por esse caminho acima apresentado, Ossain, orixá masculino que pode ser também feminino (Ossanha) que recebeu uma atribuição ou função no mundo dos homens. A divindade por possuir um conhecimento sobre as folhas se firmou como o “Orixá da Medicina”, talvez a “concorrência” com Omolu tenha resultado em casas com poucos filhos e de veneração reduzida no Brasil.

Xangô, por sua vez, domina os elementos da natureza que lhe correspondem: o relâmpago e o trovão. Seu alimento predileto é feito à base de quiabo, cebola e dendê. A grande atribuição dada a Xangô no Brasil, pois representava um herói civilizatório entre ancestrais dos iorubás, é o fato de ser o orixá da justiça, realiza conforme a sentença pronunciada por Ogum. Xangô possui afinidades com Obá, Iansã e Oxum (consideradas suas três esposas), Oxalá (seu pai), Ogum, como dissemos, com quem divide a ação da justiça. O orixá dança com um machado de duas hastes, símbolo de seu poder.

Oxóssi na África é reconhecido como o rei de Ketu (atual República do Benin). É um dos vários deuses caçadores (odés). Em sua relação com a natureza, Oxóssi é a entidade das matas e florestas. No Brasil foi assimilado a São Jorge sendo muitas vezes representado pela imagem católica do santo.

Omolu, mitologicamente nas terras ioruba é entendido como filho de Nanã. Na Bahia, Obaluaiê, como também é chamado, recebe o título amável de “O Velho”. No Brasil, o candomblé desempenhou uma importante função à medida que consistiu em resposta à aflição dos males que assombravam o Novo Mundo. Os orixás passaram a ser procurados pela população para a resolução de diversos problemas geradores de angústias: desemprego, saúde, conflitos amorosos e questões jurídicas - tais como os santos católicos - os orixás podem atender as súplicas de seus fiéis. É por esta razão que para os problemas de saúde existe no candomblé um orixá que se atém na cura das doenças, assim é que o “médico dos pobres” se equiparou a São Lázaro. Entretanto, longe de sua origem jeje, manteve a vestimenta “sagrada de palha da costa”; porém, cada vez menos identificado como deus da varíola ou da peste e sim como uma divindade capaz de prevenir e controlar as doenças “varrendo” os males daqueles que o procuram.

Oxumarê corresponde a um vodum, sendo também de origem jeje, representado por uma cobra; deus do arco-íris, transportador de água entre o céu (orum) e a terra (aiê). Foi incorporado ao panteão dos orixás e sincretizado com São Bartolomeu.

Nanã, originalmente da cultura jeje, dona das lama, substância responsável pela criação humana. Juntamente com Oxumarê e Omulu formam uma família, da qual seria ela a mãe.

Iansã possui o poder de força sobre os ares, considerada uma das esposas de Xangô, compartilhando-o com Obá e Oxum. É responsável pela alma dos mortos, possuindo assim destaque na cerimônia do axexê (rito de morte). Sincretizada com Santa Bárbara, senhora dos ventos, das tempestades e do raio. Pelas suas características, apresenta-se como a principal esposa de Xangô.

Oxum é cultuada em África como divindade que nasceu na cidade de Oshogbô, Nigéria, onde corre o rio Oxum. No Brasil, se identifica com Senhora das Candeias, mas também deusa do ouro, da fecundidade e do amor. Apresenta como símbolos: o leque e espada e, nesse caso, vive na estrada, em companhia de Ogum. Além deste último, Oxalá, Iemanjá, Xangô e Logum-Edê são também companheiros de estrada na travessia da vida

Obá, divindade do rio Obá, na África, guerreira. Sempre lembrada como mulher de Xangô e, segundo a lenda, na tentativa de realizar um prato culinário especial para o marido, teria cortado sua orelha acatando sugestão de Oxum. Já Euá orixá do rio Eua. No Brasil aparece como orixá das minas de água. Pouco cultuado.

Iemanjá, no Brasil, entendida como a mãe de todos os orixás, ou seja, aquela que assume a maternidade de todos os orixás, Iemanjá, é homenageada sob a forma de sereia, ao mesmo tempo metade peixe e metade mulher. A rainha dos mares e oceanos, tal como ficou conhecida no Brasil. Possui um culto na África (Abeocutá), deusa do rio Níger e mitologicamente, na Nigéria, é a mulher de Ogum.

Em África, Olorun, como diz o próprio nome, é o dono do outro mundo (Olorun: senhor do Orun), senhor da existência (iwa), da força sagrada (axé) e da permanência do mundo. No candomblé, nota-se a idéia de um ser supremo, chamado de Olorun. Este recebe, entretanto, outras denominações: Olodumaré (o senhor do destino eterno), Oba

Orún (rei do céu), Eledá (criador do universo), Oduduwá (ser que existe por si mesmo) e Obatalá (rei ou ser imortal) com as características de criador do mundo, de pai de todas as criaturas, de senhor dos destinos humanos, porém, praticamente esquecido ou pouco cultuado. É importante notar isso, pois entre os deuses, Oxalá é conhecido sob duas designações: Oxalufã e Oxaguiã. O motivo em África seria que Oxalá mudou de nome quando passou da juventude à velhice. Outros dizem simplesmente que há dois tipos de Oxalá: o velho e o jovem. Oxalufã se apresenta como um ancião completamente encurvado dançando como se estivesse se contorcendo em dores. Curvado quase até o chão, ele leva um cetro chamado opaxorô. O jovem Oxalá - um guerreiro cheio de vida e exuberância - é Oxaguiã. Entretanto, essa divisão do deus no Brasil foi o suficiente para fazer com que Oxalufã se aproximasse mais do deus pai judaico-cristão, perdendo espaço assim Olorun. E Oxaguiã mais assimilado ao papel de Jesus Cristo, o deus filho. Oxalá, o pai, em uma festa encerra as atividades que tiveram início com Exu indo de um extremo a outro. Não seria exagero assimilar com a expressão do inferno para o céu. Por fim, Oxalá é muito ligado a Iemanjá. Com ela, a grande mãe, compartilha o papel de pai de todos os orixás.

Tamanha é a proximidade com o catolicismo e devido ao fato de os orixás serem agora brasileiros, os terreiros seguem um calendário de festas organizadas muitas das vezes do seguinte modo:

Em janeiro, pouco antes do carnaval, acontecem muitas festas para Ogum, pois é o orixá que abre os caminhos, o ano está começando, e todos buscam uma melhoria de vida. Porém, a referência ao orixá pode ocorrer em Junho porque corresponde ao mês de Santo Antônio com quem é sincretizado. Oxóssi, encontra semelhança com São Jorge, tendo suas comemorações no mês de abril. Em Agosto são as grandes festas de Omolu (sincretizado

como São Lázaro). Oxumarê está identificado com São Bartolomeu, portanto é festejado em Agosto. Em Setembro e Outubro a festas dos Ibêji em razão de São Cosme e São Damião. Após essa época acontecem as festas para alguns dos orixás femininos, conhecidas como iabás (Oxum e Iansã). Esta última, se identifica com Santa Bárbara, em 4 de Dezembro – dia que pode ocorrer chuva e trovoadas. As festas de Iemanjá acompanham o calendário das festas católicas de Nossa Senhora da Conceição, ou da Candelária, ou ainda de Nossa Senhora dos Navegantes, com quem é sincretizada a deusa das águas. Por fim, as festa de Oxalá no mais das vezes também ocorrem em dezembro. Assim, o calendário modelado e a sequência da festa não é com certeza consequência do povo ioruba.

Todavia, estamos de acordo com o professor Reginaldo Prandi (1996, p. 59-60), o qual afirma que podemos identificar dois grupos que tiveram uma importante influência nas religiões negras do Brasil: sudaneses e bantos, os quais mantêm em comum: a religião politeísta, a concepção de que os deuses são privativos de indivíduos e grupos, os deuses como medição da força da natureza, o contato com a divindade através do transe, a leitura do destino pelos oráculos, o culto aos ancestrais e o agradecimento aos deuses pelo sacrifício ritual.

Com respeito aos sudaneses, o legado mais importante veio dos grupos de fala ioruba, pois os deuses, denominados orixás são largamente referidos na cultura brasileira. O panteão nagô tornou-se predominante no Brasil e no conjunto das religiões negras. Os ewê-fons, povos vizinhos dos iorubas, com os quais estes, já na África, encontravam-se em contato cultural de influências recíprocas, trouxeram assim a religião dos voduns a qual se mantém significativa no Maranhão. O Culto dos Voduns (jejes) misturou-se com o dos orixás (nagôs), sendo assim importante e decisivo na contribuição da organização ritual da religião que aqui vai sendo criada. A religião dos orixás foi originalmente chamada de

candomblé na Bahia, xangô no Recife e Alagoas, tambor de mina nagô no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul. A partir dos anos 60, o termo candomblé se generalizou.

A situação brasileira favoreceu não só essa formação do panteão nagô, mas os negros bantos recriaram a sua maneira um panteão também em terras brasileiras, só que adotando muitos ancestrais do território, os índios, os verdadeiros “donos da terra” . Surge assim, o candomblé de caboclo que mais tarde foi incorporado também em alguns candomblés iorubanos considerados não tão fiéis à África. O candomblés bantos não cultuam somente caboclos, adotaram também os orixás, além dos inquices, sendo hoje chamados candomblés de angola.

O fato é que por longo tempo as religiões negras estiveram presas nas regiões africanas e que, com a mudança para o Brasil, diluiu-se ou apagou-se totalmente o sentido da identidade racial.

Um simples e eficaz sistema de equivalências e justaposições entre as religiões negras e o catolicismo ibérico de preferências devocionais a uma infinidade de santos quase eveméricos na concepção popular (o que o protestantismo, fosse o caso, não propiciaria) logo se formou. (PRANDI, 1996, p. 61)

Houve uma compatibilidade porque em todos os terreiros baianos, na época de Verger e, muitos ainda hoje, continuam a relacionar os deuses com os santos católicos. Esse caminho convergindo elementos simbólicos, ou seja, o sincretismo conduziu para uma articulação de crenças onde as conotações cristãs prevaleceram.

Os negros como participantes do movimento de formação das religiões afro brasileiras, ao longo do tempo, foram sempre a maioria. Dessa forma, grande parte dos

descendentes dos antigos escravos deixaram os velhos deuses africanos para trás, unindo-se à sociedade do branco, sendo uma religião munida em grande parte pela religião do branco.

Assim, outro aspecto que nos chama a atenção é a concepção de mundo dividida em dois “planos”. Em geral, grande parte dos autores escreveram sobre o assunto dividindo o mundo em duas partes: uma delas, o Aiê, que compreende o mundo físico concreto; a outra, o Orun, é o sobrenatural que também inclui o Aiê, envolvendo-o (seria o além). Porém, essa definição é simplista. Na verdade, o mundo é constituído:

por nove espaços superpostos unidos por uma coluna central, ou por uma corrente. Quatro espaços estariam situados acima da terra, quatro abaixo, e o do meio incluiria a vida terrestre no seu bojo. O que importa saber, sobretudo, é que tudo o que existe no mundo concreto, existe também no além. O mundo concreto é a manifestação física do outro mundo. Os deuses participam da vida na terra, os sacrifícios levam-lhes os pedidos dos homens. Os mortos são filhos da terra e se transformam e voltam para aconselhar seus descendentes. É o constante vaivém entre a terra e o além. São mais do que espaços, são dimensões da existência que se completam e se interpretam. Dizem os mitos que antigamente nem sequer estavam separados. A cisão entre esse mundo e o outro foi provocada pela transgressão de determinada proibição. (AUGRAS, 1983, p. 56-57).

Logo se vê que o esquema binário resulta insuficiente. Entre os nagôs, os arranjos em um par freqüentemente encobrem outros. A confirmação disso se acha na referência à divisão do Orun - ou do universo todo - em nove partes. Os nove espaços do cosmo envolvem o espaço físico; segundo uma explanação bem conhecida, trata-se na verdade, de dois conjuntos de quatro espaços (um conjunto superior, e o outro inferior à terra) mais um intermediário, o qual, penetrando-o, conecta os dois outros com o aiê (mundo físico). É importante observar que a existência transcorre simultaneamente nos dois mundos. No Orun encontram-se todos os ancestrais e os deuses (os orixás), mas também o “duplo

espiritual” de tudo aquilo que há no Aiê. Deste modo, os dois mundos estariam assim intrínsecos.

Entretanto, é justamente a relação harmoniosa entre o Aiê e o Orun que permite a sobrevivência do universo e a continuação da existência nos dois níveis. Essa dualidade facilitou a aproximação com a concepção cristã (terra e céu) que predomina nos terreiros. É bem verdade que por longos anos e principalmente por conta dos missionários em África os termos foram traduzidos erroneamente como o Aiê sendo a terra e o Orun o céu.

O resultado, a despeito de uma sociedade herdeira de um sistema escravocrata, hierarquizada, apesar de buscas e lutas constantes, foi que os deuses se transformassem. Os orixás passaram da categoria de representação do mundo natural para ganhar novos horizontes. Uma projeção do mundo além do terreiro, seres agora capazes de oferecer ou brigar por justiça, por mobilidade social e cura de doenças. Isso é feito numa sociedade que procura afastar tudo que há de ruim ou que possa prejudicar (Exu), mas que pretende alcançar oportunidades (Ogum), que não aceitava tudo passivamente, mas tinha que atenuar seus males (Ossaim), brigar por justiça (Xangô), evitar catástrofes (Oiá), procriar-se (Oxum) e acreditar no ser supremo (Oxalá) e sua esposa (Iemanjá).

A partir da viagem para o Novo Mundo, o processo de humanização dos deuses, juntamente com as várias existências (tipos) de patronato somou-se com a unificação do panteão, passando os orixás de diferentes localidades a serem cultuados juntamente nos mesmos locais de culto, no caso do Brasil, os terreiros de candomblé. Observamos que os mitos falam de deuses que pensam e falam como os humanos, com os quais partilham sentimentos, propósitos, comportamentos e emoções. Seus patronatos se especializaram em aspectos da cultura e da vida em sociedade que melhor atendiam às necessidades

individuais dos seus devotos, embora possam manter referências ao originário mundo natural.

Como a religião dos orixás foi refeita no Brasil por africanos ou descendentes que, no século XIX, viviam nas grandes cidades costeiras, ocupando-se em atividades urbanas, fossem eles escravos ou livres, a preocupação com atividades agrícolas era muito secundária, de sorte que os orixás do campo foram esquecidos ou tiveram seus governos reorganizados. Deste modo, Iroko que na África é simplesmente o nome de uma grande árvore, aqui se transformou no orixá Irôco, que recebe oferendas na gameleira branca e desce em transe, ganhando, cada vez mais, independência em relação à árvore, situando-se, por conseguinte, mais longe da natureza.

O desenvolvimento científico e tecnológico, ao promover a expansão do controle da natureza pelo homem, controle que vai desde a previsão das intempéries e catástrofes naturais, passando pela cura da maioria das moléstias, garantindo a redução da taxa de mortalidade infantil, afastando as epidemias e aumentando as esperanças de vida, tudo isso foi desviando o olhar do homem religioso da natureza, uma vez que esta já o preocupa menos, representando menos riscos, menos perigo.

Diferentes povos tiveram diferentes preocupações com a natureza. A comunidade ioruba, como povo da floresta, pouco se interessou pelos astros, que ocupam posição importante nos sistemas religiosos de povos que viviam em lugares abertos e altos. As florestas e os rios eram mais importantes que a lua ou as estrelas. Sua semana de quatro dias não tem relação com as fases da lua, que em muitos povos originou a semana de sete dias. Habitando o interior, longe do mar, faltou-lhes certamente a observação da maré associada às fases da lua para estabelecer um calendário lunar. A morada dos deuses e dos espíritos dos iorubas, emblematicamente, não fica no céu, mas sob a superfície da terra. No

Brasil, as referências à natureza foram, contudo, simbolicamente mantidas nos altares sacrificiais, que são os assentamentos dos orixás e em muitos outros elementos rituais.

A influência judaico-cristã foi decisiva na formação do candomblé, principalmente a idéia de duas esferas que presidem a todas as ações humanas, ou seja, a oposição bem e mal. Não se pode negar essa conexão. A esfera do bem, preenchida pelos orixás, menos Exu, fazendo com que Oxalá, recebesse o papel de Deus garantindo a ele o topo da hierarquia. Já os demais orixás ganharam a identificação de santos. Desse modo, não vigorou a interpretação dos orixás nagôs como personagens consagrados representando forças da natureza ou as atividades econômicas de que dependiam os negros na região do Níger.

O catolicismo serviu como uma grande matriz simbólica, um denominador religioso comum sendo capaz de ser identificado pelo homem religioso nos mais diferentes cultos presentes no campo religioso brasileiro. Não podemos negar que a identificação entre os conteúdos católicos e africanos tenha facilitado a aproximação.

Ademais, em certa medida, acreditamos que não seria possível um panteão brasileiro ser equivalente a um africano, pois uma complexa organização sócio-religiosa foi formada no Brasil, a qual não encontra nenhum paralelo com qualquer sociedade do tipo “tradicional africana” envolvida no tráfico. Em África não existia e, ao que parece, ainda hoje não existe qualquer modelo africano cuja estrutura se aproxima do organismo religioso conhecido como candomblé.

Capítulo II - A fidelidade à África e a pureza nagô.

Verger, ao descrever os cultos aos orixás observados na África e os encontrados no Brasil, parece disposto a descobrir inúmeras semelhanças que vão desde os mitos transmitidos oralmente, passando pela prática ritual em cerimônias, como por exemplo a iniciação, os artefatos utilizados em danças e a manifestação das próprias divindades (o transe). Proclama a fidelidade dos membros do culto à tradição africana e, preocupado com a questão da equivalência “África-Brasil”, destaca analogias, apontando continuidades da religião africana no Brasil.

Em resumo, seu objetivo é demonstrar permanências, ou melhor, uma mesma identidade dos rituais africanos e baianos; uma fidelidade que acreditou existir dos negros às suas tradições ancestrais; para isso, defende a unidade de pensamento e das práticas religiosas do mundo negro, na África e na América.

