

Entre a oralidade e a escrita

A etnografia nos candomblés da Bahia

Lisa Earl Castillo





Entre a oralidade e a escrita

a etnografia nos candomblés da Bahia

Lisa Earl Castillo

CASTILLO, LE. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia* [online]. Salvador: EDUFBA, 2010. ISBN 978-85-232-1187-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



Universidade Federal da Bahia

Reitora

Dora Leal Rosa

Vice-reitor

Luiz Rogério Bastos Leal



Editora da Universidade Federal da Bahia

Diretora

Flávia M. Garcia Rosa

Conselho Editorial

Titulares

Alberto Brum Novaes

Ângelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Dante Eustachio Lucchesi Ramacciotti

José Teixeira Cavalcante Filho

Suplentes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Cleise Furtado Mendes

Maria Vidal de Negreiros Camargo

EDUFBA

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

40170-290 Salvador Bahia

Tel: (71) 3283-6160/6164
www.edufba.ufba.br edufba@ufba.br

Lisa Earl Castillo

**Entre a oralidade e a escrita
a etnografia nos candomblés da Bahia**

EDUFBA
Salvador
2010

©2008 by Lisa Earl Castillo
Direitos para esta edição cedidos à Editora da
Universidade Federal da Bahia.
Feito o depósito legal.

3ª reimpressão: 2013

Projeto gráfico e editoração
Josias Almeida Jr.

Capa
Josias Almeida Jr.

Imagens

Martiniano do Bonfim, fotografado por Ruth Landes. Acervo do Arquivo Nacional de Antropologia, Smithsonian Institution, EUA; Amuleto malê, fotografado por João José Reis. Acervo do Arquivo Público do Estado da Bahia (capa); desenho com inscrição em iorubá que outrora existia na casa do babalaô Felisberto Sowzer, neto de Bamboxê Obitikô (contracapa).

A impressão de algumas imagens ficou comprometida pela despigmentação de fotos antigas. (N.E.)

Revisão

Tania de Aragão Bezerra
Magel Castilho de Carvalho
Lisa Earl Castillo

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Castillo, Lisa Earl.
Entre a oralidade e a escrita [livro eletrônico]: a
etnografia nos candomblés da Bahia / Lisa Earl
Castillo. Salvador : EDUFBA, 2010.

10302 Kb; ePUB : il.

ISBN 978-85-232-1187-5

1. Candomblé - Bahia. 2. Tradição oral. 3. Literatura e antropologia. 4. Fotografia na etnologia. I. Título.

CDD - 299.673

Editora afiliada à



IN MEMORIUM

Marianne Francia Villaire Earl

(1939-1970)

Lisle Edgar Earl

(1933-2002)

Susan Sontag

(1933-2004)

Olga Francisca Régis

(1925-2005)

Agradecimentos

Este trabalho, apresentado em 2005 como tese de doutorado ao Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, teve origem nove anos antes, a partir das indagações de uma mãe de santo sobre a relevância da pesquisa etnográfica para o povo de santo. Agradeço-lhe especialmente, e antes de tudo, por ter-me incentivado a refletir sobre a dinâmica entre a academia e o terreiro.

Agradeço também a tantas outras pessoas nos terreiros de Salvador, as quais, com paciência e generosidade, compartilharam seu tempo, seu saber, e suas histórias. Dentre elas, Nancy de Souza e Silva, Thiago Esteves, Mãe Tunga, Gean Claudio Santana, Ebômim Regina de Iemanjá, Genaldo Novaes, Dona Beatriz, Dona Olinda, Dona Irene Sowzer dos Santos, Wellington Costa Santos, Tata Kiangamby, Luzia Gomes, José de Logun, Maria Aparecida Paim, Air José Sowzer, Jorge, Paulo, Nadjane, Sérgio e a família da finada Dona Olga do Alaketu.

Devo agradecimentos especiais aos meus orientadores, Florentina da Silva Souza e Luis Nicolau Parés, pelas críticas construtivas e pelo incentivo, apesar dos múltiplos desafios encontrados no caminho. Agradeço também a Félix Omidire, Vivaldo da Costa Lima, Julio Braga, Ángela Luhning, Nikolai Dobronravin, América César, Eneida Leal Cunha, Mãe Beata de Iemanjá, Mattijs van de Port e Henry Drewal pelas discussões instigantes.

A revisão do texto envolveu diversos atores, todos com contribuições importantes: Luciano Amaral Oliveira, Maria Nazaré Mota de Lima, Sheila Cavalcante, Gean Claudio Santana, Alex Simões, Luzia Gomes e Suely Santos Santana. Luciano e Nazaré em particular se destacam pela combinação de rigor e carinho com que se dedicaram à tarefa de ensinar-me os pontos mais arcanos da redação em português e das normas da ABNT. A João Reis, minha gratidão pela correção de muitos detalhes de ortografia, estilo e conteúdo, bem como pelo uso de algumas imagens dos seus dados de pesquisa.

Agradeço a assistência dos funcionários da Fundação Pierre Verger, da Biblioteca do Estado da Bahia, do Arquivo Público do Estado da Bahia e do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia. A diretora desta última instituição, Consuelo Pondé de Sena, gentilmente me deu permissão para reproduzir material do seu arquivo. À minha velha amiga April Palmieri, minha gratidão profunda pela restauração de fotografias em estados precários de conservação. Ruth Santer, outra amiga de longas datas, idealizou o primeiro desenho da capa.

Finalmente, meus agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), que me concedeu uma bolsa de doutorado entre 2002 e 2005, sem a qual este projeto não teria sido possível.

Table of Contents / Sumário / Tabla de Contenido

Front Matter / Elementos Pré-textuais / Páginas Iniciais

Introdução

O quadro epistemológico: a transmissão do saber e o segredo

A transmissão do saber religioso: por que a oralidade?

O segredo: três vertentes

A etnografia, a hierarquia e o segredo

Os entrelugares da oralidade: usos êmicos da escrita e da fotografia

A escrita no cotidiano público dos terreiros

A influência do Islã: inscrições

Usos públicos da fotografia

Outros usos da escrita e da fotografia: a comunicação com o orun

Cadernos de fundamento

Martiniano do Bomfim e a construção do discurso sobre o candomblé

A primeira etapa de pesquisa: 1896-1923

A consolidação do discurso sobre o candomblé nos anos 1930

O Opô Afonjá e a apropriação do discurso etnográfico

Percepções contemporâneas: leitores e escritores nos terreiros

Gêneros narrativos: o que é “etnográfico”?

O machado duplo da escrita: a preservação da tradição e a rebelião contra ela

[Vozes de leitores: trajetórias diversas, perspectivas variadas](#)

[A produção textual de sacerdotes na Bahia: o lugar único do Opô Afonjá](#)

[Conclusão](#)

[Referências](#)

[Ilustrações](#)

Introdução

Este estudo examina os entrelugares da oralidade e da escrita nos candomblés da Bahia. Frequentemente, o universo dos terreiros é concebido como um espaço exclusivo da oralidade, apesar de existir, ao longo da história das religiões afro-brasileiras, uma convivência inescapável com a escrita. O propósito do trabalho atual é de aprofundar as zonas de imbricação entre esses dois mundos, não apenas em termos dos conflitos gerados entre si. Há um processo dinâmico e contínuo que envolve adaptações e apropriações, algumas antigas, outras mais recentes. De fato, a escrita ocupa um lugar inteiramente próprio nas práticas rituais e epistemológicas nos terreiros, o qual, porém, é diferenciado ao seu lugar na sociedade dominante.

Meu interesse nesse assunto, num sentido mais amplo, começou a crescer antes da minha chegada ao Brasil, quando vivia em Nova Iorque, onde coordenava um programa de educação básica para imigrantes caribenhos. Em sua maioria, eram da República Dominicana, oriundos de áreas rurais onde se exigia pouca interação com a escrita. Alguns, já com netos, tiraram seu próprio registro de nascimento só para poder dar entrada no pedido do passaporte para viajar para os Estados Unidos. Desta forma, seus primeiros contatos com a escrita decorreram da decisão de emigrar para Nova Iorque. Nesta cidade, quando a conheci, nos meados dos anos 1980, a cultura do Caribe se fazia sentir em toda parte. No bairro em que eu morava, ouvia-se mais espanhol do que inglês, e isso trazia certas facilidades para os imigrantes de países latino-americanos. Contudo, naquela metrópole, transitar no mundo da escrita, mesmo que de forma periférica, fazia parte integral do dia a dia. Embora não dominassem o mundo das letras, meus alunos tiveram que aprender a utilizar o jogo de cintura para enfrentá-lo, tornando-se experientes em identificar os contextos e momentos nos quais o uso da escrita era imprescindível. O seu espaço social constituía um entrelugar, no qual elementos de suas próprias

culturas misturavam-se com os costumes do novo ambiente social. Inevitavelmente, sua relação com a sociedade nova-iorquina passou a ser marcada por um vaivém diário entre a oralidade e a escrita.

Quando cheguei à Bahia, comecei a me interessar pela religiosidade afro-brasileira por causa das semelhanças com as religiões da diáspora afro-caribenha, a Santeria cubana e o Vodun haitiano, os quais eu havia conhecido em Nova Iorque. O que mais chamou minha atenção nos candomblés, entretanto, foi a presença marcante de estudiosos, sobretudo nos terreiros mais reconhecidos pela sua fidelidade às práticas africanas. Nos livros dos pesquisadores, falava-se da tradição oral como o meio exclusivo da transmissão do saber. Observando o contraste entre os mundos díspares dos estudiosos e dos terreiros, perguntei-me como os terreiros perceberiam tanta produção textual a seu respeito, diante da exclusividade atribuída a sua oralidade.