Desse modo, parece valorizar a preocupação com a preservação da tradição. Mas conjecturar uma unidade religiosa nos espaços separados pelo Atlântico é deixar levar-se ou cair num crasso imbróglio. Pois, foi preciso uma série de modificações e adaptações cabíveis na nova terra. Dentro da perspectiva de Verger, parece ter havido uma harmoniosa inserção dos africanos na nova terra, uma fácil transição dos antigos valores para aqueles que encontraram no Novo Mundo e até, inexistência de obstáculo cultural. Os africanos teriam encontrado aqui um terreno propício ao culto de seus deuses. As divindades, as convicções religiosas, de um modo geral, transferiram-se guardando uma “essência”, se assim pode-se dizer. Sofreram alterações, mas como prefere salientar o próprio autor: as

“variantes”, mesmo na transmissão oral do mito, no transe, no oriqui¹⁶ ou circunscrita ao canto, muitas vezes são tidas como modestas.

De acordo com o autor, nos mitos coletados, encontram-se aqui e ali semelhanças nas fábulas - legítimas permanências religiosas africanas - conhecidas dos negros brasileiros. No plano ritual, danças e rezas seguem obrigatoriamente um modelo nagô. A respeito da equivalência “África-Brasil”, talvez podemos acreditar que a intenção de Verger era apenas a de evidenciar algumas correspondências culturais fragmentadas. As “*subjacências simbólicas*” são esquecidas ou deixadas de lado, assim como “*a relação do visível com o invisível, do movimento com o gesto, do transcender do discurso manifesto dos mitos e ações estruturadores de identidade*” (ELBEIN DOS SANTOS, 1982, p. 11).

Vejamos agora mais detalhadamente as semelhanças e diferenças que Verger aponta entre a África e o Brasil: notoriamente assinala que os orixás estavam restritos geograficamente na África, a um determinado grupo social, cidade ou país: “*Sangó em Oyó, Yemojá na região de Egbá, Iyewa em Egbado, Ògùn em Eketé e Ondô, Òsun em Ijexá e Ijebu, Erinlé em Ilogu, Logunède em Ilexá, Otin em Inixá, Òsàálá-Obàtálà em Ifé, subdivididos em Òsàlúfon em Ifan e Òsàgiyan em Ejigbô*” (VERGER, 1981, p. 32-33).

Os deuses teriam migrado juntamente com seus devotos. Caso fosse um grupo numeroso, determinados olorixás (sacerdotes) gerenciariam o culto para o grupo. Na medida em que o africano fosse deslocado para o Novo Mundo, o orixá adquiria um caráter individual, distinto do anterior culto familiar extenso e composto por centenas de pessoas. Verger faz a este respeito algumas observações:

A qualidade das relações entre um indivíduo e o seu orixá é, pois, diferente, caso ele se encontre na África ou no Novo Mundo. Na África,

¹⁶ Reza segundo a qual indica atributos à ancestralidade mítica da pessoa.

a realização das cerimônias de adoração ao orixá é assegurada pelos sacerdotes designados para tal. Os outros membros da família ou do grupo não tem outros deveres senão o de contribuir materialmente para os custos do culto, podendo, entretanto, se assim o desejarem, participar nos cantos, danças e festas animadas que acompanham essas celebrações. Devem, além disso, respeitar as proibições alimentares e outras, ligadas ao culto de seu orixá e, assim agindo, estão perfeitamente em regra com as suas obrigações.

No Brasil, ao contrário, cada um deve assegurar pessoalmente as minuciosas exigências do orixá, tendo porém, a possibilidade de encontrar num terreiro de candomblé um meio onde inserir-se, e um pai ou mãe-de-santo competente, capaz de guiá-lo e ajudá-lo a cumprir corretamente suas obrigações em relação ao seu orixá. Se a pessoa for chamada a tornar-se filho-de-santo, caberá igualmente ao pai ou mãe-de-santo a tarefa de levar a bom termo a sua iniciação, e preparar o “assento” de seu orixá individual (o vaso que contém os seus ota, as pedras sagradas, receptáculos da força do bem). Existem, assim, em cada terreiro de candomblé, múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá guerreiro, símbolo do reagrupamento, do que foi dispersado pelo tráfico (VERGER, 1981, p. 33).

A iniciação, por sua vez, na África, tem início desde o nascimento da criança. Os pais muitas vezes procuram um babalô para a responsabilidade de desvendar o destino do recém-nascido. O futuro elegun, já aos sete anos de idade, é entregue a um sacerdote do orixá:

em certas regiões nagô [...] os futuros elégùn fazem sua iniciação em grupo mais ou menos numerosos [...] assim como na Bahia onde é idêntico o ritual seguido [...] de um lado e outro do oceano Atlântico, as cerimônias de consagração dos novos elégùn sangó duram dezessete dias [...] algumas vezes pode haver variações nos detalhes do ritual, mas a seqüência geral das diversas partes de uma iniciação é a mesma. (VERGER, 1981, p. 36)

Diz ainda que conhecida a divindade, deve o fiel recolher-se num local (*igbó ikú*) onde irá permanecer confinado durante dezessete dias, tempo durante o qual se opera a passagem da vida precedente para a nova, a morte da antiga personalidade e o nascimento do novo ser, cuja vida será dedicada ao deus, período marcado pela ingestão de vários compostos de folhas e banhos cuja finalidade é impregnar o noviço de axé (a força dos

deuses) até a tão aguardada consagração. Próximo do local de reclusão, há ainda um outro (pode ser o templo do orixá, uma floresta próxima ou mesmo na própria cidade) onde será feito o batismo de sangue de todos os noviços.

O local do batismo deve ser sacralizado caso ainda não tenha sido. O ritual consiste na abertura de um buraco no solo onde serão depositados vários elementos (animais sacrificados, plantas e bebidas). Tendo isso em vista, Pierre Verger relata uma cerimônia de iniciação para o orixá Xangô (VERGER, 1981, p. 36) descrevendo meticulosamente todas as etapas, desde a noite que antecede o início da inserção do futuro elegun, passando pelo primeiro dia (*oròsise*) até a apresentação pública que culmina com a revelação do nome do novo ser. Para este mesmo orixá, Verger faz igualmente uma descrição pormenorizada da primeira fase do ritual (*o bori*), lavagem do colar de contas e demais etapas de um ritual de iniciação presenciada em Fevereiro de 1951 na Bahia (VERGER, 2000, p. 91).

Conforme o etnógrafo, no Brasil, o ritual obedece “*como na África*” a certos critérios. Os neófitos, agora chamados de abian, despertam características de sua “*personalidade escondida que corresponderiam ao ancestral divinizado, o que se daria através de genes herdados ou pelo arquétipo de comportamento atribuído a seu Deus*”, liberto através do transe (VERGER, 1981, p. 44). Durante o processo iniciático “*a seqüência de rituais a serem realizados durante esse período é a mesma da África, salvo pequenos detalhes*” (VERGER, 1981, p. 45). As diferenças residem no fato de a iniciação ser feita por noviços que pertencem a distintos orixás, enquanto que na África se iniciam noviços pertencendo todos ao mesmo orixá. Outra diferença é que por ocasião da última saída, no décimo sétimo dia, o nome é revelado pela ialorixá e, dentro dos preceitos, não pode ser mais pronunciado; já no Brasil é o próprio filho-de-santo que revela seu nome para o público, e esse novo nome pode ser pronunciado, sendo seu uso, porém, restrito ao ambiente do grupo que seguem o culto dos

deuses africanos. Tem-se ainda o fato dos iniciados para Xangô, no Brasil, permanecerem reclusos por doze dias, enquanto os de Obaluaê, catorze dias. Os demais orixás obedecem, “*exatamente como na África, dezessete dias*”. Ainda no Brasil, os futuros filhos-de-santo entram em contato com o terreiro em dias que antecedem os rituais e, por fim, o *igbó ikú* é substituído por um cômodo, rigorosamente ausente de janelas, chamado de *roncó*.

Para Verger, no Brasil:

Há dentro dos terreiros, uma sutil gradação de fraternidade, da mesma forma que na família africana polígama. Os sentimentos de fraternidade são mais estreitos entre os filhos de um mesmo pai e de uma mesma mãe do que entre os que têm um pai comum e mães diferentes. Na família espiritual, formada em um terreiro pelos filhos e filhas-de-santo de um mesmo pai ou mãe-de-santo, existem tais laços de fraternidade espiritual, porém eles são mais fortes entre aqueles iniciados do mesmo barco. (VERGER, 1981, p. 48)

Em relação às cerimônias de homenagem a um orixá, observa-se que na África reverencia-se um único orixá num espaço a ele reservado, enquanto que no Brasil vários deuses são homenageados numa mesma festa:

*Na África tal cerimônia é celebrada geralmente pela coletividade familiar e um só *elégùn* é normalmente possuído. No Novo Mundo, não existindo essa coletividade familiar, o orixá tomou um caráter individual e acontece que, durante uma festa, vários ‘*iaôs*’ são possuídos pelo mesmo orixá, para a satisfação própria e a de todos aqueles que cultuam esse orixá (VERGER, 1981, p. 74).*

Pelo que foi exposto acima, as análises se enquadram na busca de um mesmo comportamento, o autor parece isolar o negro de seu próprio contexto não levando em consideração as condições históricas, sociais e culturais. As semelhanças não ultrapassam o destaque de uma autenticidade africana inexistente. De acordo com o etnógrafo não há só uma autenticidade como também uma continuidade que se recria com o tempo desde a

chegada das primeiras levas de africanos e as “*variantes*” são pura e simplesmente de natureza accidental.

Porém, o autor considera que entre o candomblé e o catolicismo haveria uma justaposição ou uma equivalência de divindades, ou seja, formula seu pensamento para entender o fenômeno do sincretismo através do conceito formulado por Bastide chamado de “*princípio do corte*”. Segundo esse princípio e, em resumo, os africanos faziam parte de dois mundos diferentes. Um desses mundos, o africano. O outro mundo, ligado à reza do catolicismo branco. Em Orixás o autor, sobre os negros, escreve que “*com o passar do tempo [...] tornam-se eles tão sinceramente católicos, quando vão à igreja, como ligados às tradições africanas, quando participam, zelosamente, das cerimônias do candomblé.*” (VERGER, 1981, p. 28).

A luz dessas considerações, parece claro que a interpretação acima se deve ao profundo contato que Verger travou com Bastide, pois foram amigos durante várias décadas (de 1946 até a morte de Bastide em 1974). O fato curioso é que se conheceram no Brasil, entretanto, com planos de atuação e de propostas de trabalho bem distintas. (LUHNING, 2002. p. 7)

Tudo isso nos faz por em questão a defesa feita pelo etnógrafo, a qual, o candomblé seria a reprodução fidedigna do culto africano. Mas, o autor não entraria em contradição? Ora, parece que Verger desconsidera que o candomblé levaria elementos de outros sistemas religiosos, principalmente católicos pois apesar da defesa dos negros e seus descendentes cultuarem igualmente a fé católica e a religião africana, como então os costumes poderiam ser fielmente observados no Novo Mundo?

Todavia, parece importante situarmos Verger historicamente através de uma análise da constituição do candomblé na década de 30. Nesse momento, temos que Martiniano

Eliseo do Bonfim era valioso informante de Nina Rodrigues e amigo também de Edison Carneiro (LIMA, 1987, p. 47). Juntamente com Eugênia Ana dos Santos, mãe Aninha, nos anos 30, todos se destacavam por serem personalidades no candomblé baiano. Por essa época também é que Martiniano do Bonfim teria ido à África e como resultado teria sido o responsável pela criação no Ilê Axé Opô Afonjá dos títulos de Doze Obás de Xangô¹⁷ dados aos defensores e simpatizantes dos terreiros.

Deve-se deixar claro ainda que, os anos 30, foram marcados pela grande explosão de estudos sobre o candomblé baiano. Em 1932 realiza-se o “Primeiro Congresso Afro Brasileiro” em Recife, organizado por Gilberto Freyre. Notável a presença de inúmeros sacerdotes no Congresso, entre eles, Ana dos Santos e Martiniano do Bonfim. Há ainda, no mesmo ano, o lançamento do livro “Os Africanos no Brasil” de Nina Rodrigues, sob os cuidados da Editora Civilização Brasileira. No ano seguinte (1933), o organizador do Congresso publica “Casa Grande & Senzala”. Em 1935 é publicado o trabalho de Renato Mendonça: “A influência africana no português do Brasil” e “O Folclore Negro no Brasil” de Artur Ramos. Em 1936 é editado “Religiões Negras” de Edison Carneiro e em 1937 “Negros Bantos”. Realiza-se também em 1937 o “Segundo Congresso Afro Brasileiro” com a presença entre outros de Jorge Amado, Melville Herskovits (Northwestern University, EUA), Donald Pierson (Universidade de Chicago) e Salvador Guarcia Agüero (Cuba). Toda essa produção científica evidentemente não passou despercebida. (OLIVEIRA, 1987, p. 24 - 25).

Mãe Aninha teria dito a Donald Pierson: *“minha seita é puramente nagô, como o Engenho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido”* (LIMA, 1987, p. 52). Valoriza-se a África liderada principalmente

¹⁷ Cargos honoríficos de grande importância no seio religioso.

por Aninha e demais adeptos de significativa importância nos meios religiosos de Salvador. A respeito de mãe Aninha, Edison Carneiro teria dito: *“era mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra”* (CARNEIRO, 1964, p. 208). É importante observar que o próprio Carneiro, em uma outra obra, critica severamente os sacerdotes responsáveis pela *“desmoralização dos candomblés”* por se *“entregarem à prática do curandeirismo e feitiçaria, líderes sem treino, clandestinos do desprezo nagô”* e *“distantes da orgânica tradição africana”* (CARNEIRO, 1954, p. 138).

Visto isso, na década posterior, Verger conhece a Bahia e se ocupa da tarefa de investigar o culto em Salvador dando ênfase à busca de um negro soteropolitano de devoções puramente africanas. Ao descrever, por exemplo, a crença num deus supremo diz que, no Brasil, *“como na África”*, é *“igualmente o orixá da criação”*. A diferença é que existiriam dezesseis Oxalás na Bahia, enquanto que em Ilê Ifé contaria com o número de dezoito. As modificações, sejam elas quais forem, seriam uma consequência do tráfico de escravos que conspurcou a possível sobrevivência da tradição africana. Apesar das adversidades, diz Verger que as lendas de *“Osalufon”* são conhecidas na África e estão presentes nos terreiros da Bahia, bem como *“uma das mais belas cerimônias que se comemoram na Bahia é a das águas de Osala. Ela é justificada por um mito que me foi narrado na Bahia, conhecido na Nigéria e que os negros de Cuba também não esqueceram”* (VERGER, 2000, p. 427-28).

Ao adotar essa postura e encarar o tráfico como algo que maculou o africano, encaixa-se em uma metodologia onde no Brasil, a presença de elementos advindos da África, obrigatoriamente indica resistência do negro (DANTAS, 1988, p. 20). Desse modo, se insere, o autor, numa linha de interpretação que remonta a Nina Rodrigues. Pois

defender que esses aspectos sejam provas de resistência africana resulta num proselitismo em que os elementos culturais são determinados por sua origem, sem se ater para o fato de que tais elementos, reais ou supostamente vindos da África, podem ter significados diversos para o povo-de-santo.

A respeito de Nanã Buruku, por exemplo, escreve que “*como ocorre em Kétou [...] é a mãe de Omolu Obaluaiye*”. Ele assinala também que na dança do orixá observada no Brasil, os movimentos seriam semelhantes aos vistos nas cerimônias realizadas entre o povo Tchetti, na África (VERGER, 1981, p. 240).

A partir do exame desse trecho e em grande parte de seus escritos, não seria absurdo enquadrá-lo entre os pesquisadores que voltaram seus estudos para a vertente do “locus africano” no candomblé brasileiro. Verger exalta a pureza de um imaginário estado original que se revela em traços africanos apresentados como sinal da permanência nagô no candomblé do Brasil: isso não originaria uma compreensão ingênua segundo a qual determinadas sociedades tendem a ser estáticas? Pois, ao fotografar um ritual, ouvir o mesmo cântico sendo entoado, o oriqui proferido na intenção de demonstrar nenhuma ou pouca modificação, implicitamente aceita que os significados dos traços culturais são dados em si mesmos e se definem pela sua “origem”. Vejamos o que faz ao descrever os devotos de Obaluaê (Omolu): “*durante o período de iniciação os novos seguidores de Obaluaê são pintados com pontos e riscos brancos nos sete primeiros dias, como durante a iniciação dos elégùn de Xangô [...] é interessante constatar que esse costume continua a ser fielmente observado no Novo Mundo.*” O autor salienta que o toque dos atabaques para Obaluaê no Brasil é chamado de opanije que se traduz por “*ele mata qualquer um e o come*”, essa expressão é usada “*nas saudações ao orixá que lhe são dirigidas na África*”. Além disto, chama a atenção para o fato de no Brasil “*as proibições alimentares das pessoas dedicadas a Obaluaê são, como*

na África, carne de carneiro, peixe de água doce de pele lisa, caranguejos, banana-prata, jacas, melões, abóboras e frutos de plantas trepadeiras” (VERGER, 1981, p. 215-16). Por último, os iniciados trazem na mão o xaxará de Obaluaê, objeto que se assemelha a uma vassoura que tem o intuito de propagar ou curar as doenças. Na África, o mesmo objeto se faz presente e é chamado de “ilewo”.

Pensamos que esses aspectos isoladamente não garantem sequer um esforço de fidelidade. Nessa falsa impressão de um bolsão cultural do continente africano em solo brasileiro, Verger nega a dinâmica própria da cultura, a qual se dá de duas formas: uma de modo internamente, resultado do dinamismo próprio do sistema cultural, e a outra forma, resultado do contato de dois sistemas culturais diferentes (LARAIA, 1999, p. 100). Nesse segundo caso, mais provável quando se trata das religiões afro-brasileiras e o mais atuante na maior parte das sociedades humanas, ocorre de modo rápido, brusco e representante de uma verdadeira catástrofe.