Foi assim que a ideia para este estudo nasceu: a partir de um olhar estrangeiro sobre a oralidade e a escrita. Contudo, entre minha chegada em solo baiano, em 1995, e a defesa da minha tese de doutorado no Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, dez anos depois, minha abordagem veio aprimorando-se, transformando-se paulatinamente pelo que eu aprendia nos terreiros e nas leituras acadêmicas. Na literatura científica, a oralidade, de modo geral, tende a ser abordada dentro de um esquema evolucionista, no qual é considerada uma característica de etapas primitivas do desenvolvimento intelectual humano. (GOODY, 2000; ONG, 1982, entre outros) Estudos sobre o candomblé, por sua vez, tendem a idealizar a tradição oral afro-brasileira considerando-a incompatível com qualquer uso da escrita no meio religioso. (ELBEIN, 1984) Tais perspectivas teóricas impuseram limites interpretativos que dificultaram a minha compreensão do cotidiano dos terreiros, até que fui obrigada, finalmente, a descartá-las. Afinal, como compreender a oralidade dos terreiros como sendo inteiramente desvinculada da escrita se a escrita sempre se fazia sentir na sociedade baiana desde a época colonial, mesmo que seu domínio, no sentido convencional, fosse restrito às elites? Como

abordar tal oralidade hoje em dia, numa época em que o grupo social dos terreiros, além de incluir pessoas que trabalham como domésticas e lavadeiras, também abrange funcionários públicos, policiais e enfermeiras, assim como bibliotecárias, professores e engenheiros?

Encontrei um apoio teórico na visão de Michel de Certeau (1988), para quem a relação dialética geralmente atribuída à oralidade e à escrita seria mais bem pensada como um diálogo entre pares cujas posições não são fixas, mas relativas, configuradas e reconfiguradas de acordo com mudanças no contexto social. O percurso da escrita e da etnografia nos terreiros e suas relações com a oralidade, as quais permaneciam opacas a partir de uma perspectiva binária, se revelavam ao meu olhar através da lente conceitual de uma relação instável e flutuante. Se Foucault nos incentiva a indagarmos sobre o que constitui um autor, perguntando se as listas de afazeres de Nietzsche deviam ser consideradas parte da sua produção literária, da mesma forma, há também que se abrir espaço para a produção literária do escriba que elabora cartas e pequenos bilhetes ao pedido de clientes iletrados, para o diarista cuja narrativa é lida apenas por ele mesmo e para a pessoa semiletrada que anota uma receita ou as frases de uma reza.

Há de se perguntar também quais são as características que definem um leitor. Convencionalmente, seria aquele que lê cada página e cada frase de um livro, desde a capa até a contracapa, mas há também uma multiplicidade de outras maneiras de se conceber a forma de interagir com textos. Como categorizar a pessoa que folheia um livro encontrado na livraria ou na casa de outra pessoa, dando uma olhada rápida apenas nas ilustrações e no primeiro capítulo? E o que dizer a respeito de quem ganha um livro de presente e o coloca cuidadosamente na estante da sala, onde permanece eternamente exposto, como objeto de imenso valor, mostrado com grande orgulho a visitas, mas jamais lido palavra por palavra?

Inicialmente, pensei em abordar apenas a recepção das narrativas etnográficas, ou seja, de textos acadêmicos que objetivam a descrição e análise do universo religioso afro-brasileiro. Esse recorte estreito acabou se abrindo, entretanto, para uma análise mais ampla que abrangia outras práticas envolvendo a escrita e também a fotografia. Descobri que, ao contrário do que se pensa, a fotografia tem uma longa história de uso nos terreiros. Ademais, percebi que alguns desses usos tinham paralelos com práticas semelhantes envolvendo a escrita. Tornou-se claro que, para compreender qual a visão dos terreiros em relação à utilização desses meios pelos estudiosos, era importante comparar tais usos “de fora” com os usos “de dentro”, ou, na linguagem da antropologia, os usos *êmicos*.¹ Afinal, de acordo com Foucault (1986), as práticas discursivas não deveriam ser compreendidas de maneira isolada, mas como uma rede complexa de nós, distintos porém interligados. Assim, o segundo capítulo deste livro consiste num levantamento das diversas maneiras pelas quais a escrita e a fotografia são hoje – e foram historicamente – utilizadas no candomblé, seja em inscrições, em ebós, na invocação de deidades e de ancestrais ou nos cadernos secretos nos quais alguns iniciados anotam conhecimentos religiosos.

O estudo é baseado principalmente em trabalho de campo realizado em diversos terreiros soteropolitanos, desde os mais conhecidos e antigos, até outros, menores e estabelecidos há pouco tempo, e também em pesquisa documental realizada nos arquivos da cidade do Salvador. Contudo, apesar deste viés empírico, o trabalho não deixa de inserir implicitamente importantes discussões teóricas, que merecem um breve resumo aqui.

Na antropologia, na esteira da descolonização do Terceiro Mundo nas décadas de 1960 e 1970, surgiram críticas às especificidades históricas que tinham alimentado a ideia da antropologia enquanto ciência do homem. Tais questionamentos levaram a uma reavaliação crítica da relação entre a etnografia e o seu objeto. Influenciados pelo pensamento pós-moderno e pós-estruturalista, alguns estudiosos norte-americanos começaram a analisar a

etnografia através dos seus tropos literários e estratégias narrativas. As escritas dos antropólogos passaram a ser tratadas como “verdades parciais” (CLIFFORD, 1986, p.7), ou até ficções, por serem “‘construídas’, ‘modeladas’ – o sentido original de *fictio*”.² (GEERTZ, 1989, p. 26)

Essa crise pós-moderna na antropologia foi alimentada pelos questionamentos de teóricos de outros campos de estudo. No seu *Gramatologia*, Jacques Derrida (1973) desconstruiu o conceito de oralidade na epistemologia ocidental, mostrando que o discurso etnográfico se ancorava numa visão etnocêntrica da oralidade como característica do Outro. Autores como Michel Foucault e Raymond Williams abordaram as imbricações entre as relações sociais de poder e as práticas discursivas legitimadas pela sociedade, preocupações que se tornariam centrais no emergente campo dos estudos culturais.

No Brasil, críticas semelhantes da antropologia surgiram através de questionamentos levantados por estudiosos como Beatriz Dantas (1988). Indagando-se sobre o fato de as práticas religiosas dos nagôs serem reificadas por estudiosos como mais fiéis à “pureza” africana, Dantas argumentou que tal privilégio antropológico tinha levado a um desprezo pelas práticas de outras nações, as quais foram descartadas como “misturadas” e “deturpadas”. A perspectiva desta antropóloga visava a desmascarar o papel da ideologia na construção do discurso sobre o candomblé, se inserindo claramente nas discussões pós-modernas da época. Entretanto, já tinham surgido na Bahia, há décadas, alguns questionamentos sobre a objetividade da etnografia do candomblé e sobre a possibilidade de que a produção dos estudiosos fosse lida – e contestada – pelo objeto do seu olhar. Em 1936, Edison Carneiro publicou uma série de entrevistas documentando o pensamento crítico de vários sacerdotes a respeito da produção textual sobre os terreiros. Dez anos depois, Roger Bastide, após sua primeira viagem à Bahia, sugeriu que a etnografia tinha a possibilidade de tornar-se influente nos terreiros como fonte de informações sobre a África. (BASTIDE, 1983)

A questão levantada por Bastide seria retomada, tornando-se controversa, nos anos 1960, quando o antropólogo norte-americano Melville Herskovits criticou Pierre Verger por ter mostrado suas fotografias dos iorubá na África para o povo de santo na Bahia. (LUHNING, 1999b) Para Herskovits, a intervenção de Verger, ao estimular reflexões nos terreiros sobre as continuidades e rupturas entre as práticas afro-brasileiras e africanas, ultrapassava uma barreira implícita entre o antropólogo e seu objeto.

Nesta época, o projeto da antropologia visava ao descobrimento da base *natural* das sociedades humanas através da análise de suas regras *inconscientes*, enquanto as outras ciências humanas se preocupavam com o estudo de sociedades governadas por regras *conscientes*. (LÉVI-STRAUSS, 1963) Nessa perspectiva, o acesso à etnografia pelos objetos de estudo incentivava a reflexão consciente sobre si mesmo e transformava a *natura* inconsciente em *cultura* consciente, destruindo assim a própria característica que tornava os nativos interessantes para o antropólogo. Curiosamente, Verger, que se identificava como um “mensageiro” entre a África e a Bahia, posteriormente adotaria uma postura semelhante à do seu adversário. Na década de 1980, Verger criticou *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein, alegando que este livro poderia contaminar a visão do povo de santo sobre si próprio, através de erros factuais e distorções teóricas. (VERGER, 1982)

Nas entrelinhas dessas discussões, no que tange ao efeito supostamente poluidor do antropólogo sobre seu objeto de estudo, está uma oposição conceitual entre a pureza e a deturpação. Por um lado, havia o “primitivo”, cujo universo era concebido como uma espécie de Éden, um espaço social de inocência humana: a *natura*. Por outro, havia as sociedades concebidas como *culturas*, reificadas por serem “civilizadas”, mas simultaneamente vistas como tendo perdido aquele estado de graça original.³

A oposição antropológica entre pureza e contaminação foi justamente o que Beatriz Dantas (1988) considerou ser a base da ancoragem teórica da etnografia do candomblé. Partindo de uma

análise das diferenças entre as ideias sobre o que constituía a “pureza africana” nos terreiros da Bahia e de Sergipe, Dantas inferiu que as divergências entre os dois lugares apontavam para uma influência exercida pelos antropólogos sobre o povo de santo da Bahia. Dantas também sustentou que o processo de legitimação social do candomblé levou a uma polarização entre práticas rotuladas de feitiçaria e curandeirismo – consideradas como impuras – e as elogiadas como religiosas, vistas como puramente africanas. Para Dantas, tal oposição fundamentou-se no fato de a feitiçaria ser proibida pelo Código Penal de 1890, enquanto a Constituição da Primeira República apoiou, pela primeira vez na história do Brasil, o direito de praticar, publicamente, religiões além do Catolicismo. Dantas compreendeu o movimento de definir o candomblé como religião como uma intervenção dos antropólogos, com o propósito de apagar o estigma da bruxaria e colocar no seu lugar uma imagem mais socialmente aceitável, de religião. A possibilidade de evitar a perseguição através da construção de uma imagem do candomblé como uma religião de matriz africana, segundo Dantas, teria incentivado os terreiros a valorizar a reafricanização ritual.

As indagações desta pesquisadora sobre a influência da etnografia na re-africanização seriam retomadas, nos anos a seguir, por outros estudiosos no contexto do candomblé do Sudeste do Brasil, entre eles Vagner Gonçalves da Silva (1995, 2000) e Stefania Capone. (1999a, 1999b) Na visão destes estudiosos, a etnografia exerce uma influência normalizadora sobre o que se considera “autêntico” ou “correto” na praxe ritual no candomblé. Na Bahia, entretanto, Ordep Serra (1995) rejeitou a tese de Dantas, sustentando que ela tinha retratado os grandes pais e mães-de-santo como meros bonecos dos antropólogos. Para Serra, a reafricanização dos terreiros, longe de ser catalisada pela etnografia, teria existido desde a primeira metade do século XIX, evidente nas celebradas viagens para a África de personalidades como Iyá Nassô, personagem legendária nos primórdios da Casa Branca, e Marcos Pimentel, um dos fundadores do culto dos ancestrais (Babá Egun) na Bahia. Contudo, no seu entusiasmo para mostrar que a valorização das raízes africanas é uma categoria êmica no

candomblé, Serra acaba descartando o que considero ser uma das observações mais importantes de Dantas: a inserção da etnografia sobre o candomblé nas relações de poder entre os terreiros e o consequente privilégio dos terreiros nagôs no imaginário social baiano e brasileiro.

Apesar da longevidade dos debates acadêmicos sobre o significado do discurso etnográfico nos terreiros, a discussão tem se limitado às questões específicas da reafricanização e do nagocentrismo. Curiosamente, ambas as posições teóricas – tanto as que rejeitam quanto as que defendem a possibilidade de os terreiros serem influenciados (ou corrompidos) pelas etnografias – partem, implicitamente, de um pressuposto em comum: o de se pensar a função dos textos exclusivamente em termos de serem lidos, ou não, como fontes de saber religioso.

Tal visão, entretanto, parece-me atrelada ao paradigma judaico-cristão no qual a função do texto no âmbito religioso é pensada em termos de sua capacidade de definir a cosmogonia religiosa para os praticantes da religião, o que considero não dar conta da função prática da etnografia nos terreiros. Durante o trabalho de campo para este estudo, encontrei muitas pessoas que consideraram o trabalho dos estudiosos de pouco interesse no que tange aos aspectos práticos do aprendizado religioso. Mesmo assim, há, de modo geral, uma valorização da produção dos intelectuais sobre o candomblé, por sua utilidade na criação de um diálogo com a sociedade, o que estimulou, portanto, a projeção de uma imagem externa mais positiva da religiosidade afro-brasileira. Tais opiniões contemporâneas foram apoiadas por informações que encontrei em fontes históricas, o que me levou a perceber que era interessante também pensar, de acordo com Foucault, na função do discurso como estratégia de poder. Para os terreiros, tornar-se objeto do olhar etnográfico trouxe uma nova visibilidade perante a sociedade externa, a qual representava uma ruptura com o passado, quando a sua sobrevivência dependia da invisibilidade social: durante a maior parte da primeira metade do século XX, os jornais divulgaram e até incentivaram as invasões policiais dos terreiros. (LUHNING, 1995;

BRAGA, 1995) Como mostrarei no Capítulo 1, tal inversão nas estratégias de autopreservação estimulou uma reconfiguração da distribuição do saber no candomblé, transformando os contornos dos limites entre o saber público e os chamados “fundamentos religiosos” que compõem o corpo interior do conhecimento desta religião, tão frequentemente compreendidos como determinados apenas pela posição do indivíduo na hierarquia religiosa.

Na medida em que alguns terreiros tiveram mais sucesso no processo de legitimar-se socialmente através da visibilidade etnográfica, exaltando as práticas consideradas puras e religiosas e rejeitando ou ocultando as práticas consideradas impuras de feitiçaria e curandeirismo, houve uma reestruturação paralela nas relações de poder entre os terreiros. Tal oposição discursiva alimentou uma visão hierárquica das diversas práticas religiosas, segundo a qual os valores de alguns terreiros seriam vistos como mais puros, constituindo uma espécie de alta cultura. Ao mesmo tempo, a praxe ritual de outros sacerdotes foi desvalorizada, levando seus terreiros a constituírem uma espécie de periferia no campo religioso afro-brasileiro. (DANTAS, 1988)

Não é difícil encontrar evidências que dão suporte ao argumento de que a etnografia sobre o candomblé enfatiza o prestígio de uma pequena elite dos terreiros (e mais especificamente ainda dos terreiros soteropolitanos). Apesar de existirem, atualmente, centenas de candomblés na cidade do Salvador, desde o começo os estudos da religiosidade afro-brasileira na Bahia concentraram-se num pequeno triângulo de terreiros da nação “nagô” ou “kêtu”: a Casa Branca e duas casas descendentes, o Gantois e o Ilê Axé Opô Afonjá. Este viés etnográfico atingiu outras formas de produção cultural, como os romances de Jorge Amado, a iconografia de Carybé, a música de Dorival Caymmi e a fotografia de Pierre Verger. Numa transposição curiosa, a Casa Branca (ou o Engenho Velho, como era chamada), num primeiro momento conhecido como apenas um dos terreiros mais antigos, passou a ser descrito como o mais antigo de todos. Nos meados dos anos 1940, Edison Carneiro, em *Candomblés da Bahia*, chegou a identificá-lo como o primeiro

terreiro: “[O] Engenho Velho, o mais antigo de todos, [...] pode muito bem servir de exemplo para os outros, já que, de uma maneira ou outra, dele se originaram todos os demais”. (CARNEIRO, 1991a, p. 46) As nuances na trajetória etnográfica destas três casas e as suas repercussões, nos âmbitos dos terreiros e da sociedade mais ampla, são analisadas em detalhe no [Capítulo 3](#).

Hoje, as críticas a tal enfoque estreito na etnografia sobre o candomblé tendem a se polemizar sobre as teorias de pureza nagô que marcaram o pensamento de tantas gerações de estudiosos. Considero, porém, que o assunto é mais complexo: não se reduz a uma preferência etnográfica para todos os terreiros nagôs, nem tampouco decorre apenas da antiguidade dessas três casas. Registros históricos do século XIX, entre eles o jornal *O Alabama*, falam da existência de numerosos terreiros de candomblé na cidade de Salvador, alguns dos quais ainda existem, como no caso do terreiro jeje do Bogum. (PARÉS, 2006) E mesmo quando se fala de terreiros nagôs – fora o triângulo composto pela Casa Branca, o Gantois e o Opô Afonjá, todos da linhagem do Candomblé da Barroquinha – há de se lembrar que existem também outras linhagens, igualmente antigas, como o Alaketu, por exemplo, cujas histórias, apesar de serem registradas na etnografia, ficaram na sombra dos terreiros descendentes da casa de Iyá Nassô. E mesmo entre as três casas da raiz do Candomblé da Barroquinha, o olhar etnográfico manifestou preferências marcadas. Como mostrarei no [Capítulo 3](#), na época dos estudos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, o Gantois predominava como lugar de pesquisa, mas a partir dos anos 1930, seu irmão mais novo, o Opô Afonjá, começou a ultrapassá-lo, atraindo cada vez mais o olhar dos estudiosos.

Aliás, um dos objetivos deste trabalho é mostrar que a posição atingida pelo Opô Afonjá na cúpula dos estudos sobre o candomblé representa um paradoxo para o pensamento etnográfico. Embora elogiado na etnografia como o terreiro mais fiel à pureza nagô, pensada como uma cultura oral, o Opô Afonjá mantém relações estreitas com a escrita. Informações relativas aos barcos de *iaôs* iniciados no terreiro vêm sendo registradas praticamente desde a

sua fundação, por meio de cadernos. O *babalaô* Martiniano do Bomfim, que ocupava um posto honorífico no terreiro e era membro da associação civil, além de ser letrado em português, também dominava o inglês e o iorubá, falado e escrito. (CARNEIRO, 1991a, entre outros) Consultado por todos os estudiosos do candomblé durante o período de consolidação do discurso etnográfico, desde a época de Nina Rodrigues, no final do século XIX até a segunda geração de estudiosos na década de 1930, Martiniano, grande admirador da fundadora do terreiro, Mãe Aninha, exerceu um papel definitivo na aproximação entre o Opô Afonjá e o discurso etnográfico.

Tudo indica que Mãe Aninha, apesar de ser uma das defensoras mais ardentes da tradição africana, também valorizava o mundo das letras. Conta-se que ela dizia que queria ver seus netos de santo “com anel de doutor nos dedos, aos pés de Xangô”. (MARTINS, 1999, p. 121) Com esta afirmação, a *ialorixá* do terreiro mais conhecido por sua fidelidade à tradição oral deu seu voto para a importância de se vincular com a escrita. Ainda nos últimos anos de sua vida, quando o discurso etnográfico sobre o candomblé estava se consolidando, o Opô Afonjá tomou a frente ao se envolver com a etnografia, não simplesmente no fornecimento de informações para os pesquisadores, como também na produção de textos, posição na qual se mantém até hoje, através da obra de Mestre Didi e Mãe Stella. Em contraste, apesar de o Gantois e a Casa Branca também contarem com numerosos artistas e intelectuais entre seus membros, os sacerdotes desses dois terreiros não publicam textos sobre o candomblé.