Acreditamos que deve-se insistir na idéia de processo porque mesmo defronte as constatações de Verger pontuando eventos tradicionais com variantes ou categoricamente fiéis, ainda assim, não são de fato imutáveis e fixos. Pois apesar de “*se repetirem aparentemente como a ‘origem’ e prevalecerem ao longo do tempo e em vários lugares, não se pode dizer que esses eventos sejam sempre a mesma coisa*” (SANTOS, 1989, p. 47)

Todavia, Verger parece querer buscar o mais puro, intocado e definitivamente original. Ao propor imortalizar a religião africana o faz obstruindo a possibilidade de mobilidade e elaboração de novos projetos por parte dos negros. Observa que Oxum recebe a saudação “*como na África de Ore yèyé o*”. Além disso, aponta o fato de um dos ritmos dos atabaques que acompanham suas danças chama-se ijexá, “*nome de uma região da África, por onde corre o rio Oxum*” (VERGER, 1981, p. 176). Nesse viés, caminha irrefutavelmente para

uma redução da história do culto dos orixás, de algo tido como estático, de características acabadas e nega a possível construção de uma nova totalidade. Devemos considerar que

Reduzindo a cultura ao estudo do simbolismo de seus elementos pode-se acabar entendendo cultura como uma dimensão mecânica da vida social, algo que sempre expressa apaticamente algumas outra coisa, e com isso obscurece o caráter transformador do conhecimento [...] Lendas ou crenças, festas ou jogos, costumes ou tradições - esses fenômenos não dizem nada por si mesmos, eles apenas dizem enquanto parte de uma cultura, a qual não pode ser entendida sem referência à realidade social de que faz parte, a história de sua sociedade (SANTOS, 1989, p. 43-47).

O nosso autor acabou por tratar a cultura como algo abstrato que paira acima do contexto social. Tendo como cultura tudo aquilo que engloba uma população humana, Verger parece fechar os olhos para esse aspecto tão fundamental no entendimento da sociedade. Pois quando se estudam as culturas que existiram ou existem, de imediato verifica-se sua enorme mudança. Uma realidade cultural faz sentido para aqueles que a vivem, sendo assim, tem sua lógica própria em constante transformação. O estudo de culturas, mesmo de grupos no interior de sociedades diferentes, conduz a constatar modificações em sua forma de viver, “a novas concepções de vida, a novas técnicas, a um novo idioma e a novos problemas” (SANTOS, 1989, p. 20). O menor fenômeno obrigatoriamente deve ser aprendido na multiplicidade de suas dimensões, ou seja, todo comportamento humano apresenta um aspecto econômico, político, psicológico, social e cultural. O fenômeno por conseguinte só adquire significado caso relacionado à sociedade como um todo, a qual, constitui um sistema complexo. Ao confrontar os comportamentos humanos dentro de um postulado de irredutibilidade de cada cultura, acaba impedindo o próprio empreendimento da comparação. Acaba por dilacerar o ser humano e seu respectivo grupo

social, negando-se a enxergar a totalidade do grupo estudado em suas condições históricas, sociais e culturais, onde emergem sempre sentimentos, significados e valores.

Sem embargo, o molde narrativo de Verger resulta em “*idéias fora do lugar*” (SCHWARZ, 1997, p. 13) ou pelo menos são aplicadas de forma espantosa, em lugar errado. De acordo com a avaliação de Verger, não existe autonomia cultural brasileira, pois era sufocada pela presença africana. Importa-se uma determinada religião cultuada pelos povos do Sul, Centro e do Sudoeste da Nigéria e tenta instituí-la numa ambiente totalmente adverso. Essa análise prefigura, nos dizeres de Schwarz, “*criações literárias que andaram de formas tortuosas*” (SCHWARZ, 1997, p. 32).

Aliás, não teria o nosso autor “compromissos” exagerados em destacar o nagô puro? Não teria percebido o preconceito racial dissimulado dos brasileiros? O próprio Verger teria preconceito racial?

Como já notara Florestan Fernandes a respeito das primeiras décadas do século XX: “*tendo de forjar, ao mesmo tempo, a sua situação econômica e os quadros de organização de sua vida social, o negro e o mulato submergiam mesmo onde aparentavam maior êxito. Não podiam entrar na corrente de prosperidade nem fazer a América*” (FERNANDES, 1978, p. 58) Na verdade, a respeito dos imigrantes do início do século XX, o estrangeiro se deixa iludir pelas características próprias dos padrões de relações raciais brasileiros que se distinguem pela evitação, o fingimento, a negação da existência do preconceito por parte dos brancos, a humildade e passividade por parte dos negros. Ele acredita que realmente não existe preconceito; não percebe as sutilezas das atitudes de brancos e negros. Por causa desta cegueira, Verger foi acerbamente criticado por Abdias do Nascimento:

Há ainda outra lenda justificadora da tese da democracia racial no Brasil: ela se localiza na mistificação da sobrevivência cultural africana (...) Postula o mito que a sobrevivência de traços da cultura africana na sociedade brasileira teria sido resultado de relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos [...] Verger conclui ser o Brasil um amálgama racial harmonioso no qual não existe preconceito ou discriminação demonstrada por brancos contra descendentes africanos. (NASCIMENTO, 1983, p. 55).

Pois bem, poderíamos então partilhar das palavras de Nascimento que o entende como dissimulado e Juana Elbein, a qual fizemos referência no capítulo introdutório, e avaliá-lo como autor “colonialista, elitista e racista”? Seria Verger incapaz de acompanhar o acontecer contemporâneo? Negaria a realidade atribuindo puerilmente uma visão folclorizante do candomblé? Aliás, teria em seus escritos uma porção positivista e evolucionista? Patrícia Birman (1980, p. 20) aponta igualmente para essa nossa questão proposta afirmando que a função ideológica da valorização de um “*primitivismo ou africanismo*” dentro da sociedade “*moderna, capitalista e civilizada*” seria a de colocar o negro no seu lugar, na situação destinada a ele pelos homens brancos, de dominado. Nessa condição estariam progressivamente absorvendo aspectos do grupo dominante.

Verger em suas colocações parece sugerir sobretudo um pensamento que possui por base uma certa “porção” evolucionista da Antropologia do século XIX. Talvez não haja espaço para falar em trocas, difusão e elementos culturais diferentes se mesclando para formar uma identidade ou brasilidade. Trata o “outro”, o negro, como incapaz de falar de si mesmo. Não reconhece ações e interações do processo social que se forma um encadeamento complexo, de relações do grupo onde cada um e todos se encaixam sistematicamente. Diz que:

Com o passar do tempo, a definição e a concepção do que é orixá no Brasil tendem a evoluir. Em se tratando de africanos escravizados no

Novo Mundo, ou de seus descendentes aí nascidos, sejam eles de sangue africano ou mulatos, tão claros de peles quanto possível, não havia e não há problemas, pois o sangue africano que corre em suas veias, não importando a proporção, justifica a dependência do orixá-ancestral. (VERGER, 1981, p. 33).

É bem provável que Verger não se encaixe totalmente nas análises enveredadas por toda uma geração de antropólogos como James George Frazer, Edward Burnnet Tylor, Lewis Morgan. De antemão há uma notável diferença que os separam entre si. Porém, positivistas e evolucionistas, em geral, *“ignoram igualmente o papel do indivíduo ou das personalidades individuais nos processos de criação e transmissão de cultura”* (AZCONA, 1992, p. 87).

Ao escrever sobre o orixá Oxóssi diz que mesmo nos locais reservados, em Kêto, na África, a seu culto, poucos são aqueles que desejam cultuá-lo. Essa característica, em particular, se explica pelo fato *“de este país ter sido completamente destruído e saqueado pelas tropas do rei do Daomé, no século passado, e seus habitantes, inclusive os iniciados de Oxóssi, foram vendidos como escravos para o Brasil e Cuba”* (VERGER, 1981, p. 113). Porém, observa que Oxóssi difundiu-se no Brasil, como rei de Kêto, irmão de Ogum, sendo também conhecido sob o nome de Inlé. E este orixá *“possui um templo, na Nigéria, em Ilobu, sendo conhecido por Erinlé”* (VERGER, 2000, p. 211).

Mantêm, portanto, a idéia de veracidade incontestada, busca o primórdio das entidades, seu suposto local de culto e o período correspondente. Mas, ao relacionar-se com o candomblé, até que ponto sua compreensão do culto corresponde à compreensão dos próprios adeptos brasileiros? Verger acredita na presença cultural hermética do grupo, só que a partir de sua realização num novo local, no território brasileiro, faz um sentido outro, quando invocados os deuses. Nessa visível busca pelos *“africanismos”* apontamos, a seguir, duas questões já condensadas por Herskovits:

Representará o candomblé que vem sendo tido como a única expressão válida das retenções religiosas, antes formas especiais e restritas de organizações encontradas nos meios urbanos do Daomé e da Nigéria transplantadas para os centros urbanos do Brasil?

[...] o estudo intensivo da religião afro-brasileira nas áreas rurais não revelaria retenções de padrões africanos mais difusos, organizados em culto familiar às divindades reinterpretadas como santos ou mesmo com seus nomes africanos, os especialistas só sendo chamados para executarem os rituais mais complexos e mais amplos quando estes devam ser realizados? (HERSKOVITS, 1954, p. 24 -25)

Em virtude disso, todo esse legado africano defendido por Verger se alicerça em bases falsas, talvez insustentáveis. Ao beneplácito da importância das origens em vigor africanas, nega a dimensão funcional da cultura, defendendo um tipo de culto puro, composto por um nicho impreterivelmente negro. Dito de outro modo, uma África incerta, idealizada, anti-sincrética e formada por traços genéricos.

O autor enfatiza iguarias nas práticas religiosas, o que pode até ser, mas não significa uma igualdade no sistema de crenças. Nos capítulos destinados aos deuses¹⁸ dá ênfase à devoção aos orixás, ou seja, à fidelidade aos deuses africanos por parte dos negros brasileiros. Por exemplo, sobre Exu, afirma que este desempenha um papel importante nas devoções feitas para os demais orixás e cita na sua obra mitos já publicados por Baudin, Ellis e Frobenius os quais apontam a necessidade de reverenciar o deus mensageiro para que uma cerimônia transcorra harmoniosamente¹⁹. No Brasil, deve-se, antes de qualquer coisa, “*despachar Exu*”, evitando qualquer descontentamento deste orixá num dia de festa.

¹⁸ Principalmente na obra “Orixás”. Entretanto, nota-se o mesmo desejo de encontrar a fidelidade africana entre os descendentes em uma de suas primeiras obras: “Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns”.

¹⁹ Convém esclarecer que o padre católico Baudin foi membro da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário da Costa dos Escravos. O sacerdote católico teve como feito a publicação na França do livro “Fétichisme e féticheus” em 1884 e este exemplar foi o primeiro a tratar sistematicamente da religião dos iorubás. O relato ao que parece é precioso em informações, todavia elaborado numa perspectiva cristã do século XIX.

Assim, “as oferendas (animais e comidas), como na África, são lhe apresentadas antes das dos outros orixás.” (VERGER, 1981, p. 79).

Em uma lenda, coletada pelo próprio Verger no Daomé, conta que dois amigos usavam, devido à tamanha amizade, trajes idênticos. Juraram frente a Olofin eterna amizade. Após o juramento, dirigiram-se para uma festa e no caminho passou por eles um homem ligeiro, com um gorro na cabeça, branco do lado direito, vermelho do lado esquerdo. O homem desapareceu rapidamente de suas vistas; pouco depois, os dois amigos começam a discutir acerca da cor do gorro. O amigo da direita enfurecido atinge o companheiro com uma facada. Arrepentido procura esclarecer-se com Olofin que ordena a busca do ferido. Nesse instante, o homem causador da discórdia assume a responsabilidade do ocorrido e garante ter punido os amigos por não terem feito reverência a ele (Elegbá) quando prometeram eterna amizade.

Com muita propriedade nos informa que:

Uma variante dessa lenda, que me foi narrada no Brasil, situa os dois amigos nos campos vizinhos e Elegbá passa por um caminho que separa os dois campos, com um gorro vermelho e branco na cabeça. Um dos amigos alude ao gorro branco, o outro o contesta. Como os dois agem de boa-fé insistem em seu respectivo ponto de vista, sustentam-no acaloradamente e, em seguida, encolerizados, agridem-se e matam-se. (VERGER, 2000, p. 125)

Os feitos do orixá constituem uma lição. Ensino dado aos fiéis que Elegbá é um deus e que não pode ser esquecido, pois é capaz de atormentar a vida de um rei, de causar discórdia entre amigos e até de atear fogo na casa de uma comerciante se não lhe fizerem as obrigações primeiras. De acordo com o etnógrafo, o mito, ao situar a história no presente faz-se sentir “próximo e familiar”, ou seja, a transmissão oral do mito reforça a continuidade da tradição africana. Segundo o etnógrafo, o mito preserva o velho e constrói

um novo conservando a mesma interpretação entre os devotos, no caso o também intitulado “*padê de Exu*”, caracteriza-se pela dupla função de origem africana: uma referência alimentar ao orixá mensageiro e uma posterior convocação das demais divindades. Mas, seria essa mesma interpretação possível entre os devotos? Talvez a violência desse mito não poderia ser uma alusão aos maus-tratos que o negro estava submetido durante a época do Brasil colonial? A agressão não revelaria uma violência que iniciava em um momento correspondente ao tráfico e, em certa medida, não apontaria também para a realidade social ao longo dos três séculos de escravidão? Talvez uma realidade de um negro forçosamente capturado, barganhado, violentado, etc. Enfim, mensurado e tratado como objeto para ser entregue a uma futura despersonalização, se tornando assim escravo pertencente a uma pessoa e ligado à produção lucrativa capitalista. Com isso, em uma situação diferente da conhecida na África o mito estaria sujeito a outros significados bem distantes de sua “origem”. Aliás, na África o escravo poderia ser escravo pertencente a sua própria etnia, portanto, sendo membro de uma cultura conhecida, familiar e de relações sociais estabelecidas em um sistema servil milenar. Só que dessa organização parte para outra, extremamente violenta tanto na agricultura da cana-de-açúcar quanto do cultivo do algodão, do arroz, dos serviços domésticos, do trabalho no artesanato e da colheita de especiarias.

A respeito de Xangô, a busca de Verger em encontrar um ideal purista é ainda maior. O nosso etnógrafo destaca na sua obra de maior divulgação os seguintes aspectos:

Sango é um Orisa [...] tão popular em Recife que seu nome é empregado para designar as cerimônias dos cultos afro-brasileiros [...]

Lá, os adeptos de Sango usam os mesmos colares de contas vermelhas e brancas usados na África [...]

Os tambores bata já não são utilizados no Brasil, mas ali tocam-se os mesmos ritmos executados para Sango na África [...]

Pode-se notar a presença do sere de cobre, o instrumento musical reservado a Sango...machado de lâmina dupla, simbólico, colocados aos pés dos altares desse orisa na África e no Brasil [...]

*As fotos dos yawo de Sango na África e no Brasil empunhando um ose, mostram essa mesma unidade de aspecto*²⁰. (VERGER, 1981, p. 139)

Embora concordemos que a África é uma fonte de símbolos marcantes para o negro, é importante frisar que os traços culturais, reais ou supostamente vindos da África, por si só, não conferem autonomia ideológica aos negros, uma vez que a origem não define obrigatoriamente o significado e a função das formas culturais. A análise redonda em superficialidade, pois não podemos afirmar que há um ponto material fixo de referência porque “*mesmo os ídolos esculpidos dos deuses são somente emblemas materiais de forças imateriais geradas pelo processo social [...] são, em última instância, sem raízes, fluida, sujeitas a se tornarem desfocadas e a desaguarem em outras experiências.*” (DOUGLAS, 1976, p. 34-35).

Visto isso, recusa e abdica portanto de uma “*coerente visão de mundo e identidade que são construídas e que só fazem sentido no exercício efetivo da vida em sociedade*” (DANTAS, 1988: 247). Ademais, nas suas assertivas existe notadamente uma preocupação teórica de caráter difusionista, pois procura esclarecer desde a origem geográfica e cronológica da “cultura nagô”, as condições específicas a que dão lugar as rotas e a cronologia em que esses eventos aconteceram, os fatores e condições de sua viagem transatlântica. Assim é que levanta duas hipóteses a respeito da origem do orixá Omolu ou Obaluaê:

duas divindades vindas uma do leste, Sànpònná-Obalúayé (Nana-Buruku), e outra do oeste, Omolu- Molu (Nana-Brukung) que se juntaram e tomaram um caráter único em Ketu;

²⁰ Nosso trabalho não se propõe a investigar sobre a produção iconográfica de Pierre Verger. Sabe-se, entretanto, da vasta riqueza desse material, o qual, de certo modo, ratifica sua busca de uniformizar a religião dos orixás entre aquela praticada pelos africanos e seus descendentes no Brasil.

ou então [...] uma divindade única, trazida por migrações leste-oeste como as do Ga, que foram de Benin para a região de Acra, durante o reino de Udagbede, no fim do século XII e levada depois para seu lugar de origem, com um novo nome que, no início, era apenas um epíteto. (VERGER, 1980, p. 214)

Pois bem, “o mito preservado” não garante, ao nosso entender, uma exclusiva fidelidade. Pensamos que juntamente com as artimanhas políticas desenvolvidas nos terreiros, os “*desvios sexuais*” conhecidos, os sistemas de trocas envolvidos através das práticas religiosas, os pontos de vista cosmológicos estruturantes organizando o modo de vida diferenciado, o caos aparente das personalidades pela prática da possessão - tudo isso, em resumo, lança a atenção para compreender as diferenças; significa valorizar as alternativas construídas para além do que seria uma reprodução congelada. (BIRMAN, 1997, p. 87).

Essa idílica pureza construída por Pierre Verger permeia as duas obras que procuramos analisar, mas principalmente em Orixás o autor fornece claros exemplos que se revestem da exaltação de uma fidelidade africana nos cultos brasileiros.

Porém, fica um pouco difícil compreender, como defende Verger, a existência de um território de resistência dos valores africanos. A idéia se assemelha mais a uma fantasia que o candomblé é testemunha fatídica da viagem transatlântica e a prova cabal está nos “símbolos africanos”. A pergunta que aqui emerge é se o orixá Xangô deixaria então de refletir toda a realidade colocada ao seu redor? Roberto Motta (1980, p. 30) garante que Xangô, ou qualquer outro orixá, “*reflete antes a sociedade brasileira*”.

Ainda tendo como princípio que o negro possa resgatar seus mitos, sua língua, suas formas de cultuar as divindades, os cânticos; enfim, o todo integrado religioso conforme a “tradição”, ainda assim o rito não será o mesmo. A religião não será a mesma. Embora diga

que “os ritos dos cultos africanos também mantêm sua eficácia se forem realizados cegamente, seguindo o costume exato” (VERGER, 2000, p. 83) mesmo diante dessa afirmação, acreditamos que o ritual de um deus africano no terreiro brasileiro não tem estritamente o mesmo caráter de sua suposta origem. Os símbolos passam a ter uma outra dimensão, pois estão dentro de um outro grupo, com uma diferente função que pode anular a anterior e, para tanto, não acreditamos que é possível existir um ou outro elemento que “evidencia a fidelidade de certos pormenores do ritual observado em alguns terreiros do Brasil.” (VERGER, 2000, p. 320-21).