O trabalho de campo para este estudo foi realizado entre 1998 e 2005. Visitei mais de vinte terreiros e entrevistei dezenas de pessoas.⁴ Mesmo antes de conhecer pessoas que me convidassem para as cerimônias, foi sempre mais fácil frequentar as celebradas casas de kêtú. Seus calendários de cerimônias de rituais públicos são extensivos e as informações sobre elas circulam muito pela cidade, divulgadas pela propaganda boca a boca e também pelos órgãos oficiais de turismo. Nesses terreiros, é comum a presença de

peças desconhecidas da comunidade religiosa, inclusive a de turistas. Branca e obviamente estrangeira, eu fui muitas vezes tomada por turista. Isto tendeu a criar barreiras que levaram paciência e persistência para vencer, pois a relação com turistas nos candomblés é delicada. Por um lado, receber a visita de “gente de fora” é desejável, evidência, de certa forma, do renome do terreiro. Por outro, à medida que o número de turistas aumenta, surgem também receios. Sem familiaridade com o universo religioso, esses visitantes tendem a ignorar sinais importantes de respeito, como por exemplo, utilizar roupas consideradas inadequadas, sentar no lugar errado ou tirar fotografias.

De fato, assisti muitas festas sem conseguir estabelecer contato com ninguém. Com o passar do tempo, entretanto, comecei a ser convidada por amigos da universidade, de círculos artísticos e de movimentos sociais que andavam nos candomblés e conheciam as pessoas. Ao ser apresentada por amigos mútuos, passei a ser cumprimentada quando chegava, convidada para comer depois da festa e, às vezes, para presenciar rituais mais íntimos. Aos poucos, desenvolvi meus próprios laços de amizade e fui convidada para festas de aniversário, almoços familiares e outros eventos não especificamente religiosos mas tão importantes quanto as cerimônias na vida social da comunidade, e pude convidar essas pessoas para jantares e outros eventos, inclusive para a defesa da minha tese. O desenvolvimento de vínculos afetivos que ultrapassaram os limites da pesquisa sinalizou um patamar importante para mim, como alguém “de fora” em vários sentidos: de outro país, de outra língua, de outro grupo étnico-racial, sem iniciação no candomblé. A criação desses laços de amizade ajudava a superar diferenças e também sinalizava a existência de algo em comum entre as pessoas e eu, muitas vezes em decorrência de uma formação acadêmica. Mas minha inserção em círculos intelectuais, embora fosse útil em conhecer pessoas nas grandes casas de kêtú e seus descendentes, não trouxe uma aproximação semelhante a outros terreiros. O contraste aponta para a existência de diferenças socioeconômicas entre os terreiros frequentados por intelectuais e os menos conhecidos.

Realizar um estudo etnográfico sobre uma cultura que não é a sua traz um paradoxo. Por um lado, a perspectiva “de fora” pode facilitar a compreensão de fenômenos que passam despercebidos pelo nativo. Por outro, a própria condição de estrangeiro também impõe limitações. James Clifford (1986, 1988) observa que a autoridade etnográfica é fundamentada na tentativa de convencer o leitor que o texto representa a cultura como ela realmente é, mas por ser construída através do processo interpretativo do pesquisador, a etnografia é sempre marcada pela subjetividade do estudioso. Naturalmente, meu processo hermenêutico não escapa destas contradições. Outros problemas surgiram através da técnica metodológica da entrevista. O sociólogo Pierre Bourdieu reivindica a necessidade de problematizar esta ferramenta etnográfica. Segundo ele,

o etnólogo e seus informantes são colaboradores num trabalho de interpretação, com os informantes propondo para o etnólogo – seguindo uma retórica de apresentação inteiramente particular – ‘explicações’ inventadas por eles mesmos em função[...] das suas expectativas[...] o qual implica que assumem uma postura extraordinária, induzida pela própria situação da entrevista. (BOURDIEU, 1977, p. 164-165)

Em outras palavras, a entrevista etnográfica, como a física nuclear, é regida pelo princípio de Heisenberg: os dados acabam sendo modificados pelo próprio processo de coleta, e a verdadeira realidade permanece fora do alcance do pesquisador. Numa análise interessante da abordagem metodológica de Pierre Verger, Cohen (2000) mostra que Verger também desconfiava muito de entrevistas, por produzir depoimentos que confirmam o que o pesquisador, mesmo sem querer, demonstrou que queria ouvir.

Ademais, para além da entrevista, a própria pergunta é problemática no contexto do candomblé, pois pode sinalizar uma falta de respeito para os limites de um corpo interior de conhecimentos religiosos, os chamados fundamentos. Isto ficou claro logo no início do meu trabalho de campo, quando conheci a *ebô mim* Donazinha, vinculada

a um terreiro descendente do Ilê Axé Opô Afonjá. Ela percebeu imediatamente minha falta de experiência no candomblé, mas confiou nas minhas boas intenções. Avisou-me, gentilmente:

Dentro do candomblé não se faz perguntas. A pessoa tem que observar... A gente diz aos próprios negros: “Você vai fazer seu santo? Não pergunte nada, porque ninguém vai lhe dizer. Se quiser aprender uma coisa, você tem que ficar calado, não fale”. Tudo, Lisa, se você conseguir, vai ser um aprendizado, vai ser um tempo que você vai ter que passar dentro já de uma casa de candomblé.

Nos anos a seguir, Donazinha se tornou uma das pessoas mais importantes no meu aprendizado sobre o candomblé, disponibilizando seu tempo e compartilhando, aos poucos, uma parte do seu saber. Mas no dia em que a conheci, me deixou entender que o pesquisador também é observado: “[Quando a gente] passa a sabedoria, precisa ser para uma pessoa... de confiança. Você precisa estudar aquela pessoa, para ver como ela é por dentro”. Com o passar do tempo ela foi mais explícita sobre os desafios que as perguntas do pesquisador podem apresentar para as relações de poder nos terreiros: “Se [alguém] sabe determinadas coisas, de folhas, de feitiços, então, ele nunca vai falar para ninguém. Aí, o antropólogo chega com um caderno na mão, e começa a perguntar! *Se o candomblé é silêncio?*”.

Apesar de sensibilizar-me em relação a esta questão, encontrei-me, como tantos outros pesquisadores antes de mim, ainda presa nos conflitos epistemológicos que a metodologia etnográfica e os cronogramas acadêmicos apresentavam dentro do universo dos terreiros. Conforme as exigências impostas à universidade por regras federais, eu, como doutoranda, estava obrigada a providenciar as informações pertinentes ao tema e a elaborar uma tese dentro de um prazo de quatro anos, apesar de, nos terreiros, a aprendizagem de um iniciado demorar sete anos. Sem ser iniciada, sem ter sequer laços de parentesco ou de amizade prévia para me ajudar, tive que equilibrar os prazos acadêmicos com as normas de

boa conduta nos terreiros. Não era possível realizar a minha pesquisa sem recorrer a perguntas e sem realizar entrevistas; contudo, preocupei-me em observar sem perguntar na medida do possível, deixando tempo para as pessoas me observarem também. Mas pelo azar do destino, meu percurso no curso de doutorado foi quase da mesma duração do prazo de uma *iaô*. Tive um problema sério de saúde, que foi seguido pela morte do meu pai. Acabei trancando minha matrícula na universidade por vários semestres.

Ao longo do tempo, passei a compreender que a importância real das observações de Donazinha sobre a relação entre o saber e o poder no candomblé ultrapassava a relação do pesquisador com o terreiro. O segredo também é inerente à estrutura epistemológica entre os próprios iniciados. Uma grande parte do saber religioso é transmitida pelos mais velhos aos mais novos aos poucos, ao longo dos anos. Descobri que as nuances dessa dinâmica dentro dos terreiros são fundamentais para compreender a forma pela qual a etnografia é percebida pelo povo de santo. A análise da transmissão e circulação do saber religioso dentro da própria tradição oral tornou-se o enfoque do primeiro capítulo, sendo essencial na compreensão de como registros escritos são percebidos, desde o antigo gênero do caderno de fundamento, abordado no segundo capítulo, até as polêmicas atuais sobre a produção textual de sacerdotes-autores, o tema do último capítulo.

¹ Há ainda outro tipo de registro a se considerar: as gravações sonoras de cantigas, as quais são muito mais difundidas nos terreiros do que os textos escritos. Pela importância que parece ter nos terreiros e pela falta de estudos sobre o assunto, permanece uma área extremamente interessante para futuros trabalhos.

² Para análises sobre o processo hermenêutico do antropólogo, ver, entre outros, Rabinow (1977), Clifford e Marcus (1986), Clifford (1988), Abu-Lughod (1993) e Behar (1993).

³ Tal contraste, central à visão antropológica sobre a diversidade humana e eloquentemente evocado na década de 50 por Lévi-

Strauss, em *Tristes trópicos*, levou este livro a ser um dos mais comentados por estudiosos pós-modernistas e pós-estruturalistas, entre eles Clifford (1986, 1988) e Derrida (1973).

⁴ Alguns dos nomes citados são fictícios e outros verdadeiros, de acordo com a preferência da pessoa. Na transcrição das entrevistas, optei por preservar o estilo narrativo das pessoas, acrescentando pontuação e editando apenas repetições, que surgem naturalmente em depoimentos orais, mas que são desnecessárias na escrita. Da mesma forma, na citação de fontes históricas, preservei a ortografia da época.

O quadro epistemológico: a transmissão do saber e o segredo

Estudos sobre o candomblé ressaltam a extrema importância da oralidade, ou “tradição oral”, considerada a via exclusiva da transmissão do saber nos terreiros.¹ Neste primeiro capítulo, examinarei os pressupostos epistemológicos em relação à aquisição do saber religioso no candomblé e os problemas que a escrita e outros registros apresentam para este processo, no seu sentido ideal.

A relação entre a oralidade e a escrita no candomblé é frequentemente percebida como conflituosa. De fato, há uma tendência de se abordar a tradição oral como se fosse necessariamente oposta à escrita. Isto nos remete a duas questões básicas, porém complexas. A primeira é o fato de os registros escritos possibilitarem a aprendizagem descontextualizada, através da qual, no dizer de Susan Sontag (1977), o que se sabe pode ser separado do que se vivencia. Dentro do candomblé, a aquisição do saber religioso é concebida como um processo multissensorial, experiencial, *embodied*.² Os canais analíticos, verbais e até visuais, são considerados não necessariamente inapropriados, mas inadequados de *per se*, para representarem a riqueza e a complexidade de experiências vivenciadas. Textos escritos e fotografias, por serem passíveis de se utilizar fora de contexto e por comunicarem seu conteúdo exclusivamente através dos domínios verbais ou visuais, são considerados substitutos empobrecidos da experiência direta.

A outra questão em relação a registros escritos e visuais é que transgridem os limites de um corpo de conhecimento de circulação restrita, os chamados fundamentos religiosos, também popularmente conhecido como “o segredo”. O acesso a este saber é estreitamente controlado, de acordo com uma hierarquia iniciática. É

influenciado também por concorrências internas pelo poder, assim como pela relação entre os terreiros e a sociedade. A estabilidade dos limites do segredo é prejudicada não apenas pela mera existência de formas escritas ou visuais de *per se*, nem ainda pelo fato de estas conterem conhecimento considerado secreto, mas pela possibilidade do registro circular fora do controle hierárquico. Este problema intensifica-se quando a obra entra no âmbito público através de publicação.

A transmissão do saber religioso: por que a oralidade?

No sentido mais amplo, há diferenças profundas entre a importância simbólica da escrita no âmbito do candomblé e na epistemologia judaico-cristã. No cristianismo, textos sagrados constituem a base fundamental do saber religioso. Ler esses textos, ouvi-los enquanto alguém os lê em voz alta e assistir a sermões em que eles são interpretados formam a base ideal da vida religiosa judaico-cristã. Análises sócio-históricas da importância da leitura na sociedade ocidental, como a de Manguel (1996), nos lembram que as raízes do sistema escolar secular no Ocidente se encontram na Igreja Católica. Desde a época medieval até praticamente o século XIX, a educação estava sob o controle da Igreja. A metodologia prevaiente nas escolas católicas, o escolasticismo, consistia na interpretação de textos através de critérios rígidos e pré-estabelecidos. O legado dos valores epistemológicos do cristianismo é ainda perceptível no sistema de ensino contemporâneo, pela centralidade do texto como recurso didático.

Em contraste, no candomblé, o corpo de conhecimento relacionado ao universo simbólico, os ritos que chamam os orixás à terra e outros aspectos da prática religiosa não são baseados em textos escritos.³ Isto leva a transmissão do saber no candomblé a ser descrita como uma tradição oral, embora se insira em e interaja com a sociedade brasileira, a qual é profundamente marcada pela influência da tradição escrita.

Curiosamente, a tradição oral demorou a ser analisada explicitamente nos estudos sobre o candomblé. Na obra dos primeiros pesquisadores, ela apenas se faz sentir nas entrelinhas, como um pressuposto tácito e constante, constituindo, no dizer de Foucault (1986, p. 36), “um não-dito que mina, do interior, tudo que se diz”. Nina Rodrigues (1935, 1982), por exemplo, fala muito de práticas letradas em relação aos malês. Quando aborda os devotos dos orixás, entretanto, a questão da escrita some da sua análise. Escrevendo no final dos anos 1930, Donald Pierson (1971) referiu-se aos altos níveis de analfabetismo entre as camadas populares na Bahia, notando também que esta população era a base de apoio dos terreiros. Mas não refletiu sobre as consequências disto na transmissão do saber. Na década seguinte, Edison Carneiro (1991a) afirmava que a preservação das tradições afro-brasileiras estava precária, aludindo a um processo de decomposição. Contudo, não examinou a questão da transmissão dessas tradições. Até mesmo Roger Bastide, cujo *Candomblé da Bahia*, publicado em 1958, foi pioneiro em termos de abordar principalmente os aspectos intangíveis do universo dos orixás, deixando a descrição de rituais no segundo plano, permaneceu no chamado “presente etnográfico”, como se a cosmogonia religiosa fosse congelada no tempo.⁴ Como os autores que o antecederam, Bastide deixou em aberto a questão de como o conhecimento sobre este universo passava de uma geração para outra.

Como Bastide, Juana Elbein também priorizou a análise da base filosófica do candomblé. Em *Os nagô e a morte*, lançado em 1975, o candomblé aparece como um sistema dinâmico e integrado, fundamentado teologicamente no conceito do axé, a força vital de criação e realização que sustenta o mundo. Este livro influente foi o primeiro a explicitar a questão da transmissão do saber, abordando também a oralidade como o mecanismo principal deste processo. Para Elbein, a oralidade é o terceiro elemento de um tripé conceitual que se apóia também no axé e no saber religioso. Praticamente inseparáveis, o axé e o saber são repartidos simultaneamente pelos mais velhos aos jovens, veiculados pela comunicação oral.

Outro aspecto extremamente relevante do trabalho desta autora reside na observação de que a transmissão oral do saber também tem componentes não-verbais: “O axé e o conhecimento passam diretamente de um ser a outro, *não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual*, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante”. (ELBEIN, 1984, p. 46, grifos meus) Além de apontar para a ativação do inconsciente na aquisição do saber religioso, Elbein também chama a atenção para a importância, no nível consciente, de aspectos paralinguísticos na produção do sentido semântico, afirmando que:

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolavelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. (ELBEIN, 1984, p. 47)

Gestos e entonações fornecem informações adicionais que completam o sentido do que se fala. Mas, segundo Elbein (1984, p. 46), o próprio componente *verbal* dos rituais também tem dimensões extralinguísticas: “A palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional por ser instrumento condutor de *àse*”. A ideia de que a transmissão do sentido verbal não seja a única função dos componentes linguísticos nos rituais torna-se especialmente relevante quando lembramos que muitos, talvez a maioria, dos rituais envolvem o uso de línguas africanas, as quais deixaram de ser faladas fluentemente nos terreiros há muito tempo.⁵

A maioria das pessoas que entrevistei expressou a opinião de que a leitura, como via principal de adquirir saber ritual, resulta num conhecimento que é menos completo do que a aprendizagem proporcionada pelos meios tradicionais. Sérgio, filiado ao Opô Afonjá há anos, sem ser iniciado, me disse que ninguém do terreiro havia-lhe indicado um texto para melhorar sua compreensão sobre a religião dos orixás. Apesar do número impressionante de etnografias

que tratam do Opô Afonjá, a *ialorixá* não o incentivou a lê-las, encorajando-o simplesmente a frequentar o terreiro, dizendo: “Venha para cá que você aprende”.⁶ Outra pessoa que entrevistei, Luzia, universitária criada em Cachoeira, é *ekede*⁷ num terreiro onde sua mãe e sua avó são filhas de santo. Quando ainda era adolescente, Luzia começou a procurar livros e revistas sobre a religiosidade afro-brasileira, até que sua mãe descobriu seus estudos clandestinos e reclamou, dizendo-lhe que “o candomblé não se aprendia nos livros, que a gente tinha que participar, ir para as festas e tal”.

O conselho da mãe de Luzia assinala a valorização, no âmbito religioso, do aprendizado que surge através da convivência, em contraste com a reflexão analítica e solitária de estudos, no sentido convencional do termo. A mesma distinção, entre o saber adquirido através de leituras e o que se aprende pela experiência vivenciada, é assinalada por Muniz Sodré (1988), em relação aos iorubá na África na época da colonização britânica. Sodré observa que, embora os iorubá reconhecessem a importância da cultura das letras do colonizador, distinguiam-se entre este tipo de saber e *ogbon*, a sabedoria que vem através da experiência, considerado pelos iorubá como superior.

Rafael Oliveira (2005), ao analisar o processo de aprendizagem de crianças na Casa Branca, ressalta a importância de atividades aparentemente não-relacionadas com a transmissão do saber, tais como brincadeiras criadas espontaneamente, nas quais se ensaia o conteúdo observado informalmente nas cerimônias. Nesta perspectiva, a aquisição de saber religioso decorre da integração social do indivíduo à vida da comunidade, o que estimula uma compreensão intuitiva. Quando se vivencia o dia a dia, surgem inúmeros e efêmeros momentos durante os quais pequenos atos de aprendizagem transcorrem de uma forma despercebida, sem o artifício de aulas e provas, levando a um conhecimento que se torna aparente apenas depois.

No meu contato com pessoas nos terreiros, a superioridade do saber adquirido através da prática foi frisada constantemente, até por pessoas com nível superior de escolaridade que, em outros aspectos das suas vidas, colocaram grande importância na leitura e na análise intelectual. Alguns, como o *ogã* Thiago, graduando em engenharia, assumiram que utilizam leituras como suplementos à aprendizagem prática no terreiro. Contudo, Thiago indicou que considera incompleto o saber obtido desta forma:

Você pode descrever como é a feitura da iaô, mas só uma pessoa vendo como é que faz, que vai saber como é que realmente faz. Não ouvindo falar, e não lendo no livro. O segredo é isso. O que você lê, você não está tendo a visão do que realmente acontece. A pessoa não vai saber como abrir uma casa de candomblé com um livro. Só uma pessoa experiente, que pratica, que vai saber conduzir aquilo.

O que nos interessa neste depoimento não é apenas o fato de encontrar leituras menos valiosas que a transmissão oral. Thiago também sugere que o que é passado oralmente, quando é desvinculado da prática – “ouvindo falar” – também é inadequado. Como a escrita, “ouvir falar” depende da língua para representar a experiência. Na fala, assim como na escrita, diversos componentes da percepção sensorial, tais como aromas, paladares, melodias, ritmos, movimentos e sensações físicas, não são contáveis. São reconstruídos de uma forma apenas parcial através do filtro redutor de palavras.

Nessa perspectiva, a ideia da tradição oral parece não captar o senso completo da transmissão do saber no candomblé. Para além da questão dos méritos relativos da construção compartilhada do sentido que acontece em diálogo face a face *versus* a reconstrução individual do significado que acontece através da leitura, para além da distinção platônica entre a vitalidade da fala e a inércia da escrita, as dúvidas que várias pessoas expressaram nos seus depoimentos, sobre o perigo de depender da língua, como o modo

principal da aprendizagem, parecem surgir de uma perspectiva segundo a qual o componente verbal é apenas uma pequena parte.