Em princípio, os negros ao chegarem no Novo Mundo obrigatoriamente tinham que passar pelo batismo. A instrução e obediência cristã não só dilacerou como comprometeu certos valores africanos, determinando novos rumos para um sistema de crenças afro-brasileiro. Decorre então que o Brasil foi produto da colonização européia e, desde cedo, passou a ser identificado enquanto nação católica. Não obstante, mesmo com essa imagem e nos tempos do exclusivismo religioso da Colônia e do Império, conviveu o catolicismo com religiões afro-brasileiras de que foram artífices os negros escravizados: Candomblés, Batuques, Xangôs, Macumbas, entre as várias designações regionais. Juntamente com estas, sobretudo nas regiões Norte e Nordeste, proliferaram os cultos de origem indígena sincretizados com o catolicismo popular e mesmo com as religiões afro-brasileiras, tais como a Pajelança e o Catimbó. Não se pode minimizar a presença destas religiões, não só porque os portadores formavam uma grande plebe multirracial: escravos africanos, seus descendentes, indígenas, mestiços de portugueses com uns e outros; mas também devido ao fato de que a Igreja, submetida ao Estado pelo regime de padroado e contando com reduzido quadro de clérigos, concentrava sua atuação nos centros urbanos litorâneos,

deixando livre do controle eclesiástico esta mesma população, que se voltava para um catolicismo popular relativamente autônomo ou adería a outras práticas religiosas.

A predominância da Igreja sofreu forte abalo com a quebra de seu monopólio oficial, advindo de sua ruptura com o Estado, imposta pela República emergente. Com relativa legitimação conseguida, grupos religiosos incipientes, como os protestantes²¹ e espíritas²² puderam atuar mais livremente e ampliar seus quadros. Os candomblés e assemelhados, embora tenham continuado marginais e mesmo perseguidos pelo Estado até meados do século XX, continuaram a congregar vultosos contingentes de população negra e mestiça, a eles aderindo inclusive imigrantes e seus descendentes, sobretudo nas periferias urbanas.

A despeito da recomposição das relações da Igreja com o Estado, em que aquela consegue inclusive certa ascendência sobre este, o campo religioso complexificou-se a partir das primeiras décadas do século XX. Trata-se especialmente da emergência de duas novas variantes religiosas que entram, sobretudo nos grandes e médios centros urbanos, em concorrência com o Catolicismo e entre elas mesmas: A Umbanda, expressão sincrética de

²¹ Introduzido no Brasil nas zonas de imigração no Sul. Ainda no Império seguiu a rota de expansão do café pelo Vale do Paraíba, através da atuação de missionários norte-americanos e ingleses, alcançando posteriormente as novas regiões abertas do Estado de São Paulo. Foi inicialmente, portanto, um protestantismo segregado. Somente após a proclamação da República expandiu-se e tornou-se visível nas grandes capitais. In: Mendonça, Antônio Gouveia. *No Doce Porvir. Raízes do Protestantismo no Brasil*. Ed. Paulinas, São Paulo, 1986.

²² O Espiritismo Kardecista foi importado da França por intelectuais brasileiros, desenvolvendo-se inicialmente na Bahia (Salvador) com Olímpio Teles de Menezes onde foi fundado o 1º centro espírita: o Grupo Familiar do Espiritismo e, mais tarde em 1869, foi criado o 1º jornal espírita do Brasil intitulado “O Eco do Além-Túmulo”, também em Salvador. A religião espírita chegou a região sudeste do Brasil, particularmente na cidade do Rio de Janeiro, onde em 1884 foi criada a Federação Espírita Brasileira, tendo então se expandindo para São Paulo e outros Estados. A elevada condição social de seus pioneiros e suas pretensões filosóficas e científicas, possibilitou seu desenvolvimento inicial, mas foi também após a proclamação da República, na passagem do século que o movimento se consolidou.

origem diversificada (católica popular, espírita, afro-brasileira) e o Pentecostalismo, forma popularizada de Protestantismo.

Frente a isso, devemos salientar mais especificamente o que nos interessa, ou seja, o relacionamento da religião candomblé visto por Verger com o catolicismo dominante. Em razão da posição dominante da Igreja Católica no campo religioso brasileiro, apesar de não deter mais o monopólio religioso e de formalmente estar separada do Estado há mais de um século, soube a mesma manter sua hegemonia. Não obstante, mesmo com a grande diversificação de cultos e seu crescimento recente, mantém hoje em dia um discurso monopolista e exerce, de fato, influência sobre a maioria da população brasileira. Independentemente do princípio constitucional da liberdade de culto, não deixou a Igreja de combater os seus concorrentes mais agressivos, como o Espiritismo na década de 50²³ e as seitas protestantes mais recentemente.

Em outros termos, promoveu-se um campo religioso brasileiro extremamente rico. Se bem que, em virtude da presença de uma ortodoxia religiosa predominante dos pontos de vista cultural e institucional, respectivamente, o Catolicismo e sua Igreja tornaram todas as outras variantes religiosas dependentes. Melhor dizendo, contra ou a favor, todas as outras religiões tiveram de levá-la em conta. A forma mais comum de relacionamento para com ela foi de acomodação. Pois os cultos afro-brasileiros desenvolveram uma série de identificações entre o seu panteão e o católico. Isso nos leva a pensar que a repetição dos mitos e as aventuras dos deuses possuem um outro significado. Não sendo, portanto,

²³ Referimo-nos à campanha encetada pela CNBB e liderada pelo Frei Boaventura Kloppenburg, contra os cultos espíritas, sobretudo de Umbanda, cujo grande crescimento foi acusado pelo Censo de 1950. Do púlpito aos mecanismos de comunicação, todos os meios foram utilizados para combatê-los, sendo tais cultos rotulados como formas de exploração da credulidade pública, como heresias propiciadoras de práticas imorais, tendo sido os católicos que os freqüentassem ameaçados de excomunhão.

regulamentado por uma tradição africana. Seria um engano enxergar o candomblé como reduto africano de Daomé e Nigéria. É certo que o candomblé estudado por Verger teve como raízes formadoras, além da costa africana, a presença marcante do catolicismo. Não devemos esquecer também da participação das demais influências locais como as religiões indígenas e, mais tarde, do kardecismo.

Porém, para alguns autores, há a existência de um substrato comum a todas as religiões, um repositório comum de práticas e crenças que pode ser encontrado no catolicismo (OLIVEIRA, 1983, p. 14). Prova disto é a crença em Deus no candomblé, chamado de Olodumarê. A crença em Deus associa-se a fé que n'Ele se deve ter. Ter fé é acreditar no Seu poder e na Sua providência, no Seu caráter de protetor pessoal e coletivo. Deus não é um avesso aos problemas do homem, nem insensível às suas súplicas. Mesmo assumindo um caráter ocioso, envia seus auxiliares em socorro daqueles que sofrem de aflições materiais e espirituais. Embora não tenha Deus um lugar central no cristianismo, tendendo a ser sua adoração substituída pelas outras figuras da Trindade e mesmo pelos santos católicos, o mesmo ocorre no candomblé, com intermediários “trabalhadores” (orixás) que são figuras presentes e atuantes; na umbanda sobressaem os guias; no espiritismo, os mestres do astral. Desse modo, a crença em Deus (Olodumarê) e nos espíritos (orixás), dentro de um contexto moral cristão, consistiram nos elementos mínimos presente na vida do terreiro.

Em seu estudo sobre especialistas do sagrado e leigos em um pequeno município do interior paulista, Carlos Rodrigues Brandão (1980, p. 76) já havia notado que “*na maioria das religiões e religiosidade brasileiras, Deus está distante. Ele atua através de intermediários, como Jesus, a Virgem Maria, santos, espíritos ou orixás, que são, de fato, os verdadeiros objetos de devoção e da atividade ritual*”. Porém, se o apelo não é tão central na

generalidade do campo religioso brasileiro, de qualquer maneira a crença/fé n'Ele, certamente é pressuposto do caráter religioso do fiel de qualquer religião, qualquer que seja seu grau de participação institucional. Há assim, segundo Brandão, uma referência universal a Deus por toda a parte dos mais variados grupos religiosos locais.²⁴

Além disso, a presença do predomínio católico fez valer alguns formalismos: presença a missas, solenização dos ritos de passagem na Igreja, apelo a nomes de santos como patrono dos negócios no caso dos homens livres e danças em frente ao altar católico por parte dos escravos. Tais elementos eram suficientes para garantir a catolicidade requerida. Segundo Hoornaert (1973, p. 132), prevaleceu uma conquista e transplante estrutural da religião dominante. Assim, o batismo católico funcionava na Bahia como pré-requisito para ser iniciado como filho-de-santo, a missa no sétimo dia rezada pela alma dos que partiram (após a cerimônia do axexê), as missas celebradas nos terreiros em dia determinado e em honra de santos católicos, sendo que os mais cultuados por gente de candomblé: São Lázaro, Santo Antônio e São Bartolomeu.

Podemos notar todavia, no candomblé visto por Verger, a crença nos espíritos dos mortos (egum) e em sua capacidade de comunicação com os homens, além de sua interferência na vida dos mesmos: *“é os espíritos dos mortos que retorna a terra [...] grandes são as festas para comemorar sua vinda e freqüentemente, durante essas reuniões, o Egún realiza milagres”* (VERGER, 2000, p. 493 - 496). Tal crença pode ser atribuída ao sincretismo com as religiões indígenas e, mais tarde, com o kardecismo. Ademais, se a cultura do terreiro se transmite oralmente de pai para filho, a cultura da Igreja Católica nem sempre foi

²⁴ ‘Deus está em toda parte e Deus tudo pode’; ‘Deus é tudo’; ‘Com Deus eu hei de vencer’; ‘Deus que nos proteja’; ‘Deus é pai e é bom’. Op. cit. p 293.

transmitida de modo formal no Brasil, devido à ausência de padres em muitas regiões do interior.

Todavia, baseando-nos na leitura que Renato Ortiz faz de Roger Bastide e nos próprios escritos de Bastide, interpretamos o sincretismo, na melhor acepção da palavra, não só como resultado de uma “simples mistura”, mas também, como algo obedecendo à “*lógica interna que preside a aproximação dos termos*” (ORTIZ, 1980, p. 97). Sob essas condições, cada aspecto de um corpo religioso possui seu sentido próprio e só cabe a relação com outros “*segundo uma lei de similitudes que regulamentam a disposição entre eles*” (ORTIZ, 1980, p. 97). E ainda para Bastide, tanto Voduns ou Orixás, encontram-se em correspondência com os santos da religião católica. Isso nos leva a crer que a assimilação do cristianismo português nas seitas africanas e sua reinterpretação em termos africanos ocorreu graças a um emaranhado de semelhanças de várias ordens, pois “*a generalidade desse fenômeno só pode ser explicada através das relações estruturais, culturais, sociológicas, que facilitaram a introdução do catolicismo nas seitas africanas*” (BASTIDE, 1960, p. 361).

Desse modo, Bastide aponta para três questões fundamentais. Em primeiro lugar, há uma “*relação estrutural*” entre a teologia católica de mediação dos santos junto à Virgem, da Virgem junto à Jesus, de Jesus junto à Seu Pai e o panteão africano dos Orixás tidos como intermediários do homem junto à Deus. Em segundo lugar, uma “*relação cultural*” de tipo funcional dos santos. Como, por exemplo, que um santo pode eventualmente curar certa doença; ora, essa tarefa é “*igualmente funcional*” a dos orixás que são, assim como os santos, protetores de profissões: a de caçador, a de guerreiro, etc. Por último, há uma “*relação sociológica*” entre as nações brasileiras de um lado e as confrarias religiosas de outro. Em Bastide, percebe-se que essas relações, tanto cultural, estrutural e sociológica foram as principais causas de aproximação dos santos e das divindades.

No plano das ações, dos rituais, teríamos então uma busca de proteção contra os males do mundo. A leitura cultural dos santos como aqueles que presidem diversas atividades humanas facilitou a aproximação com os orixás, como Ogum, que protege todos aqueles que trabalham o ferro e demais ofícios manuais; Ossaim, como o dono da medicina; Omolu, curador das chagas e de males físicos; Xangô, responsável pela justiça; Oiá, protetora de desastres atmosféricos; Oxum, responsável e capaz de promover fertilidade e o amor; Iemanjá, relacionada a maternidade, família e a saúde mental; Oxóssi, orixá ligado à fartura de alimentos e assim por diante. A busca de proteção contra o senhor de escravos para, séculos depois, os problemas nos relacionamentos pessoais e familiares; contra o insucesso profissional, a penúria econômica e a maldade do próximo.

Sob essa perspectiva, o africano observou e “leu” o panteão católico, transbordante de santos e virgens-marias, reduzindo seu panteão nos orixás (intercessores) e o deus supremo (Olodumarê), deixando de lado, no entanto, a ideologia católica do “sofre aqui para gozar no além”. E não só haverá tão-somente uma aproximação entre orixás e santos, mas antes a participação dos membros do candomblé na vida da Igreja Católica. E isso a tal ponto que, se alguém não for católico, não poderá tomar parte num terreiro. Assim, e com um leve toque de imaginação, os escravos encontraram nos santos católicos algo que os remeta a seu panteão. Por exemplo, para a analogia entre Oxalá e Jesus Cristo basta a aproximação externa entre a bengala (opaxorô) de Oxalá velho e a figura do Bom Pastor com seu cajado. Exu, por sua vez, diz Verger (1981, p. 76): “*difícil de defini-lo de maneira coerente ... vaidoso, indecente*”. Por essa virtude e pela sua própria representação na África, passou a ser interpretado por muitos como o diabo; no candomblé, não se incorpora e deve ser despachado através do “padê de Exu” para não atrapalhar o bom andamento de qualquer cerimônia. Iemanjá representa para o candomblé o que a Virgem Maria representa para a

Igreja Católica. Com procedimentos desse gênero, os negros reinterpretam inúmeras festas católicas: Exu é festejado no dia de São Bartolomeu; Xangô, no dia de São João; Ogum divide as comemorações com São Jorge; Omolu, com São Sebastião; os Ibejis (orixás da infância), na festa de Cosme e Damião; Oxalá brilha nos festejos do ano novo (na Bahia, na festa do Senhor do Bonfim); e Iansã, no dia de Santa Bárbara. Mas, as datas e as correspondências santo-orixá não são iguais para todas as regiões do Brasil. Xangô é São Jerônimo na Bahia, o Arcanjo São Miguel no Rio de Janeiro, e São João em Alagoas. Exu é o diabo na Bahia e Santo Antônio no Rio de Janeiro, São Pedro no Rio Grande do Sul (aqui entendido como porteiro e mensageiro dos deuses).

Para Bastide as correspondências levam em conta também, um outro fator importante, que é o caráter variado de cada orixá. Existem, “*no mínimo vinte e um Exu, doze formas diferentes de Shangô e dezesseis de Oxum*” (BASTIDE, 1960, p. 373). Assim, a aproximação dos orixás da hagiografia católica ganha grandes chances de achar um semelhante. Através dessa combinação é que foi a forma como se desenvolveu o fenômeno do sincretismo. Todo o seu desenrolar deve-se a uma série de aproximações estruturais e culturais as quais viabilizaram a inserção da religião cristã no culto afro e sua adequação em uma nova estrutura que não a puramente africana.

No Brasil, conforme observamos, os orixás deixaram paulatinamente de ser entendidos como ancestrais divinizados e passaram da categoria de um membro de uma família honrada no seu espaço para ter uma identificação com os santos católicos. Isso fez com que nascesse uma característica fundamental entre os religiosos do candomblé, a concepção cristã da divindade, ao menos na sua moralidade. As virtudes cristãs, sobretudo a da caridade e honestidade, pois se tornaram elementos indubitavelmente essenciais em suas doutrinas.

Visto isso, os africanos e os sobreviventes contentaram-se e assumiram a exterioridade cristã escondendo de fato - e, ao menos no início, de modo consciente - seus arquétipos milenares. Mas, é forçosa a idéia de um “estado original”. A não ser a religião na visão do fiel que é interpretada como uma verdade eterna e imutável, baseada na referência a um evento ou mito fundador. Aliás, em geral, todas as religiões negam uma transformação. Seria então a obra de Verger a visão de um devoto? Em parte sim, pois não observa que a religião se impregnou de novos significantes os quais não são neutros.

Contudo, devemos notar também que trata de um equívoco pensar que a configuração das religiões afro-brasileira se deu somente através do choque entre brancos proprietários dominadores de um lado e negros escravos dominados de outro, menos ainda corresponde a uma mistura caótica de culturas e credos; mas ocorreu através de permissão e negação, do conflito que ultrapassou senhores e escravos, chegando aos políticos, intelectuais, policiais, homens de negócios poderosos, pais e mães-de-santo, padres, etnólogos e antropólogos. Pois, o ser religioso mantém um posicionamento que pode ser de exclusividade, participação dúplice, tolerância e intolerância; uma postura enfim de migrações religiosas e conversões. De acordo com as posições ideológicas e teóricas destes e de outros atores sociais é que se constitui, a todo o momento, o palco das formas religiosas denominadas afro-brasileiras (FRY, 1988, p. 15). Assim, não entendemos também o candomblé como algo totalmente submetido ao domínio católico.

Vicejaram modificações de modo a afetar os significados africanos. Desse modo é que o terreiro de candomblé nasce como uma resposta às exigências concretas da vida cotidiana; um espaço de afirmação de uma outra realidade em relação aos valores em vigor no cotidiano da sociedade brasileira. O terreiro é regido por uma ordem hierárquica em que aqueles de posições subalternas na estratificação social podem ocupar, ao menos ali,

posições importantes, portanto, sem perder de vista que as pessoas do terreiro fazem parte de uma sociedade global. Diferentemente da África em que cada cidade prestava um culto ao seu ancestral, no Brasil passou a existir uma concentração dos orixás. Em cada casa há um patrono, mas nada impede, por exemplo, de reunir os orixás femininos todos em um único lugar, como é comum encontrar as casas das iabás.

Devemos saber que:

As correspondências nascem e morrem conforme as épocas; mas, a variabilidade é ainda maior, quando, em lugar de estudá-la no tempo, estudamo-la no espaço. Se encontrarmos certas identidades em toda parte, como Iansã-Santa Bárbara, Ibeji-São Cosme e São Damião, essas mudam em geral da Bahia para Alagoas, do Maranhão para Recife, do Rio para Porto Alegre e isso porque o Brasil se formou a partir de centros de povoamento independentes, afastados uns dos outros por verdadeiros desertos, sem outra comunicação entre si, exceto o mar. (BASTIDE, 1960, p. 371).

Quando aborda o orixá Ogum, no Novo Mundo, diz Verger que a transposição para a nova terra fez prevalecer seu título de “*orixá dos guerreiros*”, perdendo a patente de patrono dos agricultores; ora não havia outra “sobrevivência” possível, dado ao passo que os negros escravos não tinham mais a possibilidade de buscar fartura na produção agrícola como era feita em solo africano. Essa condição de escravos espoliados de tudo, explica inclusive a perda do culto popular na África de “*Orisa Oko*”²⁵. Em compensação ganhou importância no Brasil, Oxóssi, deus dos caçadores, trazidos pelos africanos de Kêto, fundadores dos candomblés da Bahia. Sobre esse orixá, Verger afirma:

Ogum recebe, na Bahia, sete nomes muito próximos daqueles com os quais ele é designado na África [...] Como na África, ele é representado

²⁵ Orixá nagô, pouco conhecido no Brasil, divindade da agricultura, ligado a colheita dos inhames novos e a fertilidade da terra.

por sete instrumentos de ferro pendurados numa haste do mesmo metal, e por franjas de folhas de dendezeiro desfiadas, chamadas màrìwò. (VERGER, 1981, p. 94).

Percebe-se que não abandona a primazia de valorizar a cópia da África no Brasil. Numa outra passagem presente em “As Notas” enfatiza que Oxumaré: “*apresenta as mesmas características notadas entre os iorubás*” (VERGER, 2000, p. 235). Segundo consta, nota-se que o candomblé seria uma reprodução dos modelos de culto africanos de modo tal como a “origem”.

Apesar da presença marcante do catolicismo, lembremos que na África, a civilização iorubá, ou como muitos preferem destacar, os nagôs no Brasil, entendiam que forças sobrenaturais e ou espíritos manifestavam-se através de forças da natureza. Estariam assim nela presentes e também nos objetos. Como forma de evitar eventuais catástrofes de forças da natureza, antigos africanos realizavam sacrifícios, oferecendo aos deuses sua própria comida como forma de estabelecer uma união entre os homens e os espíritos da natureza. Estes espíritos passaram a ser cultuados como divindades, mais tarde chamados de orixás, responsáveis por governar o mundo natural, como o trovão, o raio e a fertilidade da terra, enquanto outros orixás foram cultuados como guardiões de montanhas, cursos d'água, árvores e florestas. Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio. Um rio pode ter uma natureza tranquila, mas também pode ser carregado de perigos; pode, assim, oferecer alimentos, mas igualmente afogar em suas águas os que nelas se banham. As características do rio, que o torna ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também o de sua divindade guardiã. Porém, como cada rio é diferente, seu espírito, sua alma, apresentam características específicas:

Muitos dos espíritos dos rios são homenageados até hoje, tanto na África, em território iorubá, como nas Américas, para onde o culto foi trazido pelos negros durante a escravidão e num curto período após a abolição, embora tenham, com o passar do tempo, se tornado independentes de sua base original na natureza. São eles Iemanjá, divindade do rio Ogum, Oiá ou Iansã, deusa do rio Níger, assim como Oxum, Obá, Euá, Logum Edé, Erinlé e Otim, cujos rios conservam ainda hoje o mesmo nome de sua divindade. No Brasil, assim como em Cuba, Iemanjá ganhou o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d'água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces. (PRANDI, 2002, p. 1-2).

Notamos que com isso, a economia desses povos articulou-se com base na agricultura, caça, pesca e artesanato, possuindo intensa e importante atividade comercial concentrada nos mercados das cidades. Podemos observar, nessa sociedade em formação, um deslocamento dos orixás do plano dos fenômenos da natureza para o plano da divisão social do trabalho. Desse modo, os orixás conquistaram uma característica de protetores de atividades fundamentais para a vida em sociedade. No Brasil, sabe-se que a geografia africana deixou de existir, alguns orixás de rio, como por exemplo Logum e Erinlé, ficaram restritos à caça, embora se faça referência também a seus atributos de pescadores, especialmente no caso de Logum Edé.

No caso de Ogum, percebemos que há uma relação direta entre a agricultura e o artesanato do ferro, que levou a produção de utensílios agrícolas, o mesmo ferro com que se fazem as armas de guerra, faca, facão, espada, e que transformou Ogum no deus da metalurgia e da guerra, numa expansão de um culto que se iniciou no plano da natureza (o ferro) para posteriormente se fixar no domínio das atividades humanas (agricultura, metalurgia, guerra). Nota-se a constituição de um culto que ao mesmo tempo deseja propiciar as forças sobrenaturais para garantir o acesso ao minério (ferro) e o sucesso nas atividades que usam artefatos com ele produzidos. Quanto mais o trabalho se especializava,

mais o orixá se liberava do mundo da natureza e mais próximo se situava do mundo do trabalho, isto é, do mundo da cultura urbana, das atividades sociais citadinas, do mundo do homem, enfim.

Segue-se que a antiga religião de caráter animista, ou seja, de crença de que cada objeto do mundo é dotado de um espírito, em algum momento primordial fundiu-se com o culto dos antepassados. Entendemos o culto dos antepassados como um conjunto de crenças, mitos e ritos que regulam os vínculos de uma comunidade dotada de um número grande de mortos que participaram dessa comunidade e que estão ligados a ela por parentesco, conforme linhagens familiares, acreditando-se que os mortos carregam o poder de interferir na vida humana, devendo então ser propiciados, por meio de rituais de sacrifício para gerar o bem-estar do grupo. Através do ritual de sangue, o antepassado participa da vida dos que ali estão vivos, compartilhando com eles uma colheita bem sucedida, a caçada, a vitória de uma guerra e assim por diante. São os mortos ilustres em destaque no centro do culto. São os fundadores das antigas linhagens familiares, os heróis conquistadores, fundadores de cidades, o que inclui os falecidos pertencentes à família real, especialmente o rei. Alguns antepassados, sobretudo os de famílias e cidades que conseguiram seu poder e seu domínio sendo aliás transformados em deuses, ocupando no universo religioso o mesmo patamar de um orixá da natureza, muitas vezes confundindo-se com eles.

Desse modo, Xangô é ao mesmo tempo o orixá do trovão e o antepassado mítico deificado que um dia teria sido o quarto rei da cidade de Oiô. Como rei, é o responsável pelas atividades ligadas ao governo do mundo profano, do qual é a autoridade máxima, cabendo a ele, a “cadeira” da justiça. Muitos reis, míticos ou não, foram levados à posição de orixá. Por outro lado, muitos orixás que já mereciam culto ganharam também a

conotação de antepassado, especialmente como reis. Como ocorreu com Ogum, lembrado como rei de Irê e Oxaguiã, rei de Ejibô.

É importante observar que o contato entre os povos africanos, tanto por razões de intercâmbio comercial como por causa das guerras e domínio de uns sobre outros, favoreceu a formação de diversas divindades como os voduns dos povos fons, chamados jejes no Brasil, entre os quais se destaca Nanã, antiga divindade da terra, e Oxumarê, divindade do arco-íris. O deus da peste, que recebe os nomes de Omulu, Olu Odo, Obaluaê, Aion, Sakpatá e Xamponã ou Xapanã, resultou da fusão da devoção a inúmeros deuses cultuados em territórios iorubá, fon e nupe. As transformações sofridas pela divindade da varíola, notadas por Claude Lépine (1998, p. 127) nos revela que a divindade conhecida como Sakpata pode ter duas origens bem diferentes: como rei da terra (antepassado fundador) e uma divindade suprema (Terra-mãe). Lépine descreve a importância das migrações e das guerras de dominação na vida desses povos africanos até a incorporação ao atual panteão dos orixás.

Segundo Prandi, (2002, p. 4), quanto mais os orixás foram se afastando da natureza, mais foram ganhando forma antropomórfica. Os mitos referem-se a deuses que pensam e executam ações como humanos, com os quais dividem sentimentos, propósitos, comportamentos e emoções. Especializaram-se em aspectos da cultura e da vida em sociedade que melhor atendiam às necessidades individuais dos seus devotos, embora possam manter referências ao mundo natural.

Com a vinda para as Américas, o processo de antropomorfização dos deuses e a diversificação do patronato somou-se à unificação do panteão, fazendo com que os orixás de diferentes localidades fossem cultuados juntos nos mesmos locais de culto, no caso do Brasil, os terreiros de candomblé, ocorrendo mais forte especialização na divisão do

trabalho dos deuses. Assim, Iemanjá, agora rainha do mar, é a protetora da maternidade e do equilíbrio mental; Oxum passa para as águas doces e a instância de governar a fertilidade humana e o amor; Ogum governa o ferro e a guerra, e igualmente “abre caminhos” de até oportunidades sociais; Xangô, orixá do trovão, é o dono da justiça. E assim por diante. Como a religião dos orixás foi reestruturada no Brasil por africanos ou descendentes que, no século XIX, viviam nas grandes cidades costeiras, ocupando-se em atividades urbanas, fossem eles escravos ou livres, a preocupação com atividades agrícolas era muito secundária, de sorte que os orixás do campo foram esquecidos ou tiveram seus governos reorganizados. O culto a Orixá-Ocô se perdeu e hoje raramente alguém se lembra de Ogum como orixá do campo. Também os orixás da caça perderam com a nova sociedade. O orixá Oxóssi relacionou-se no Brasil como deus dos indígenas originando o candomblé de caboclo. Sua herança mitológica de rei de Kêto prevalece em algumas casas, em outras nem sequer vale tal herança. O grande papel de Oxóssi no Brasil deve-se a sua condição de patrono da nação queto, instituída com a fundação dos candomblés baianos (Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Axé Opô Afonjá). Oxóssi ganhou a responsabilidade de zelar pela fartura de alimentos, mas não há mais caçadores para cultuá-lo. Nesse sentido, percebe-se a necessidade das religiões africanas se adaptarem ao novo meio e as imposições deste. Nesse sentido, a iniciação no candomblé não se traduz, portanto, como quer Verger, tal como eminentemente “o *modo africano*”. Muito menos constitui uma sobrevivência exclusivamente nagô. Há correspondências, isto é certo, mas mesmo em várias casas de santo queto existe o ritual conhecido por “obé fari” que não se caracteriza pela raspagem, nem pelo banho de sangue. Ritualística esta própria, aliás, da comunidade religiosa mina-jeje do Maranhão. Para acrescentar, em candomblé de caboclo, não há a famosa “raspagem”; além de uma pessoa feita para orixá, inquice, vodun e após

obrigações cumpridas no culto de caboclo nada impede de receber uma entidade. (SERRA, 1995, p. 74 -75). Omolu, por exemplo, se estabeleceu como o deus curador de males da pele e está longe de ser cultuado por causa da varíola, seu domínio original, praticamente eliminado em nossa sociedade.

No Brasil, com o estabelecimento do culto dos orixás nos terreiros, o pai-de-santo passou a controlar toda atividade religiosa de seu grupo. Não prevaleceu a atividade dos babalaôs, os sacerdotes do oráculo, o culto a Orunmilá praticamente desapareceu. O oráculo, passou a ser prerrogativa do chefe de cada terreiro sendo guardado majoritariamente por Exu e Oxum. Determinadas árvores majestosas como iroco, que entre os iorubás e jejes eram tidas como residência de espírito, transformou-se no orixá Iroco, que recebe oferendas, desce em transe e, cada vez mais, promove uma independência em relação à árvore, situando-se, por conseguinte, mais longe da natureza. (PRANDI, 2000, p. 6)

Verger não descreve, ao nosso entender, um mero lugar de sobrevivência dos valores africanos, mas sim um ambiente nacional, se assim pode-se dizer, de redefinições que ilustram a sociedade brasileira em seu conjunto. Dessa forma é que Prandi (1991, p. 214) chegou a conclusão de que o “*candomblé não rejeita o mundo nem pretende mudá-lo, pois, ao enxergar o mundo, é aí que vê dispostos os meios para ser feliz.*” O etnólogo francês foi incapaz de encontrar nas “sobrevivências” um recorte da sociedade mais ampla onde se expressam questões reveladoras das tensões comuns a todos os segmentos.

Podemos notar que :

O mesmo negro que reconstruiu a África nos candomblés, reconheceu a necessidade de ser, sentir-se e se mostrar brasileiro, como única possibilidade de sobrevivência, e percebeu que para ser brasileiro era

absolutamente imperativo ser católico, mesmo que se fosse também de orixá. O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O candomblé nasce católico quando o negro precisa também ser brasileiro. (PRANDI, 1996, p. 39).

É certo que, mesmo que o negro avivasse ao longo dos séculos XVII e XIX e, à solapa do poder dominante, muito de seus produtos religiosos, logo esbarraria em alguns paradoxos: em primeiro lugar, a estrutura social e familiar as quais a religião dava sentido aqui nunca se reproduziu. Desse modo e, do ponto de vista social, o negro escravo brasileiro encontrava-se em um grupo diferente formado por outros costumes. Parece importante observar que *“o pivô das novas sociedades não deverá ser procurado nas relações matrimoniais, mas antes nas relações sociais de tênue vizinhança, de grupo de trabalho, do lazer e outras associações”* (MATTOSO, 1982, p. 105). Ora, que sentido poderia fazer o controle da vida social para o negro escravo? Pouca ou nenhuma, pois era através do catolicismo do senhor a única via de comunicação com o mundo existente além da senzala e do trabalho escravo. Mesmo na hipótese do negro manter sua identidade africana, de “origem”, recuperando ritualmente a família e a cidade perdidas, ou ainda a tribo, apesar desse esforço, era apenas com o catolicismo que se encontrava e se movia no mundo, a partir dos brancos dominadores. A tentativa de suprir com a condição escrava, implicava na inserção do mundo branco. Após a escravidão, só veio reforçar a importância do catolicismo para as populações negras na formação da sociedade nacional. (PRANDI, 1996, p. 56 - 57). Por isso, os orixás passaram a ter um papel de destaque da nova religião e se tornaram mais diretamente ligados à construção da identidade da pessoa e à manipulação mágica do mundo.

Em virtude dos aspectos apresentados, o fato é que não houve, sobretudo fidelidade entre a África e o Brasil. Há ainda vários fatores que corroboram em não

partilhar da postura ideológica da continuidade incontestada africana apregoada por Verger. Para o ioruba, o conhecimento humano é interpretado como resultado do acúmulo de experiência de vida. Sabe-se mais porque é mais velho, desse modo, a aprendizagem é mensurada através da idade. Com o transcorrer do tempo, os mais novos vão acumulando uma sabedoria já passada e absorvida pelos mais velhos. A importância vem a ser a experiência. Um ser idoso sabe fazer melhor e de uma forma próxima a um ideal de perfeição. Desse modo, para o ioruba, nada é novo, a vida é encarada como algo cíclico. O que se fez hoje, um antepassado ou alguém, já fez ou passou pela mesma situação. Assim é que os fatos do passado estão presos aos mitos, que abordam acontecimentos, desgraças, e demais realizações que o dia-a-dia seria a total continuação. Os mitos, apresentam várias versões e desse jeito funcionam de modo contrário a narrativa histórica. O conhecimento existe a partir do momento que se faz e que se observa. É transmitido verbalmente. Repetidamente e centralizado na figura de um sacerdote. Os velhos são a fonte de sabedoria e a convivência com eles é valiosa para a formação. Pois bem, aqui nos deparamos com uma significativa mudança da religião dos orixás praticada na África e do candomblé praticado no território brasileiro averiguado por Pierre Verger. Essa noção de aprendizado e entendimento do tempo não vigoraram plenamente no mundo do candomblé. No Ocidente, o jovem domina a sabedoria, para além de seus pais e avós. O saber não está ligado ao grupo social, muito menos na família, mas em locais próprios dotados do aval de todo o conhecimento: as escolas, universidades, são locais em que o saber progride velozmente.

No Brasil, a velhice significa aposentadoria. Assim sendo, é importante notar que em nossa sociedade:

A velhice é concebida como a idade da estagnação, do atraso, da aposentadoria, que significa etimologicamente recolhimento aos aposentos, e conseqüente abandono da vida produtiva e pública. O jovem não aprende mais convivendo com os mais velhos, aprende com a leitura e com as instituições da palavra escrita, não havendo professor sem livro (PRANDI, 2001, p. 8-9).

O conhecimento através da escrita, com livros, o acesso à bibliotecas acabam por romper com o tipo de aprendizado africano. A autoridade religiosa passa a ser questionada e sujeita à questionamentos. Os mitos, orações, preceitos, cânticos, genealogias e receitas deixam de ser passados no caráter proverbial. A palavra escrita é o caminho tido como certo para o saber. Para os seguidores de mentalidade ocidental e guiados pelo lema capitalista onde “tempo é dinheiro”, a oralidade se transforma em desuso. O segredo de um conhecimento que é passado a longo prazo ou ao longo de toda a vida não surtiram efeito numa sociedade calcada na lógica cartesiana e na relação de causa e efeito.

Restou no Brasil uma forma segundo a qual os membros da religião passaram a ser classificados em grupos, como pudessem obedecer a séries de conhecimento. O custo da “modernidade” ocidental acelerou e diferenciou totalmente os ditames iorubá. Os iaôs, por exemplo, são aqueles que há pouco tempo se integraram na religião. Devem estar atentos as palavras dos mais velhos e manter determinadas posturas que denotam a sua posição de convivência na religião, ou melhor, de idade iniciática no grupo. Os adeptos mais velhos, em um determinado momento, passam por uma cerimônia que confere a senioridade no seio religioso - a cerimônia de entrega do decá - o qual o antigo noviço (iaô) passa a ser ebômi (o mais velho)²⁶. Aí está algo que faz do candomblé algo bem diferente do que foi a religião dos orixás na África. A criação de um ritual de passagem e tantos outros que se articulam numa escala de tempo ocidental. O membro, dessa forma, possui um

²⁶ Grande parte dos candomblés conferem o título de ebômi após sete anos. Muito embora há etapas precedentes (as obrigações de um ano, de três anos que podem variar conforme as casas-de-santo).

conhecimento que é medido em séries, em etapas. O tempo passa a ser mensurado em dias, meses e anos para que se encaixe todos os participantes numa ordem que vai desde a posição do indivíduo na roda da dança, do momento em que recebe o santo, o mesmo vale para o pedido da benção, do beijo na mão e demais códigos que regulam a vida religiosa dos terreiros

Uma vez que o conhecimento não está mais retido nos mais velhos, na sociedade brasileira, se deu uma interpretação em que idade não é sinônimo de sabedoria. Logo, os mitos anotados por Verger e vistos no Brasil tinham um outro significado, de modo que:

os deuses ganham ares mais condizente com a modernidade [...] a tradição pode ser e é construída a cada instante, pois a lei-do-santo, que ordena as tradições do candomblé, não tem mais que um século de vida, nem uma única versão, e está sempre mudando. (PRANDI, 2001, p. 13).