Assim, parece-me significativo que haja um período na reclusão da *iaô* no qual ela é incentivada a evitar o falar. Acredita-se que a restrição do uso da língua, durante a última semana da iniciação, ajuda a eliminar pensamentos que atrapalham a concentração, facilitando assim o retraimento para um estado interior de consciência que acentua sua receptividade à incorporação pelo orixá. Durante a incorporação, a consciência do Eu entra num estado de suspensão, levando consigo a propensão a depender da fala para se expressar. Portanto, a língua, como via de raciocínio consciente, parece estar em conflito com os caminhos inconscientes que favorecem a incorporação.

Outro sinal de que a fala é pensada como sendo de valor limitado no processo de aprendizagem pode ser encontrado nas atitudes sobre perguntas como instrumento de aprendizado. A esse respeito, Sérgio comentou:

No candomblé, não é muito bem visto quem pergunta, [principalmente] quem faz a pergunta errada. Se fez a pergunta errada, é porque não observou, porque não foi atento, porque negligenciou. Por isso é mal visto o curioso, aquele que pergunta por perguntar. Mas aquele que observou bem e chegou com a pergunta certa... esse quer é aprender. Se você não puder, vão te dizer claramente: 'Agora, você não pode saber isso'. Mas eu chego num *padê* de Exu, certo, e no meio do ritual, 'Pra que serve essa água?' 'Observe, porra! Fique quieto, fique ligado!'

O depoimento de Sérgio sugere que o novato que costuma recorrer a perguntas para compreender o que viu está fadado a permanecer preso ao caminho verbal, como se fosse uma muleta, uma intermediária que acaba obstruindo a compreensão direta da experiência. Sérgio não afirma, entretanto, que o canal verbal seja totalmente rejeitado. O problema é quando esse canal deixa de ser um *suplemento* à observação atenta e passa a substituí-la. Fica

implícita, nas suas palavras, uma ideia da observação que não é tão diferente da participação: ambas são processos que envolvem todos os sentidos.

A questão da importância de ativar caminhos multissensoriais durante a aprendizagem nos leva ao problema do discurso visual da fotografia, que é semelhante ao do discurso verbal, apesar de também apresentar diferenças. Diferente da palavra escrita, diferente da fala, a imagem fotográfica pode ser percebida sem se recorrer ao filtro intermediário da língua. Mesmo assim, a fotografia só registra os aspectos *visíveis* da percepção; outros canais estão ausentes. Este ponto importante ajuda a compreender a rejeição, por muitas pessoas, de fotografias do orixá manifestado. Luciano, pai de santo da nação angola, opinou que a foto não registra o mais importante:

Eu acho que o orixá não tem que ser fotografado. Porque, o que você pode analisar a nível de uma manifestação? É um estado, um momento, uma sublimação, uma passagem. O que você tem que ter registro é da essência [da experiência], do que o orixá passou para você. O orixá é natureza, é sentimento, é luz. Então, você tem que receber aquela energia, e não fotografar aquela imagem porque “estava lindo”. Não! Aquilo não tem que ficar registrado, tem que ficar na mente, no momento, no ar. [...] Se você quer fotografar uma árvore, tudo bem. Mas você vai conseguir fotografar o vento? Você pode fotografar um furacão, um *twister*, sei lá o que for? E o orixá é o quê? O orixá é vento, é espírito, é essência! Então, ele não quer ser fotografado! E eu acho fotografá-lo uma agressão.

A queixa de que a fotografia não dá conta da parte mais significativa do momento lembra uma observação de Susan Sontag, para quem a fotografia é “ao mesmo tempo uma pseudo-presença e uma lembrança da ausência” (1977, p. 16). Para Luciano, também a foto do orixá manifestado é um pseudo-registro, apenas uma lembrança do que não se conseguiu captar: a energia invisível do orixá – seu axé.

A compreensão, no candomblé, da aprendizagem como um processo que envolve todos os sentidos contrasta com o que Paul Stoller (1995) chama de “visualismo”: uma maneira de conceber a experiência que privilegia a visão, a qual, segundo este pesquisador, é um alicerce da abordagem epistemológica ocidental. Podemos tomar como exemplo a leitura, que forma a base da pedagogia convencional e que depende fundamentalmente da vista, ou as numerosas expressões que recorrem a metáforas visuais, tais como “na perspectiva do autor” como sinônimo para “no entendimento do autor”, ou “a imagem” como substituto para “o exemplo”.

O reconhecimento deste viés visual torna-se particularmente relevante diante das críticas que ouvi nos terreiros sobre as limitações de depender de textos e fotografias como estratégias para adquirir o saber religioso. Para muitas pessoas que entrevistei, a possibilidade de etnografias acadêmicas ou narrativas populares serem utilizadas como substitutos para a experiência vivenciada foi preocupante. Ouvi termos depreciativos, como “mãe de santo de gaveta” e “pai de santo de livro”, aplicados em relação ao uso “da pesquisa e do que ouviu falar” como estratégias de aprendizagem. Os motivos para o receio ficam evidentes no seguinte trecho de uma entrevista com Luciano:

Hoje em dia, existe um interesse muito grande em entrar no candomblé, por uma questão de curiosidade. Tem pessoas que se sentem todo um pai de santo, e na verdade nunca passaram pelo processo. Então, uma pessoa dessa, ter acesso a um livro desse – ‘Ah, eu já sei como é. Eu mesmo vou fazer!’ Há pessoas do candomblé que são assim, olheiras, curiosas, pegando daqui, pegando dali, e daqui a pouco vão dizer, ‘Ô, eu já sei fazer’. E não sabem *nada*! Esse tipo de pessoa, a gente tem que ter muito cuidado, não deve ter acesso a esse tipo de livro, até depois de um certo aprendizado, uma certa doutrina, um certo policiamento, uma certa observação.

Como outras pessoas, Luciano vê o saber obtido por leituras como inferior ao saber que vem através da experiência. Mas seu

depoimento também sugere outra razão para a resistência ao uso da escrita e outros registros. Ele não afirma que *ninguém* deveria ter acesso a livros que contêm fundamentos religiosos. Pelo contrário, ele faz questão de diferenciar entre, por um lado, os que utilizam textos como suplementos à experiência após “um certo aprendizado, uma certa doutrina, um certo policiamento” e, por outro, os “curiosos” e “olheiros”, que vão direto para os livros. Desta forma, Luciano aponta para a inserção da etnografia numa questão muito maior que a tensão entre a aprendizagem multissensorial e a dependência nos canais analíticos, estimulada por livros: o problema de subverter o acesso hierárquico e gradativo ao saber religioso. Ou, colocado de outra forma: a violação do segredo.

O segredo: três vertentes

O saber sagrado no candomblé é um saber esotérico, necessariamente de difícil acesso e divulgado apenas para um grupo restrito de pessoas. Nesse sentido, os fundamentos religiosos constituem, e devem constituir, um mistério, um enigma. Portanto, a democratização do saber, um dos valores fundamentais promovidos pelo Iluminismo e pela modernidade ocidental, choca, fundamentalmente, com o caráter essencialmente secreto do saber no candomblé. E esta questão, do acesso diferenciado ao saber, é um alicerce do problema básico que a etnografia apresenta dentro da perspectiva dos terreiros. Nesta seção, examinarei os desdobramentos da ideia de que o acesso aos fundamentos religiosos é, ou deveria ser, restrito, não somente a antropólogos e a outras pessoas alheias ao culto, mas também a alguns iniciados.

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas. Primeiramente, a existência de um saber secreto leva a um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca para, e domínio sobre, tal saber. Uma

terceira questão resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo. A longa história da perseguição do candomblé provocou um aumento no espaço discursivo do que era considerado secreto. Como veremos, a etnografia sobre o candomblé, à medida que expõe o saber religioso para o olhar público, apresenta uma ameaça, pois desestabiliza o controle hierárquico sobre este saber.

O segredo e a distribuição hierárquica do saber

Um aspecto fundamental do segredo é que o acesso aos elementos mais profundos do saber religioso se dá de acordo com a posição do indivíduo dentro da hierarquia religiosa. A posse de conhecimento religioso se traduz em *status*, dentro de uma rede de relações de poder. Foucault (1980) considera que, em análises de poder, a questão do poder em si é menos interessante do que as estratégias específicas pelas quais o poder é exercitado, sugerindo a metáfora de uma rede: “Os indivíduos, além de simplesmente circularem entre os fios, estão sempre na posição de simultaneamente se submeter a este poder, e exercitá-lo. Não são simplesmente seu alvo inerte ou passivo, são sempre os elementos da sua articulação. Em outras palavras, *os indivíduos são os veículos de poder, não seus pontos de aplicação*” (1980, p. 98, grifos meus). No candomblé, o saber e o poder são entrelaçados. Para compreender melhor a circulação e o funcionamento do saber, há de se entender também sua relação com o sistema de poder. Será útil, portanto, uma análise resumida da hierarquia religiosa.

Em seu estudo clássico *A família de santo* (2003), Vivaldo da Costa Lima examina a estrutura social dos terreiros, salientando a importância do princípio do mais velho, ou a *senioridade*, na hierarquia religiosa. A divisão mais básica está entre a mãe ou pai de santo (*jalorixá* ou *babalorixá*, respectivamente, em iorubá) que dirige a casa, e seus filhos de santo. Os filhos se dividem entre os *adóxus*, que podem incorporar divindades, e os que não são destinados a incorporar. Destes últimos, os homens, ou *ogãs*, e as mulheres, ou *ekedes*, realizam tarefas rituais e administrativas.

Muitos ogãs e ekedes se submetem a um ritual de confirmação para oficializar sua relação com o terreiro.

Os filhos da casa que recebem divindades se dividem em três níveis hierárquicos, segundo o número de rituais obrigatórios (*obrigações*) realizados. A *abiã* cria um primeiro vínculo espiritual com a casa através de um preceito simples conhecido como a *lavagem de contas*, ou outro mais complexo, chamado *bori*. Após submeter-se à iniciação, a *abiã* torna-se *iaô*, tendo de cumprir outras obrigações, após um ano, três anos e sete anos, para poder passar às etapas sucessivas na hierarquia. Feita a obrigação de sete anos, torna-se *ebômim*, com a possibilidade de realizar a cerimônia do *deká*, que lhe confere o direito de iniciar filhos de santo e de abrir sua própria casa. Há ainda outras obrigações a cumprir, após 14 e 21 anos de iniciação.

Assim, vemos que a relação hierárquica entre as diferentes etapas iniciáticas é definida pela senioridade do indivíduo. O princípio do mais velho também delimita hierarquias sutis entre pessoas do mesmo grau de iniciação. Lima (2003) ressalta que, mesmo dentro de um determinado *barco* (grupo de iaôs iniciados no mesmo período), as iaôs diferenciam-se segundo a ordem pela qual se realizaram seus rituais iniciáticos. A pessoa que passou pelos ritos primeiro é considerada mais velha do que as pessoas que passaram depois, mesmo que a diferença tenha sido de apenas um minuto, e assim por diante. Igualmente, a ebômim com trinta e um anos “de santo” se encontra numa posição mais elevada do que outra com apenas trinta.

Esta estrutura institucional, fundamentada na senioridade espiritual, marca a vida social dos terreiros. Nina Rodrigues (1935), escrevendo no final do século XIX, comentava sobre o comportamento submisso dos filhos de santo para com a mãe ou o pai do terreiro. Essa deferência é observada ainda hoje. Também notável é a relação de *status* e de poder que diferencia as ebômims das iaôs. No início dos anos 1970, Lima escreveu: “De uma velha ebômim, titular num antigo terreiro de queto, ouvi certa vez: ‘E iaô é

gente? Iaô não tem nem nome!’ E com isto enfatizava o papel menor desempenhado pelas iaôs na estratificação do grupo”. (LIMA, 2003, p. 80)

De uma forma semelhante, uma das ebômins mais antigas do Gantois me contou do tempo quando, ainda uma iaô recente, ela olhou diretamente, sem querer, para uma das mais velhas do terreiro, que retrucou: “Por que está me olhando, iaô? Está muito feia para ficar olhando para seus mais velhos!” Estas divisões entre os membros do terreiro, de acordo com a idade de santo, são ritualizadas no *xirê*, a saudação ritual aos orixás que abre a festa pública. Neste ritual, cada participante deve pedir a benção de todos os seus mais velhos, na ordem da idade de santo, começando pela pessoa com mais senioridade.

Além de determinar as relações hierárquicas entre os diferentes membros do terreiro, o princípio da senioridade também regula o acesso ao segredo. Os fundamentos religiosos são repartidos aos novos iniciados ao longo do tempo. A senioridade determina a forma de participação dos iniciados nos rituais. Donazinha contou que durante o *padê* (um importante preceito interno para Exu) as iaôs não podem olhar para o ritual:

A pessoa que não tem obrigação de sete anos não pode assistir o *padê*. Ela está presente, mas a cabeça está abaixada, assim [*ajoelhada, com o rosto deitado em cima dos dois punhos*]. A pessoa que tem tempo, ela pode sentar, mas tem que abaixar a cabeça [*ajoelhada também, mas com o braço sobre o banco e a cabeça abaixada*]. Aqueles que têm muitos anos de santo fazem assim [*sentados na cadeira*].

Tais diferenças nas posições assumidas pelos participantes no *padê*, de acordo com a posição na hierarquia religiosa, ilustram a importância da senioridade em influenciar o pleno acesso ao saber ritual. Enquanto as iaôs têm que ficar com o rosto no chão, impossibilitadas de ver os movimentos que fazem parte integral da cerimônia, as mais velhas observam todos os aspectos do ritual.

Sandra, uma ekede que tinha dois anos de iniciação quando a entrevistei pela primeira vez, ressaltou a percepção de que a aquisição do saber vem gradativamente, de acordo com a “idade de santo”:

Tudo é feito como se estivesse subindo os degraus. E cada degrau você aprende, adquire experiência, e cada obrigação que seu santo recebe, você passa a ter mais responsabilidade. A responsabilidade é muito grande de aprender, de passar para os outros o que pode ser passado de acordo com a idade do santo dele e de guardar o segredo. Porque o segredo tem que ser preservado, ou, daqui a pouco, você vê muitas pessoas por aí, que não têm cargo de pai de santo, que não têm tempo de feitura e que abrem uma casa do nada e que começam a raspar.⁸

Quando realizamos esta entrevista, Sandra estava ainda na fase mais inicial de obter acesso aos fundamentos. Mas ela já estava encarregada de regular o acesso dos mais novos ao saber que já tinha. Na sua visão, a possibilidade de continuar a receber fundamentos dependia do seu zelo em reproduzir o controle hierárquico sobre os segredos que já lhe foram passados. Como ela explicou, permitir o acesso prematuro aos fundamentos desestabilizava o sistema, permitindo pular por cima dos degraus da aprendizagem e “abrir uma casa do nada e começar a raspar”. Sua observação sugere que para além do sistema oficial do aprendizado gradativo através da hierarquia, existe também uma rede inteira de exceções e resistências.

O segredo e as relações de poder

Se, de acordo com Muniz Sodré (1988), a memória cultural da África é o patrimônio simbólico do negro brasileiro, os fundamentos religiosos do candomblé podem ser compreendidos como um acervo específico, talvez o maior, desta herança. Segundo Elbein (1984), a aquisição do saber traz o axé, o poder de realização; mas

invertendo a relação, podemos dizer também que a posse do axé possibilita, e legítima, o saber.

O saber e o axé constituem o capital simbólico do sistema de prestígio e autoridade no candomblé. Possuí-los confere *status*, gerando uma corrida para obtê-los que se traduz, por sua vez, em relações de poder entre os que os detêm e os que os procuram. Ter o saber e o axé traz poder em vários níveis: o poder espiritual, de chamar os orixás e outras divindades à terra, de cuidar deles após a chegada e de realizar rituais que invocam a sua ajuda para resolver os inúmeros problemas que surgem no dia a dia. Confere ainda poderes mais prosaicos, como o direito de iniciar filhos de santo e organizar um terreiro, o que implica relações de poder com estas pessoas. Sodré (1988, p. 89) cita um provérbio iorubá que cristaliza o senso do poder de realização que a posse do saber religioso confere dentro do candomblé, *ogbon ju agbara*, que quer dizer “a sabedoria é maior que a força física”. Tal perspectiva foi ecoada nas palavras de uma velha ebônim: “quem tem o saber dentro do candomblé, tem o poder”.

Já vimos que oficialmente o acesso aos fundamentos é obtido gradativamente, ao longo do tempo. Contudo, também existe uma realidade paralela de exceções. Na prática, a ascensão hierárquica é também influenciada pelo que Oliveira (2005) chama uma “dialética de não-inclusão”: as portas aos níveis mais altos se abrem mais rápida e completamente para uns do que para outros, mesmo que tenham o mesmo grau de senioridade dentro da hierarquia.

Lima (2003) ressalta que até na etapa mais inicial de vinculação a um terreiro, a da *abiã*, há caminhos diferentes que trazem consigo graus diferentes de privilégio. Algumas *abiãs* realizam nada mais do que a “lavagem de contas” (o ritual mínimo para criar uma relação formal com a casa) enquanto outros realizam rituais mais complexos, que possibilitam um nível mais íntimo de participação na vida do terreiro, apesar de ser ainda *abiã*. Há também *abiãs* que “ficam de molho” na periferia do grupo eternamente, sem serem indicados para passar aos próximos níveis.

De fato, a realização de rituais permitindo a ascensão aos níveis mais altos da senioridade ou de maior privilégio dentro de um determinado nível frequentemente envolve outros fatores além do tempo de feitura. Os prazos para chegar à “maior idade” são variáveis. Fui testemunha disto no caso de um jovem ogã, “suspenso”⁹ na adolescência e muito querido por sua mãe de santo. Quando chegou o momento de ele se confirmar, ela jogou os búzios e determinou que os orixás haviam indicado um cargo que o colocava como a segunda autoridade da casa. Assim, ele ascendeu preferencialmente na hierarquia religiosa, passando à frente de pessoas com mais idade de santo, mas para quem o jogo de búzios não decretou um cargo especial.

Em contraste, observei também outro caso, no qual a ascensão pela hierarquia foi obstruída por causa de conflitos pessoais. Ao longo dos anos, entrevistei a ekede Sandra várias vezes. No depoimento citado acima, feito durante nossa primeira entrevista, Sandra salientou seu compromisso para com a preservação da ordem hierárquica. Dois anos depois, entretanto, houve um desentendimento, de natureza pessoal, entre ela e o seu pai de santo, o que o levou a criar obstáculos que a impediram de realizar a obrigação de três anos. Ao ser negado, sem justa causa, seu direito de ascender na hierarquia, Sandra rompeu sua relação com o terreiro, ficando sem vínculo até finalmente ser acolhida por outra casa, onde pôde realizar a obrigação, ficando, porém, vulnerável ao poder disciplinar do fuxico, que tende a censurar atos de rebelião contra a hierarquia.¹⁰

Através desses exemplos, percebe-se a existência de exceções subjetivas que podem influenciar a rapidez da passagem de um nível iniciático para outro, seja por motivos divinos ou humanos. Tais fatores, que complicam ou facilitam a regra básica da passagem gradativa para a senioridade, ficam nas mãos das pessoas que controlam o acesso aos fundamentos. Em contrapartida, existem também estratégias clandestinas para subverter os impedimentos ao saber. Estes atalhos não ortodoxos são estigmatizados, pois ameaçam os limites do segredo e a estabilidade da hierarquia do

poder/saber. No depoimento citado acima, Luciano criticou as pessoas que “se sentem todo um pai de santo”, mas que “nunca passaram pelo processo”. Nos terreiros, a acusação de fingir ser iniciado, de aprender fundamentos religiosos para além do sistema controlado de acesso hierárquico ao saber, é grave. No entanto, com o tempo, e a depender das circunstâncias, a memória do uso de tais estratégias não ortodoxas frequentemente começa a ser esquecida e o indivíduo passa a ser novamente aceito.