A religião se transformou em modelo cada vez mais para atender as necessidades da Nova Terra e, conseqüentemente, cada vez menos africana. Houve uma descontinuidade da religião dos orixás, para não dizer uma ruptura. Em outras palavras, os mitos paulatinamente foram esquecidos, os odus do jogo de búzios foram simplificados, o tão misterioso axé passou a ser algo a ser absorvido não somente oriundo do sacerdote mais velho, mas também de outras formas. O candomblé no século XX transformou-se numa luta contra o tempo, invertendo a noção de sabedoria africana tradicional de que o passado repetido dogmaticamente é o correto, o desejável. Pelo contrário, o saber não se atinge na experiência vivida, o tempo do relógio é o guia máximo do passado, do hoje e do amanhã. Assim é que o candomblé do Brasil foi rompendo com as amarras africanas e se construiu como uma religião dos orixás de realidade ocidental. Uma religião com novas referências pensando o futuro, tomando o passado apenas para a correção de erros.

Por fim, nem sequer pôde ser, como muitos defendiam e, entre eles destaca-se Verger, a de uma herança viva de uma cidadela africana fortificada independente da ação dos negros brasileiros e da persistência dos valores cristãos.

Capítulo III - A luta por uma tradição preservada na obra de Pierre Verger.

O etnógrafo Pierre Verger defende, de acordo com o que podemos constatar, uma tradição, um eixo religioso comum sobrevivente em toda América. Em Iemanjá, por exemplo, explora o fato de ser ela, no Brasil, sincretizada com Nossa Senhora da Imaculada Conceição, festejada no dia 8 de Dezembro e, em Cuba, com a Santa Virgem de Regla: “nesses dois países ela é mais ligada às águas salgadas” (VERGER, 1981, p. 192). Mas, teria sido possível? Parece um pouco insidioso crer numa exclusividade devocional garantida ao longo dos séculos. Aliás, é provável que o crescimento da religião espalhando-se em locais urbanos, tenha provocado uma perda da propalada fidelidade. Houve uma gama de sistemas de crenças delimitando respectivas identidades religiosas, o calendário religioso e novas seqüências rituais foram adotadas ou criadas de acordo com o novo contexto social, político e religioso, o que torna falacioso afirmar que “*seria necessário levar em conta que se trata de um ritual muito antigo que não sendo justificado freqüentemente por nenhum mito válido, o é, ao contrário, pelo sentimento da tradição.*” (VERGER, 2000, p. 83)

No campo religioso brasileiro, quando da chegada das primeiras levas de escravos pode-se dizer que novas “tradições” vão se formando. O que ocorre é que, ao contrário do que se pensa e, de acordo com Hobsbawm (1997, p. 09-10), muitos usos e costumes que temos e acreditamos ser antigos, são na verdade, bem recentes. O historiador Hobsbawm prefere, pois, utilizar o termo “*tradição inventada*” num sentido amplo que diz respeito tanto às “tradições” de fato inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto às que se originam de um modo mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo, muitas vezes, em poucos anos apenas, e se concretizam com grande rapidez e

facilidade, pois todo grupo social necessita legitimar valores e representações mediante instituições que assegurem sua permanência no decorrer do tempo.

Assim, explica Hobsbawm, uma “*tradição inventada*” se faz dentro de um conjunto de práticas (rituais ou simbólicas) que tem por objetivo doutrinar valores e comportamentos, através da repetição, o que resulta, conseqüentemente, numa continuidade aparente em relação ao passado histórico apropriado.

Em poucas palavras, são respostas a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória. É o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno, uma tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social que torna a “*invenção das tradições*” possível.

A tradição, assinala Hobsbawm, deve ser assim entendida e nitidamente diferenciada do “*costume*”, vigente nas sociedades ditas tradicionais. O objetivo e a característica das “*tradições*”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas que são formalizadas através da repetição. O costume nas sociedades tradicionais, tem a dupla função: não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a ratificação do precedente, de acordo com a continuidade histórica e os direitos naturais expressos pelo passado.

Entendemos que a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização; caracterizada por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição dos rituais simbólicos (ou rituais criados) sendo em grande parte relativamente desconhecidos. É mais difícil descobrir essa origem quando as tradições são

desenvolvidas em grupos fechados (onde é menos provável que o processo tenha sido registrado em documento) como no caso das religiões africanas em que o dogma é passado de modo oral. Decorre que inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta. Não cabe analisar até que ponto as novas tradições podem lançar mãos de velhos elementos, ou até que ponto elas podem ser forçadas a inventar novos acessórios e linguagens, ou ainda ampliar o velho vocabulário simbólico.

Acreditamos que Verger não tenha colocado em discussão a real distinção dos costumes africanos como sendo diferentes dos costumes brasileiros. Pois defende uma continuidade ao observar os cultos do Brasil no Axé Opô Afonjá; procura estabelecer uma referência de um passado histórico com o tempo presente. Talvez o termo “*invenção*” não seja tão apropriado, mas todavia o autor faz uma interpretação do candomblé à sua maneira sem se propor a discutir ou talvez negligenciando as tradições inventadas que são recentes construções dos terreiros com a aparência tradicional sendo que focaliza aspectos que favoreçam sua opinião. No livro “*Notas sobre o culto aos orixás e voduns*” garante: “*ao abrigo de um aparente sincretismo, as tradições mantiveram-se através do tempo [...] Trata-se de tradições mantidas com tenacidade e que lhes deram (aos negros) a força de continuar sendo eles mesmos e [...] tenham conservado na Bahia, o orgulho de sua origem africana*” (VERGER, 2001, p. 24).

O autor busca estabelecer com o passado uma continuidade o que, ao nosso entender, é bastante artificial.

Pensar a cultura popular como sinônimo de ‘tradição’ é reafirmar constantemente a idéia de que a sua Idade do Ouro deu-se no passado. Em consequência disso, as sucessivas modificações por que necessariamente passam esses objetos, concepções e práticas não

podem ser compreendidas, senão como deturpadoras ou empobrecedoras. Aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade [...] O que é identificado e escolhido como elemento constitutivo das tradições nacionais é recriado segundo os moldes ditados pelas elites cultas e, com nova roupagem, desenvolvido, digerido e devolvido a todos os cidadãos (ARANTES, 1981, p. 17-18)

O que propomos dizer, torna-se mais fácil de compreender ao observarmos uma outra citação, a qual, seria um real diagnóstico das obras de Verger; a elaboração de uma África revestida por uma tradição que é amplamente utópica e, impossível de se encontrar no Brasil:

Busca-se a fidelidade total ao modelo [...] numa fidelidade realmente espectral: o que dá aos grupos étnicos sua aparência de conservadorismo, de tradicionalismo, como se a cultura, assim petrificada, fosse uma morta-viva. A ironia é que essa semelhança ao passado é, de saída, um projeto, e um projeto irrealizável, a menos que, ao inverso de se adequar o presente ao passado, se proceda na ordem inversa, ou seja, se adeque o passado ao presente. É o que se faz. As tradições, como se sabe hoje, são sempre reinventadas. (CARNEIRO DA CUNHA, 1985, p. 207)

Ao que parece, nos escritos de Verger, há uma defesa de uma pureza africana estabelecida nos candomblés brasileiros. Em particular o autor elege o Axé Opô Afonjá como o real representante do culto tal como em África. E, sobretudo, destaca a supremacia nagô ou queto sobre as outras “tradições”. Desse modo, aponta arbitrariamente um determinado modelo religioso que mais se aproximava de uma “raiz africana”. Assim, Verger se estabelece em uma linha de estudo sociológica inaugurada por Nina Rodrigues seguida por Édison Carneiro, reforçada por Bastide e presente até nas pesquisas mais recentes como a de Elbein dos Santos (TEIXEIRA, 1999, p. 135)

Beatriz Góis Dantas (1981, p. 16) explica que os estudiosos partidários dessa opinião fomentaram os significados africanos, levantados para evidenciar a persistência

desta cultura no Brasil. Os candomblés tidos como os mais tradicionais e dotados de pureza seriam os nagôs da Bahia responsáveis por um culto de resistência no qual a presença da África e de seus valores, impossíveis de se reproduzirem do ponto de vista econômico, político e social, mantiveram-se pelo menos ao nível ideológico:

Dessa busca da África emerge o modelo nagô, construído com os dados empíricos dos terreiros baianos onde o nagô persistia em sua forma mais “pura”, sendo este modelo transformado em categoria analítica pelos estudiosos que, significativamente, privilegiam como campo de estudos os terreiros mais tradicionais. (DANTAS, 1981, p. 16)

Parece acertado que, conforme Dantas, o nagô “puro” é ponto de partida para análise de maior ou menor grau da presença africana. Sendo assim, a umbanda, pajelança, catimbó, candomblé de caboclo e angola, por se afastarem do ideal negro africano, perfazem modalidades religiosas de menor importância. Prova disso são os estudos realizados em fins do século XIX que privilegiaram os terreiros mais afamados enquanto fidedignos à África. Assim é que o Gantois ou Ilê Oxóssi foi alvo de Nina Rodrigues e Artur Ramos, o Engenho Velho ou Ilê Iyê Iyá Nassô serviu de arquétipo para Édison Carneiro. Roger Bastide, por sua vez, se filiou ao Axé Opô Afonjá e mais recentemente às observações de Juana Elbein dos Santos. Sendo assim, os três terreiros tidos como principais formaram a alcunhada “tríade fundante” como locais portadores do apanágio africano.

De certo modo, parece que os intelectuais realizavam os estudos presos ao passado africano como fonte para explicar o presente. Essa característica acabou por marcar as iniciais produções bibliográficas e o estudo dos cultos afro-brasileiros em fins do século

XIX até a primeira metade do século XX²⁷. Os estudiosos nessa análise tiveram participação na construção do privilégio de ser nagô. Graças à ligação afetiva com as casas-de-santo, resultou uma ortodoxia valorizada pela academia que os sacerdotes e religiosos puderam absorver. Os intelectuais ao adotarem a pureza como categoria de análise, cristalizaram os traços culturais que passaram a ser apresentados com expressão máxima do “molde africano”. Tornaram-se árbitros da ortodoxia sob a égide acadêmica. A valorização da África encontrou uma tremenda repercussão nos terreiros desde Nina Rodrigues e que recrudesciu nos anos 30 e 40 do século passado. E é justamente por essa época que Pierre Verger se instala na Bahia reforçando a relação “letrados - gente de terreiro” e fortalecendo principalmente a busca da costa africana em terra brasileira.

Porém, Verger estava realmente interessado na preservação da “tradição”. Além das citações já pontuadas, quando escreve sobre a deusa Oyá envereda para o fato de que esta mantém no Brasil seus “*símbolos como na África: os chifres de búfalo e um alfanje, colocados sobre seu peji*”, além de dispor, entre seus adereços, de “*uma coroa semelhante à dos reis africanos*” (VERGER, 1981, p. 170). É reverenciada pela saudação “*Epa hei, como na África*” (VERGER, 2000, p. 390). Seria essa resistência tão eficiente a ponto de garantir a permanência de valores e práticas sociais africanas? Acreditamos que não.

Patrícia Birman, seguindo a linha de estudo de Beatriz Góis Dantas, aponta que majoritariamente até a década de 70, deu-se uma excessiva importância aos candomblés nagôs, que representavam a pureza mantida e conquistada da cultura religiosa dos descendentes de escravos e, dentro disso:

²⁷ Com o aval subscrito pela ciência atestava inclusive a isenção de certas casas-de-santo das malhas da polícia tão comum nos anos 30 e gerava ainda uma dúlice distinção: religião x magia.

foram utilizados como referência nessa literatura para definir o lugar a partir da qual o processo de transformação social e religiosa se iniciava, o seu ponto de partida, estaca zero a partir do qual qualquer atividade religiosa poderia ser comparada como mais ou menos distante desse modelo.(BIRMAN, 1997, p. 82)

De acordo com a autora, existe a aprovação de uma geração de intelectuais resultando em uma hierarquia religiosa cuja posição privilegiada seria a das casas-de-santo que mais se aproximassem do paradigma de uma pureza original africana. Tanto é que exemplifica em nota de rodapé (BIRMAN, 1997, p. 91) que Renato Ortiz em seu livro “A Morte Branca do Feiticeiro Negro” (tese de doutoramento, 1978) trabalha a oposição tradição e modernidade, sendo que o sincretismo seria uma progressão do desenvolvimento capitalista o qual deturparia a religião negra africana manifesta nos cultos “tradicionais” de candomblé.

A rejeição do sincretismo acaba por obstruir o estudo das próprias práticas religiosas. Visto que, o sincretismo, aponta para questionamentos como o sistema de crenças, categorias de pensamento, ritualística, possessão, entre outros. Sob a defesa da tradição imarcescível, não teria importância o conteúdo simbólico e inconsciente sendo que estes estruturam e podem eventualmente manter uma relativa continuidade de alguns aspectos pertinentes aos cultos.

Sem exagero, a valorização de uma prática anti-sincrética é um substrato teórico ultrapassado. Esta análise reduzida à “escalas de pureza” implica um discurso tão enquadrado nos modelos preconceituosos e etnocêntricos que obstruiu a tentativa de estudar ou compreender uma determinada manifestação religiosa. Assim é que Verger, sobre o propósito de entender o porquê do nome Iansã dado à Oiá no Brasil, busca explicação. Dessa longínqua tarefa, possivelmente pode ter cometido dois equívocos.

Diz que pessoalmente (VERGER, 2000, p. 388-90) interrogou um sacerdote em Pobé e um informante em Adja Wèrè; ambos parecem ter convencido o pesquisador. Dado que o mesmo se satisfaz com a saudação verificada no Brasil: “*Epa hei! Como na África*” estando a princípio convencido da reprodução religiosa. Aí está o primeiro erro de Verger. Baseando-se nos relatos e depoimentos procura preservar ou evitar o desaparecimento da memória coletiva nagô. Mas sabe-se que no relato oral, na história de vida, é revelada apenas uma face da realidade que é a pertencente do informante. Insuficiente e discutível portanto. Verger busca construir o estudo das religiões de modo que permaneça separado da sociedade e acaba por encerrar e limitar a própria construção teórica. Dentro disso, na elaboração de uma teoria estanque e na infundável luta pelas permanências o autor se vê em desalinho. Melhor dizendo, esbarra num contra senso ou até se depara com indagações que o mesmo não se propõe a discorrer. Aí está o segundo erro. Veja o que ele diz:

Na Bahia (Brasil), narra-se, a respeito de Oya, uma lenda na qual intervém um antílope. Essa lenda é conhecida na Nigéria, porém não parece ter ligação com Oya.

Seria o caso de concluir que os descendentes dos yorubá, no Brasil, teriam conservado certas tradições parcialmente esquecidas na África ou, ao contrário, deve-se pensar que, no Brasil, se estabeleceu uma confusão entre um conto de caráter puramente folclórico e certos mitos de caráter mais sagrado? (VERGER, 2000, p. 389).

A luz destas considerações, o que o autor faz é apresentar duas hipóteses. Em primeiro lugar, credita o valor da tradição mantida. Por isso, afirma que no Brasil “*teriam conservado certas tradições*”. Em segundo lugar, depreciativamente chama de “*confusão*” o modo como provavelmente se estruturou as religiões africanas no Brasil. A confusão remete a idéia da ausência do ethos africano. Um entrave para a realização “pura” do sagrado. O ponto-chave no fundo de toda essa questão é a dita “*confusão*”, a qual pode ser o

projeto central da religião, na verdade, alguma “*confusão*” pode trazer uma contribuição positiva para o entendimento da esfera religiosa. Assim é que através da “*confusão*” os padrões simbólicos são executados e publicamente manifestados assumindo significados. Nesses pressupostos assinalados pelo estudioso parece que a “*confusão*” pode prejudicar o “molde africano”.

A respeito da história de Oiá que se transforma em antílope, o mito é conhecido na Nigéria; é relacionado a Oiá, e não se trata de folclore mas de texto sagrado de itan de Ifá. Em Osá Ogundá, Oiá se transforma em búfalo. A mesma história, mas com substituição do búfalo pelo antílope seria do Mali. No Brasil teria chegado uma versão já sincretizada.²⁸

Ao nosso entender, a “*confusão*” apresenta uma gigantesca fonte de simbolismo. Uma vez que o mito é exteriorizado nos objetos rituais, nas danças, nos cânticos, nos adereços dos deuses, nos eventos de introdução do neófito à religião e, enfim, nos arquétipos de comportamento que remontam ao passado mítico do orixá e segundo o qual seu mais novo iaô irá herdar. A “*confusão*” é também o aval da carência e da falta de compreensão da lenda relatada, sendo que nesse espaço emerge e imbricam significados, sentimentos e valores. Não há, contudo, uma tentativa de entendimento da lógica que engendra a sociedade em estudo, a qual, a ideologia de caráter mitológico pode estar dando conta de uma totalidade social. Logo, os comportamentos encerram na totalidade, ou seja, o complexo social composto por mitos, oriquis, celebrações e diversos ritos perfazem valores eloqüentes que moldam o rico patrimônio do grupo.

É possível, dentro do complexo sistema de visão do mundo nagô que cada ser represente aquilo em que se realiza plenamente em si mesmo, como resultado de trocas

²⁸ Gleason, Judith. Oyá. Um Louvor à Deusa Africana. Bertrand Brasil. 1999.

sociais, as quais são vividas também com a natureza, com um outro homem, animal planta, montanha, rio ou até um deus.

É por isso que em muitos mitos de cultura tribais de todo o mundo, ato essencialmente social de seres e de corpus de seres da natureza fundam e regeneram planos da realidade social (um clã, uma tribo, uma nação indígena, uma instituição tribal, como o matrimônio ou a matrilocidade, um rito de passagem, uma crença de que parentes mortos podem retornar ao mundo dos vivos). Do mesmo modo como - reciprocamente - gestos humanos realizados como experiência social dotada de sentido simbólico recriam e perenizam planos de equilíbrio natural: um rito propiciatório fertiliza a terra, uma conduta social adequada mantém a regularidade da troca de estações, assim como um ato humano inadequado pode romper provisória ou definitivamente um plano de permutas entre o mundo natural e o humano. (BRANDÃO, 1994, p. 23).

Deste modo, mitos, ritos, orações e canções revelam o todo complexo. Nesse teor de símbolos acreditamos ser possível buscar a compreensão das sociedades humanas. Postular a irredutibilidade de cada cultura, no caso a nagô, sendo esta refletida igualmente na brasileira, reduz ou cancela a proposta de comparação tão valorosa para a antropologia. A dinâmica da cultura ocorre através de um processo de difusão e transformação do ambiente interno da própria organização do grupo.

As práticas simbólicas são os alicerces da ordem cósmica e social, devem ser tomadas como essenciais, caso propormos a compreender “de dentro” e não por uma inteligibilidade organizada ocidentalmente. As sociedades africanas são formadas numa ontologia que direciona a percepção toda do mundo e do relacionamento do homem em sociedade (LAPLANTINE, 1999, p. 113). O ato de descrever, fundamentado na etnologia, não se reduz “em isolar e destacar elementos ou objetos de uma cultura, mesmo que sejam, por exemplo, instituições, ritos ou entidades sobrenaturais, mas descrevê-los fisiologicamente.” (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 18).

Como se vê, o mito representa a forma das relações sociais e dão a expressão visível capacitando as pessoas a conhecerem sua própria sociedade. Assim, justifica as funções e atributos dos orixás, explicam a ocorrência de situações cotidianas e outorgam toda ritualística, preceitos iniciáticos, legitimam sacrifícios, danças, sons, cores, restrições alimentares e objetos. A pertinência desses aspectos só faz sentido dentro do cosmo religioso quando encontrado e reforçado pela mitologia.

No trabalho de Verger, como se sabe a referência africana é a sociedade tradicional iorubá em que o mito é o ponto de referência. Através dele se explica a origem do mundo, passado, presente e futuro. Tudo sedimentado no vernáculo oral. Já no Novo Mundo, a trajetória do mito e seu patrimônio tiveram de se adaptar a um novo grupo em gestação e ausente da figura do babalaô. Formou-se então o candomblé, composto por dirigentes religiosos em sua maioria analfabetos filhos de uma sociedade escravocrata, católica e opressora. Acreditamos que, ao longo do tempo, o mito se refez, longe de uma mixórdia, mas bem próximo de se adequar a novas justificativas dos tabus, nas explicações sobre a Criação, na composição dos artefatos dos orixás sendo que estes últimos passaram, assim como o todo, a serem invocados e cultuados de uma forma outra que não àquela legítima africana. Tanto é assim que Ogum não poderia mais ser o patrono da agricultura, pois o candomblé nasce nos meios urbanos. Por conseguinte, na cidade vale mais a figura de um guerreiro, do trabalhador braçal, da indústria, do motorista, do empregado em serviços voltado para o ambiente urbano.

Na hipótese de uma continuidade africana, ainda assim o mito por si só pode apresentar várias versões. Logo, uma vez dito de forma diferente, a inteligibilidade do importado patrimonial cultural fez um sentido outro nos grupos encontrados no Brasil. É claro que os iaôs e filhos de Ossain diferem dos eleguns africanos por não terem, em estado

de transe, conhecimento suficiente das plantas dos orixás (VERGER, 198, p. 123). Pois são diferentes. O candomblé se fez urbano, o terreiro estando não distante da cidade transformou Ossain. O orixá e a colheita das folhas não é mais, no Brasil, *realizada no espaço selvagem onde as plantas crescem livremente*. (VERGER, 1981, p. 122). Em geral, desde os primórdios, os terreiros sempre reservaram, muitas vezes, um espaço pequeno (quando comparada a uma floresta) e ao redor das construções feitas pelo homem uma área para o cultivo de folhas com o intuito de abastecer o culto e de representar a morada de Ossain e outros deuses da natureza. Não é também por acaso que o culto dos antepassados se separou do culto dos orixás no Brasil, isso se deve ao fato de:

Na África, eles não eram apenas partes de um mesmo universo religioso: o orixá era cultuado para zelar pela família e pelo indivíduo, o antepassado era cultuado para cuidar da comunidade como um todo. O antepassado garantia a regra, o orixá garantia a força sagrada agindo sobre a natureza. (Prandi, 1996, p. 34)

Entendemos que é preciso reconhecer que vários fatores contribuíram para a inevitável e progressiva perda de elementos dos sistemas religiosos africanos.

Ao passo do que foi dito, novos valores foram criados. O Sistema Oracular de Ifá perdeu-se no Brasil com a escravidão, lá se foram também os babalaôs, na nova região os novos sacerdotes se alienaram das lendas, menos ainda prevaleceu a reprodução de longos textos decorados e incansavelmente repetidos. As técnicas de oralidade perderam-se. Os especialistas africanos responsáveis pela preservação da memória coletiva não puderam transmitir no Brasil o seu saber, nem puderam manter suas habilidades, talvez porque não fizesse mais sentido; já não existiam aqui sacerdotes que conhecessem as inúmeras lendas, menos ainda a reprodução de textos longos decorados e incansavelmente repetidos. Essa perda irreversível de elementos do sistema africano se deu no conjunto sincrético

acelerando-se por conta das exigências do Novo Mundo. Não negamos em absoluto a influência africana, mas sim a reprodução congelada que Verger luta incansavelmente e busca resgatar supostas “raízes”.

Meticulosamente Pierre Verger verifica a semelhança “África-Brasil”. Dentro desta análise do etnógrafo é possível encontrar em África nichos de pureza “*pouco deformados*” (VERGER, 2000, p. 14). Isto revela, sem que perceba, que a tradição (questão que outrora discutimos) se alguma vez existiu, se perdeu. Do trâmite religioso sincrético à constituição da instituição candomblé, muita coisa foi alterada, situação essa difícil para Verger aceitar. Ora, já que exalta a tradição inconteste, não estaria atento o bastante para notar falhas no sistema de transmissão dos conhecimentos? Uma vez que o candomblé, desde os seus primórdios não conseguiu ser eminentemente uma religião oral tal como em África. Não teria percebido as visíveis discrepâncias entre África e Brasil a ponto de ser difícil de considerar a idéia de uma continuidade fixa e imutável? A interpretação do autor teria sido displicente?

Fábio Leite (1992, p. 88) defende que nas sociedades africanas a escrita “*constitui-se em elemento técnico convencional e exterior à personalidade, enquanto a palavra transparece como o limite máximo do conhecimento e da comunicação*”. No mundo africano tradicional o saber se adquire junto aos antigos, e quanto mais um homem é velho, mais ele é pensado como possuidor de conhecimentos, sendo que de fato ele os possui, pois ele se lembra dos usos e das pessoas dos tempos passados. Numa sociedade oral os velhos são objetos de enorme respeito, em parte porque sua palavra é a única fonte de informação. Assim, a oralidade aparece como o meio que assegura a reprodução da hierarquia das idades e do sistema social.

O candomblé brasileiro tradicional é um culto iniciático onde o conhecimento é transmitido segundo o antigo método ioruba, aos poucos, pela inserção no sistema de relações do grupo de culto e pela convivência dos mais jovens com os mais velhos. Os noviços são submetidos a um treinamento metódico durante o período de reclusão, mas depois desse período os adeptos continuam aprendendo pelo resto de sua vida. O conhecimento é, ao mesmo tempo, força e poder. A mãe-de-santo transmite o axé de que é depositária através de uma seqüência de rituais, é claro, mas também pela sua presença, pela sua respiração, sua fala, gestos, movimento corporais. De modo que, “*o àse e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência do complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante*”. (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 46). Porém, devemos nos perguntar em que medida é possível afirmar que no Brasil os centros de culto repousariam na oralidade? Poderíamos dizer que no Brasil, conscientes do sistema de transmissão do saber, os líderes sentiram falta de um livro sagrado onde pudessem encontrar orientação e que daria legitimidade a seus fundamentos. Na verdade, existem há muito tempo os “*cadernos de fundamento*” (SILVA, 1995, p. 247) onde os pais-de-santo anotam “*procedimentos de iniciação, rezas, fórmulas de ebó e oferendas, receitas de banhos, utilização de folhas, nomes dos odu, canções, lendas*.” A escrita, ao contrário da fala, favorece a reflexão, a busca do termo exato, da forma mais clara de expressão, pois a precisão tem que suprir à ausência de recursos de que se vale a comunicação oral, entonação, expressão do rosto e gestos.

É preciso notar que os adeptos dos antigos terreiros de candomblé eram em geral descendentes de africanos, pobres e pouco instruídos; seus conhecimentos da língua portuguesa eram precários, caracterizado pelo uso de um código restrito, de um vocabulário

limitado, de uma gramática simplificada, próprio das camadas subordinadas da população brasileira. Os cânticos africanos estariam entregues a mudança; não seriam mais os mesmos, o que restou foi uma versão adulterada brasileira pois os sons, as palavras desconhecidas foram substituídas por palavras portuguesas foneticamente semelhantes. Os significados são conseqüentemente outros que fogem de um provável “modelo africano”. Como consequência verifica-se a ocorrência de algumas mudanças na prática ritual não notadas pelo babalaô Pierre Fatumbi Verger.

Para o ioruba o saber transmitido pelos livros é desprovido de valor pois carece da força das palavras que são pronunciadas. A transmissão do conhecimento é transmissão de axé. As palavras, para existirem, devem ser pronunciadas. O aprendizado, na sociedade ioruba tradicional não ocorre ao nível da compreensão intelectual mas ao nível dinâmico do comportamento. Funda-se não no raciocínio, mas em reflexos. A palavra é poderosa na medida em que ela é som, em que ela é pronunciada. Todo som do complexo ritualístico, como por exemplo aquele resultante da interação da palavra direta da mão com o punho esquerdo, ou da baqueta batendo o couro do tambor, o pêndulo batendo no aja. O oral está a serviço da transmissão dinâmica (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 48-49).

A linguagem enfim é um dos aspectos do sistema religioso que vai se alterando mais rapidamente com a distância e com o tempo. O conhecimento das línguas africanas, o que não poderia ser de outro modo, se perdeu. A tradição, pureza e fidelidade defendidas por Verger são superficiais. Assim é que “*o mesmo símbolo de ferro forjado de Ossaim*” (VERGER: 1980, p. 123) equivalem a patrimônios culturais distantes.

No que diz respeito à cultura material do candomblé hoje em dia, devemos observar, segundo Maria Lina Leão Teixeira, (1999, p. 137-138) registros da sua ‘modernização’ notáveis na cidade do Rio de Janeiro: uso do computador para registro da memória do

candomblé, inclusive de ensinamentos iniciáticos, uso de eletrodomésticos na preparação das comidas votivas e uma série de outras atividades que antigamente eram utilizadas para a transmissão de conhecimentos, perderam efetivamente o seu valor. Cereais que eram pilados ou moídos, agora são adquiridos sob forma industrializada; vegetais que eram colhidos por sacerdotes especializados, são comprados na feira; os colares, objetos de cuidadoso preparo, são comprados feitos. Os tecidos tradicionais usados na confecção das roupas foram substituídos por sedas artificiais. Nota-se nos figurinos a influência da televisão, do Carnaval. São introduzidas comidas da culinária internacional: salgadinhos, maioneses, cervejas. As relações sociais dos terreiros alteraram-se. Por isso, talvez podemos supor que o aprendizado pela imitação, pela aquisição de reflexos não fez sentido, não mais ocorreu no Brasil, tendo aqui surgido uma nova visão de mundo, um novo sistema de valores.

Tendo isso, ou seja, diante desse quadro apontado por Maria Teixeira, é possível acreditar que foi se constituindo no seio do povo-de-santo uma elite intelectualizada. Imersa no universo da escrita, a qual inevitavelmente fez nascer novos hábitos e quadros mentais que acabaram modificando a interpretação da teologia do candomblé. Segundo Vygotsky (apud GOODOY, 1994, p. 225): *“quando um indivíduo domina a escrita, o sistema que subtece a natureza de seus processos mentais muda completamente; muda a estrutura da memória, mudam os modos de classificação e de solução de problemas”*.

Logo, a religião vai sendo sistematizada e ganha novos contornos. É sabido que, por exemplo, hoje nos terreiros de São Paulo certas práticas e conceitos parecem ter se formado em virtude do acesso dos religiosos à literatura científica, acadêmica, aos relatos de viajantes e missionários na África, aos de etnógrafos, pesquisadores como Bastide, Elbein e Verger. Este último, por sua vez, elegeu a Bahia como a sua nova terra e identificou-se

como “fetichista”. Conheceu o candomblé “desde dentro”, o que nos leva à questão da identificação do pesquisador com o grupo que ele estuda, de sua participação nesse grupo, prática antropológica preconizada desde Malinowski. Porém, até que ponto sua compreensão do culto corresponde à compreensão dos próprios adeptos? Conseguiu Verger superar realmente a dicotomia entre o etnógrafo ao qual é atribuída indiscutida autoridade para construir uma representação do outro, e a passividade deste último? Tudo indica que não. A natureza do seu relacionamento com os membros do terreiro do Axé Opô Afonjá ultrapassaram as fronteiras de revelar o escorço africano no Novo Mundo, assim por exemplo escreve Mestre Didi:

Em Agosto de 1952 chegou da África Pierre Verger, trazendo um xeré e um Édun Ará Xangô, que lhe foram confiadas na Nigéria por Onã Mogbá por ordem do oba Adeniran Adeyemi, Alafin de Oió, para serem entregues a Maria Bibiana do Espírito Santo, Senhora, acompanhados de uma carta dando a ela o título de Iyanassô.²⁹

Retrocedendo na História do tráfico de escravos para o Brasil, é possível divagar que a princípio, entre os negros, nem todos possuíam a mesma idéia sobre qual nível particular da estrutura religiosa do candomblé seria relevante uma reza, uma dança. Num dado momento, havia um problema de comunicação para ser superado para que a sociedade exista. Através de cerimônias, linguagem e gestos, fizeram um constante esforço para se expressar e concordar numa visão que estabelecesse a nova estrutura social. Daí sobressaíram novas formas sociais. Não houve, visto sob esse prisma, um nepotismo nagô. Por um lado, apesar da repressão da Igreja Católica, não foi possível impedir a comunicação entre os diversos domínios religiosos. Por outro lado, também não poderia existir uma desconsideração ou recusa total do catolicismo. Dessa forma, a interação que é

²⁹ Mestre Didi. História de um terreiro Nagô. São Paulo, Max Limonad, 1988. p 18.

o caminho para o todo complexo, é vetada por Verger. Faz dos relatos a ilusão da não mudança através do tempo, e a certeza de encontrar o passado no presente. Nos textos das duas obras em estudo avolumam assertivas em que os costumes africanos são fielmente observados no Novo Mundo. Como se o começo de uma África, presa a um espaço e tempo, se transferisse para o Ocidente longínquo. Ao priorizar símbolos e materializações da memória coletiva, de certa forma, reduz erroneamente o trabalho etnográfico como um arquivo religioso negro de diferentes espaços: Benin, Nigéria, Brasil, Cuba, etc. Busca em insustentáveis “certificados” reafirmar uma mesma identidade religiosa entre o brasileiro e o africano.

O que está exposto acima é, na verdade, o equívoco. Toda vez que um rígido modelo de pureza é imposto, trata-se de algo desconfortável, uma vez rigidamente seguido, conduz a contradição, ao contra senso. Além do que, nem todos os rituais (tanto os da esfera pública quanto privada) são coerentes uns com os outros. Ainda mais separados geograficamente. Não há provas suficientes de que os cultos garantam a homogeneidade. Qualquer avaliação trilhada nesse caminho segue em desalinho ou se refere a uma análise, no mínimo, arbitrária.

A rigor, uma herança africana, se ela existe, se assim podemos expressar, vigora apenas no campo puramente ideológico, resultando uma África miticamente ideal e perdida no tempo e no espaço. Dentro desse simulacro de representações o autor constrói traços de pureza pressupondo a existência de um estado original valorizando a busca das origens, do homem africano e sua religião.

Como dissemos a discussão sobre a África, inaugurada por Nina Rodrigues, ganha uma maior envergadura nos anos 30 e estende-se no tempo. Seria uma idealização típica de

românticos, semelhante à do século XIX que procurava, a todo custo, elevar a figura do índio. Além disso, conforme Dantas (1982, p. 17):

Os limites de pureza não se circunscrevem à ortodoxia, mas assumem uma conotação de moralidade [...] Identificado com o diabo, Exu é proscrito do terreiro nagô por uma série de ritos que visam expulsá-lo durante as festas. Essa proscrição de Exu é feita em nome da África [...] Os africanos legítimos que no passado trabalhavam com o mal, os malês, teriam desaparecido vítimas de sua própria maldade, donde resulta que a África que persiste até hoje é a que se identifica com o bem.

Uma suposta construção de uma herança ideal, projetada como bem simbólico só pode ser trabalhada nas relações sociais (ignoradas pelo etnógrafo) que é onde ganha significado próprio, a partir de determinadas contextualizações históricas e culturais.

A ação ritual e todo receituário de normas são de fundamental importância na elaboração de símbolos que se projetam no grupo religioso só que de modo a levar em consideração a amplitude social. Porém, temos a situação segundo a qual Verger reflete uma África dotada de uma religião inalterada e transplantada para o Brasil como um postulado ideal da identidade negra. Nesse sentido, a valorização do universo sagrado serve como suporte permanente na manutenção da identidade do negro. Ser esse dotado de uma inócua tarefa de apreensão do conteúdo simbólico que, via de regra, remete aos mitos pretéritos. Embora reconheça finos graus de diferenciação, o autor procurar não enxergar o alcance das transformações, prefere uma estrutura rigidamente afirmada e acaba por negar ações políticas mais amplas. Nega toda a noção de pessoa e de identidade étnica.

Reproduzindo em linhas gerais o discurso dos brancos dominantes sobre as religiões dos dominados, entre as quais se incluem os cultos afro-brasileiros em sua totalidade, e afirmando a vitória do bem contra o mal, o terreiro nagô exclui-se do estigma do mal, aproximando-se da

ordem e da moralidade definidas pelos brancos, embora o faça em nome da “pureza” africana. (DANTAS, 1982, p. 17)

Nesse contexto, todas as lutas do negro, o cotidiano histórico, a conscientização política e a capacidade para encontrar soluções em seus problemas parecem esquecidas. Impõe limitações que são as mesmas restrições colocadas por toda uma sociedade que em inúmeros momentos marginalizou-o negando-lhe a condição de sujeito da História. Emerge um negro como simples objeto de análise, de menor importância, não reconhecendo sua vivência na sociedade brasileira, desprezando o contingente de sua história, sua transformação e ao cerrar os olhos para tais aspectos, não há como enxergar na tese central de Orixás a idéia de uma possível fidelidade africana entre os negros brasileiros.

Tendo isso em vista, basta lembrar que determinados autores que entendem o candomblé desse modo são geralmente baianos ligados ao Axé Opô Afonjá, ou estrangeiros como o próprio Verger e o já citado Bastide. Os europeus, em particular, preocupam-se em manter identidades distintas fundadas em milenares tradições culturais, e atribuem grande importância a suas origens e genealogias; só que o negro, nessa proposta, passa a ser metáfora de toda diferença, toda etnicidade.

Entretanto, não entendemos os escritos de Verger como uma obra simplesmente negativa. Seria, acima de tudo, muita pretensão de nossa parte. Além disso, fugiríamos de nosso objetivo que era evidenciar, o arquivo de Verger, na cultura afro-brasileira, como algo portador de uma dimensão ainda não suficientemente pensada e estudada dentro das pesquisas em torno do grande tema: as religiões afro-brasileiras.

A partir disso, lembremos que o autor se torna conhecido primeiramente pelas suas fotografias³⁰ evidenciando a liberdade do homem em seu dia-a-dia, a espontaneidade do indivíduo, sua religiosidade, suas devoções e dessa forma a memória de um povo. Esse registro estético somado às transcrições dos cantos (rezas, preceitos, cânticos), correspondem a parte de um corpo religioso de preciosa documentação da cultura ioruba e da Bahia de um determinado momento. A vida nômade de Verger conduzida por um gosto fotográfico abriu a oportunidade para a de pesquisador quando o Instituto Francês da África Negra em 1948, na figura de seu diretor Monod, oferece ao então viajante solitário uma bolsa de estudo. Com isso, o compromisso assumido se alia ao projeto pessoal: fortificar os laços da África Ocidental (que já conhecera durante sua primeira viagem em 1935) com a Bahia descoberta em 1946. Ademais, podemos observar no etnógrafo que se entregou a uma vida nem um pouco conformista: *duas atitudes e posturas que muitas vezes se misturam e se confundem. Ele era o pesquisador minucioso e paciente, sempre voltado para o ser humano, e ao mesmo tempo o mensageiro que se incumbia especialmente de manter vivo o contato entre dois lados do Atlântico* (LUHNING, 1998, p. 317).

Então, levado por predileções visuais e, como fruto desse gosto, acabou por construir um registro riquíssimo e importante da memória religiosa da Nigéria, Benin e das Américas e, em especial, do povo baiano.

Em outros termos, mesmo encarando seu trabalho como um registro da realidade religiosa da África e da América; porém, não significa dizer que seus escritos não estejam voltados para uma seleção segundo seus questionamentos (não necessariamente teóricos) que o autor faz da realidade ao observá-la.

³⁰ As fotografias tiradas por Verger só foram publicadas no Brasil na década de 80.

Sendo assim, apresentava qualidades indispensáveis aos bons pesquisadores, mesmo tendo aos 50 anos ingressado no ambiente científico, dos livros, artigos, documentos raros, coleta de relatos orais e catalogação de materiais esteve longe dos limites de buscar esclarecer e satisfazer sua curiosidade; investigou de forma livre e particular desenvolvendo um peculiar trabalho. Dedicava total atenção a fontes escritas, relatos orais, cultura material e rituais, contando com a vantagem de ser um exímio fotógrafo. Aí está uma qualidade fundamental das obras de Pierre Verger enquanto pesquisador: o estilo do texto. A descrição detalhada das fontes consultadas, como narrador de informações, permite aos leitores o acesso aos dados. Fez, sem dúvida, um incomparável trabalho de catalogação, incentivando futuras pesquisas.

Apesar de, como enfatizamos outrora, não atribuímos aos seus escritos uma finalidade teórica de interlocução com qualquer pensamento acadêmico; ainda assim não devemos negar que Verger se tornou um dos profundos conhecedores do universo da cultura ioruba. Apesar de não sugerir, ao menos do ponto de vista antropológico, uma teoria, seu resultado acaba por apresentar um considerável panorama descritivo etnográfico.

Sob essa perspectiva e, sem uma preocupação rígida de fazer ou se prender a alguma teoria, acabou por contribuir no campo da etnografia religiosa. Foi fundamental em contribuir para a área da antropologia, pois se preocupou em manter uma maior interação entre o sujeito estudado, o ator social, e o sujeito estudioso, o observador. Mantendo-se alheio a classificações, contribuiu para a questão da interdisciplinaridade, usando as diversas linguagens entre a fotografia, a palavra escrita, e a gravação sonora; levando suas análises pelas mais distintas áreas temáticas e disciplinas diferentes. O autor, em certa medida, se manteve fiel a suas idéias, a uma proposta de vida característica e a um caminho

bem próprio, se bem que nem sempre soubesse o que queria, mas deixava claro o que não queria, como enfatizou em diversas entrevistas.

Verger apresentava um desejo de busca das múltiplas faces do ser humano, seu “interesse-mor” voltava-se para o homem e, nesse sentido, sua religião. Diz o etnógrafo: *“Eu acreditava que o homem se tornava aquilo que o seu meio o destinava a ser, porém, a medida em que ele envelhecia, me apercebia que cada homem possuía uma sensibilidade e um caráter inatos, que permaneceriam ligado a ele por toda a vida”*.³¹ Ao exame desse trecho podemos perceber que Verger até analisa os aspectos formadores desse indivíduo e, dessa forma, entende o candomblé como uma religião de exaltação da personalidade verdadeira do indivíduo. Diretamente ligado a essa temática é a questão do estado de transe:

*Não são crises de possessão. São crises de expressão do ser profundo que pode se expressar. O orixá é parte inconsciente reprimida da pessoa que pode se expressar no momento em que a parte consciente está abafada, apagada. É uma possibilidade de se expressar, de expressar sua natureza reprimida pela vida. É uma coisa excelente.*³²

Tal abordagem foi talvez uma das razões de seu interesse pelo candomblé que vai de encontro às incógnitas em torno do caráter e da personalidade do ser humano que leva inevitavelmente a uma tentativa de compreensão do “outro”. A questão do transe também é discutida em um capítulo da “Notas” e no livro “Orixás”, todavia foram elaborações de forma simples acompanhadas de fotografias.

Em Verger, o que temos é informação, registros da beleza da cultura de grupos que representavam o universo temático de seu interesse e a partir do momento em que se integrava a comunidade religiosa passou a descrever e fotografar tudo o que lhe saltava aos olhos, inclusive segredos, numa época em que a reprodução tanto fotográfica quanto sonora

³¹ “Algumas datas na vida de Pierre Verger”. *Alteridades*, ano II, n° 2 (Salvador, 1996) p. 106.

³² Entrevista. Pierre Verger. *Revista Exu*, n° 5, Salvador, 1988. p. 7

era vetada por uma questão de preceito religioso. Foi um tradutor e testemunha de determinadas regras que passaram a ser reveladas. Assim e, sem dúvida, uma preservação em parte da memória do povo baiano, dos aspectos do transe, dos processos de transmissão oral, do funcionamento do jogo de adivinhação.

Sobre isso, assinala Gilberto Freyre:

As palavras que ele soube recolher, em moderníssimo aparelho de gravação, de duas brasileiras, de origem africana, há muitos anos separadas da Bahia e fixadas na África, não são apenas um documento de interesse científico: são também poesia como que dirigida. [...] Monsieur Gilbert Rouget, do Museu do Homem de Paris auxiliou Pierre Verger na gravação desse documentário rico de sugestões. Ao técnico em gravação devemos também agradecimentos. Mas é esse novo aspecto do trabalho de Pierre Verger – o de gravar na África vozes de afrobrasileiros que as culturas maternas não tem conseguido absorver senão em parte – que principalmente merece dos pesquisadores interessados nas origens africanas da cultura nacional do Brasil, uma particularíssima atenção. É um trabalho o de Monsieur em torno de assuntos afrobrasileiros, que continua a se fazer notar pelo seu vivo empenho de documentação desses assuntos, através de técnicas as mais modernas e de pesquisa de campo as mais difíceis. Um trabalho deveras admirável.³³

Essa façanha resultou na obra “Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns”. Trata-se de um livro, descrito por Monod no prefácio como obra em que Verger apresenta uma enorme quantidade de material, reunindo pedra por pedra, não com a intenção de fazer uma obra sistemática e cientificamente organizada, mas sim trazer ao público o enorme acervo coletado durante as suas pesquisas exaustivas, a partir das quais futuramente alguém, se quisesse, poderia construir um edifício inteiro. Esta obra traz, além das suas próprias observações e descrições, também uma grande compilação dos mais diversos autores que já escreveram sobre o assunto. A parte mais importante deste livro, que foi o resultado das suas pesquisas entre 1949 e 1953 e de seu exílio voluntário de 18 meses na Ilha de Gorée

³³ Jornal do Comércio, Recife 31 / 08 / 1960.

com o intuito de escrever os inúmeros orixás ali reproduzidos. Este livro é um marco na história das religiões africanas e afro-brasileiras, pelo fato de apresentar esse fator de suma importância presente na literatura oral iorubá.

Em contrapartida, as afirmações contidas no prefácio de "Orixás", dentro do período de quase duas décadas de diversas viagens à África nas quais Verger "viveu" entre os iorubás e que foi determinante na sua iniciação constituem provas da experiência de campo do pesquisador, na qual certamente foi o alicerce das descrições etnográficas, mas que desaparece, enquanto experiência de campo, ao abandonarmos a página do prefácio e iniciarmos a leitura do texto. Não encontramos, por exemplo, o autor articulando sua própria experiência iniciática com os dados do seu "minucioso trabalho" etnográfico, e não ouviremos também as inúmeras vozes dos informantes, que ao longo de suas estadias atuaram no diálogo entre o pesquisador e religiosos, e que sustentam a descrição proposta no texto. E sem as referências a estes determinantes que envolvem o discurso etnográfico, o texto acaba por constituir-se num feixe de imagens (fotográficas e textuais) e entendido como uma realidade objetivamente alcançada e representada pelo autor. Refletindo dessa maneira, a obra "Orixás" não representam um retrato absoluto da realidade religiosa descrita.

Por fim, devemos apontar e partilhar da idéia de Sérgio Figueiredo Ferreti, a respeito da importância de se realizarem pesquisas históricas sobre o comportamento religioso, sobre religiões populares, festas religiosas, irmandades religiosas, religiões afro-brasileiras, religiões protestantes e outras. Atualmente historiadores passam a se interessar pela história da vida cotidiana, fornecendo elementos importantes para a reflexão antropológica, contribuindo para o enriquecimento recíproco da Antropologia e da História, permitindo que o passado e o presente se tornem melhor conhecidos e que se evitem

preconceitos presentes em toda parte. É importante que se conheçam os grupos étnicos que foram trazidos para o Brasil e o Maranhão afim de que sua contribuição cultural seja melhor dimensionada.

Acreditamos que nas duas obras de Verger que propomos estudar sobressai a idéia de se dar a devida importância de realizar pesquisas contribuindo para um melhor entendimento do passado e do presente e evitando assim futuras posições preconceituosas. A história e a antropologia mostram que a religião do outro e dos dominados é sempre vista como heresia ou como feitiçaria, como manipulação espúria de bens de salvação. A religião constitui um veículo simbólico de política e de poder e um mecanismo de resistência cultural. O sincretismo religioso, que costuma ser negado e criticado pode ser considerado um mecanismo de resistência, uma reinvenção de significados e reflexo da circularidade entre culturas. O sincretismo, ao contrário do que muitos consideram, não é incompatível com a tradição religiosa, primeiro porque todas as religiões são sincréticas e também porque o sincretismo reflete a capacidade de relacionar coisas diferentes, como os escravos aprenderam a fazer e ensinaram ao povo brasileiro.

Referências:

AMARAL, Rita de Cássia. A festa de candomblé como elemento estruturante da religião. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org) **Leopardo do Olhos de Fogo**. São Paulo. Ateliê Editorial. 1998.

ARANTES, Antônio. **O que é Cultura Popular**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose. A identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis. Vozes. 1983.

AUGRAS, M & GONÇALVES, M. **O assentamento dos deuses: um aspecto da construção da identidade mítica no candomblé**. Revista Religião e Sociedade. Nº 15, 1990.

AZCONA, Jesús. **Antropologia I - História**. Petrópolis. Vozes. 1992.

BASTIDE. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo. Pioneira, 1971.

BIRMAN, Patrícia. **Feitiço, carregado e olho grande, os males do Brasil são**. (Estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro). Tese de Mestrado, Museu Nacional. Rio de Janeiro. 1980.

_____. **O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: Temas e Dilemas dos Estudos Afro-Brasileiros**. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, nº 18, p. 75-92. 1997.

BRAGA, Júlio. **Ancestralidade afro-brasileira: o culto de babá egum**. 2ª Ed. Salvador. Ianamá, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do Povo**. São Paulo, Livraria Brasiliense. 1980.

_____. **Somos As Águas Puras**. Campinas: Papirus, 1994.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1954.

_____. **Ladinos e Crioulos. Estudo sobre o Negro no Brasil**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1964.

CARNEIRO DA CUNHA, M .M. **Negros estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Repensando a Pureza Nagô**. Religião e Sociedade, São Paulo, nº 8, p.15-20. 1982.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo, Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. “Objetividade e identidade na análise da vida social”. In: **Sociologia e Sociedade**. Leituras de Introdução à Sociologia. São Paulo. Editora LTC. 2002.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Pierre Verger e os resíduos coloniais: o “outro” fragmentado**. Religião e Sociedade, nº 8, p. 11-14. 1982

_____. **Os Nagô e a Morte: Pàdê, Àsesè e o Culto Égun na Bahia**. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis. Vozes, 1986.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3ª Edição. São Paulo. Ática, 1978.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o Sincretismo. Estudo Sobre a Casa das Minas**. Edusp / Fapema, 1995.

FRY, Peter. Prefácio. In: **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GLEASON, Judith. **Oyá. Um Louvor à Deusa Africana**. Bertrand Brasil. 1999

HERSKOVITS, Melville. **Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais**, Recife, nº 3, 1954.

HOBBSAWN, E & RANGER, Theodore. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro - 1500 - 1800**. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura. Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LEITE, Fábio. A questão da palavra em sociedades negro-africanas. In: Juana Elbein dos Santos (org.) **Democracia e diversidade humana: desafio contemporâneo**. Salvador, Edições SECNEB, 1992.

LÉPINE, Claude. **O Candomblé Africanizado no campo religioso paulistano**. Comunicação, III Simpósio Nacional de História das Religiões, Recife, 2001.

_____. **Transe e Possessão no culto dos orixás**. Marília. UNESP. Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação, 1988. (Série Monográficas, Antropologia - 5).

_____. **Contribuição ao estudo do sistema de classificação no candomblé queto de Salvador**. São Paulo, tese de doutorado. USP, 1978.

LIMA, V. Costa. O Candomblé na Bahia na década de 30. In: Oliveira. W. Freitas & Costa Lima, V (orgs). **Cartas de Edison Carneiro a Arthur Ramos**. São Paulo. Corrupio. p. 39 -73. 1987.

LUHNING, Ângela [org]. **Verger-Bastide: dimensões de uma amizade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Pierre Fatumbi Verger e sua obra**. Revista Afro-Ásia, nº 21/22, Salvador, p. 315-64. 1998/1999.

MENDONÇA, Antônio Gouveia. **No Doce Porvir. Raízes do Protestantismo no Brasil**. Editora Paulinas. São Paulo, 1986.

MATORY, J. Lorand. **Jeje: repensando nações e transnacionalismo**. Revista Maná. Volume 5, nº 1, p. 57-80. 1999.

MOTTA, Roberto. **Cidade e devoção**. Recife. Edições Piratas, 1980.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1983.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **A coexistência das religiões no Brasil**. Revista de Cultura Vozes nº 7, 1977.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Os Estudos Africanistas na Bahia dos Anos 30. In: Oliveira, Waldir Freitas & Lima, Vivaldo da Costa. **Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos**. São Paulo: Corrupio, p. 23-35. 1987.

ORTIZ, R. Do Sincretismo à Síntese. In: **A Consciência Fragmentada**. Paz e Terra, 1980.

PIERUCCI & PRANDI. **A realidade social das religiões no Brasil**. Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. Hucitec, 1991.

_____. **Herdeiras do Axé.** Sociologia das Religiões Afro-brasileiras. Hucitec. São Paulo. 1996.

_____. **Uma experiência de campo na afrodiversidade.** Tempo, saber e autoridade no candomblé. 53ª Reunião SBPC (mimeo). 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil.** Revista Tempo Social: São Paulo, 1989.

RIBEIRO, Marcos A. P. **A morte de Nina Rodrigues e suas repercussões.** Revista Afro-Ásia. Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO). nº 14, p.54-69. Salvador. 1983.

SANTOS, José Luis dos. **O que é Cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

SCHADEN, Egon. **A Unesco e o Problema Racial.** Revista de Antropologia. Vol. 1, nº 1 / Junho, 1953.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas.** São Paulo. Duas Cidades, 1997.

SEGATO, Rita Laura. **Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização.** Brasília. FUB, 1990.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei.** Petrópolis. Vozes, 1995.

SILVA. Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole.** Petrópolis, Vozes, 1995.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **Candomblé e a [re] invenção de Tradições.** In: Faces da tradição afro-brasileira. Carlos Caroso e Jéferson Bacelar [orgs]. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, p. 131-140. 1999.

VELHO, Yvonne. **Guerra de Orixá (um estudo de ritual e conflito).** Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

VERGER, Pierre. **Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.

_____. **Etnografia Religiosa Iorubá e Probidade Científica.** Revista Religião e Sociedade nº 8, 1982.