Um caso conhecido disto é o de Joãozinho da Goméia (1914-1972). Pai de santo da nação angola, nos anos 1930, ele tinha um terreiro na área atualmente conhecida como São Caetano. Tornou-se famoso ainda jovem pela beleza do seu caboclo, Pedra Preta. Mudando-se para o Rio de Janeiro no final da década de 1940, Joãozinho chegou a um *status* de celebridade, sendo aplaudido na mídia como o “rei do candomblé”.¹¹ Contudo, na Bahia, dúvidas sobre sua iniciação sempre circulavam nos terreiros mais conhecidos. Independentemente de serem ou não infundados, tais questionamentos inserem-se num contexto de concorrência para o prestígio, num sistema que valoriza os ritos do culto dos orixás e menospreza as práticas envolvendo caboclos por vários motivos, dentre os quais a falta de preceitos de iniciação.¹²

Joãozinho contrariava a ortodoxia do candomblé de outras maneiras também. Quando assumiu a direção do seu terreiro, era apenas adolescente. Ademais, era homossexual assumido, inédito naquela época. As dúvidas sobre sua iniciação são inseparáveis dos questionamentos sobre uma trajetória religiosa e pessoal que fugia do modelo definido pelos terreiros mais poderosos.¹³ De qualquer forma, sua marginalização nos grandes terreiros da Bahia salienta, entre outras coisas, a extrema importância da questão do controle hierárquico sobre o acesso ao saber. Para seus críticos, Joãozinho era apenas um *fura-ronkó*,¹⁴ um termo pejorativo que se refere a pessoa que procura acesso indevido a fundamentos.

A espionagem do *fura-ronkó* é mal vista sob duas perspectivas. O terreiro que recebe a visita do *fura-ronkó* corre o risco de ter seus

segredos roubados, ou de o penetra criar fofocas negativas sobre o que viu. Para o terreiro ao qual o *fura-ronkó* pertence, o controle interno sobre o acesso ao saber é desestabilizado pelos conhecimentos adquiridos clandestinamente pelo seu filho, que podem ser incompatíveis com seu nível iniciático ou com a tradição da casa, pois existem muitas diferenças de um terreiro para outro. Em alguns terreiros, sobretudo os mais conhecidos, há regras que visam a controlar as visitas dos seus filhos a outros terreiros, as quais decorrem do problema do *fura-ronkó*. Donazinha me contou que as três grandes casas de kêtú – a Casa Branca, o Gantois e o Opô Afonjá – não permitiam que seus filhos visitassem outros terreiros individualmente, apenas em visitas coletivas:

Antigamente, as mães de santo não deixavam que os filhos de santo fossem nas casas dos outros. Por tradição, eu dificilmente vou a outra casa de candomblé. Eu vou na Casa Branca, que eu já conheço. Mas, você vê, é uma das três casas. E nem tampouco o pessoal do Gantois saía para ir à casa dos outros, nem para a Casa Branca. Se elas foram visitar essas três casas-matriz, iam em grande grupo.

A proibição de visitas individuais a outros terreiros – mesmo a visita de pessoas com senioridade a casas da mesma raiz – tinha uma função dupla. De um lado, criava impedimentos ao uso de fontes externas de saber religioso, em prol da primazia da hierarquia interna. De outro, protegia o nome da casa, evitando o constrangimento de sofrer acusações de praticar espionagem sobre os segredos dos outros.

No seu estudo sobre a atual rede social da Casa Branca, Oliveira (2005) observou uma tendência extraoficial de adquirir conhecimento ritual, na qual pessoas em níveis inferiores da hierarquia se aproveitaram do fato de serem vinculadas a um terreiro de renome para adquirir conhecimentos em outras casas menos prestigiadas. Contudo, de volta à Casa Branca, os que saíram “de visita” foram criticados pelos mais velhos, por trazer um saber religioso considerado suspeito por ser de terreiros menos

conceituados. O assunto subjacente, entretanto, é o jogo de poder entre o regulamento do saber pela hierarquia interna da casa e as estratégias clandestinas de resistência utilizadas pelos iniciados para subverter este controle.

Como Luciano sugeriu no depoimento citado acima, a etnografia, se abordar fundamentos religiosos, torna-se mais uma técnica para obter informações “fora de casa”. Furar o *ronkó* através de livros, entretanto, apresenta uma vantagem especial. O *fura-ronkó* tradicional sempre corre o risco de ter suas visitas a outros terreiros descobertas através do fuxico, pois sempre há testemunhas. Contudo, quem recorre a livros para aumentar seu saber pode fazê-lo em solidão absoluta, escondido dos olhares críticos dos mais velhos.

Vimos que, no sistema de acesso gradativo ao saber no candomblé, há diversas regras e exceções a elas que influenciam na rapidez da ascensão do indivíduo na hierarquia iniciática. Vimos também que existem estratégias clandestinas para subverter a hierarquia e transgredir as regras, dentro das quais a etnografia se enquadra, quando aborda os fundamentos religiosos. Entretanto, há ainda outra questão: o fato de alguns dos mais velhos seletivamente controlarem os fundamentos, mantendo-os fora do alcance, mesmo de indivíduos que já atingiram a idade de santo necessária, para não ter concorrência na cúpula do saber/poder. Essa questão surge tanto entre pessoas do mesmo terreiro quanto entre os terreiros diferentes e foi levantada por várias pessoas que entrevistei. O ogã Thiago me contou o caso de uma mãe de santo que convidou outra mãe de santo para participar na iniciação de uma iaô, mas, apesar de precisar da ajuda, fez tudo para que sua amiga não aprendesse os preceitos. Thiago entendeu o caso através da ótica da concorrência pelo poder:

É uma questão de poder, para que as outras pessoas fiquem sempre dependentes de você. Porque se você ensina, o pessoal não vai mais precisar de você para fazer nada. É uma coisa de você manter o controle, manter o domínio sobre

aquela pessoa, de você ser sempre a que sabe mais. Porque o dia que outra pessoa souber a mesma coisa que você, ela vai deixar de te procurar.

Ao interpretar este caso de competitividade, deveríamos lembrar que Thiago, que me contou a história, se encontra numa posição semelhante à da amiga da mãe de santo. Com poucos anos de iniciação, ele também se encontra no processo de aprendizagem, na busca de acesso aos fundamentos para consolidar seu saber.

Entretanto, o problema de reter informações sem justificativa foi mencionado também por pessoas mais velhas, que se encontram mais na posição de repassar informações do que na de procurá-las. A ebônim Donazinha, com 35 anos de iniciação, é uma das mais velhas no seu terreiro. Ela comentou: “Tem coisas que o povo de candomblé faz porque viu fazer. Se vê o mais velho fazer, a outra imita. O mais velho está dançando, ela está olhando. Mas, às vezes, acontece que quando ele dança bem, e viu que ela está imitando, ele já não dança, para ela não aprender”. Esta resistência à transmissão do saber, que pode ultrapassar, ou até contrariar as exigências da senioridade e do segredo, às vezes passa a ser uma estratégia para manter uma posição de superioridade, para impedir que outros cheguem a um nível semelhante. Tal reserva pode surgir como medida punitiva quando alguém se sente menosprezado pelos mais novos ou decepcionado com mudanças no universo ritual. Donazinha acrescentou que:

Tem coisas que existiam, mas que vão se perdendo. As pessoas mais velhas dizem, ‘Ah, os jovens não têm mais respeito, não. Candomblé não é mais como era. Orixá não é mais como era. Ah, eu não vou perder mais meu tempo com isso, não’. Eu sou uma! Eu digo, ‘Olhe, eu posso até ensinar algumas regras. Mas não vou ensinar todas porque as pessoas não vão me considerar depois, não vão me tomar a benção, não vão nem ligar para mim’.

Para Donazinha, a decisão de não passar o conhecimento decorre do fato de alguns jovens não valorizarem o esforço e o tempo dos

mais velhos quando compartilham seu saber. Ouvi reclamações semelhantes de outras pessoas velhas no santo. Mas, por outro lado, o bom comportamento de alguns jovens pode levar o mais velho a selecioná-los preferencialmente para receber o saber, pois “as pessoas do candomblé só passam as coisas quando gostavam muito da pessoa. Se não, não passam”.

Esta perspectiva sugere que o saber religioso é pensado mais como um patrimônio particular do que coletivo: a pessoa se esforçou, particularmente, para acumular seu saber, e acaba reproduzindo este processo, escolhendo pessoalmente seus “herdeiros”. No caso de um bem material, ele permanece após a morte do seu dono; no caso do saber, entretanto, se não é transmitido antes da morte, desaparece. De qualquer forma, seja pelo desejo de manter seu poder, seja pela desilusão ao enfrentar um mundo em transformação, cujas regras, costumes e comportamentos não correspondem mais às expectativas, alguns dos mais velhos resistem em transmitir seu conhecimento, o que atinge a coletividade do candomblé, catalisando reconfigurações do saber religioso e também resultando em perdas. É por isso que várias pessoas que entrevistei, apesar de reclamarem do fato de registros escritos e visuais serem inferiores e possibilitarem acesso indevido aos segredos, reconheceram, mesmo assim, que também constituem uma maneira importante de preservar o saber, pois nas palavras de Donazinha, “muitas coisas importantes, você só sabe porque leu publicada”.

O segredo e o contexto social externo

Até agora, nesta discussão sobre o segredo, examinei somente a influência das dinâmicas internas do universo do candomblé, sem considerar a sua inserção na sociedade mais ampla. Apter (1992) observa que, no culto aos orixás na Nigéria contemporânea, existem restrições de acesso de saber religioso semelhantes às que comentei aqui. Isso ressalta que a existência do segredo independe das especificidades do contexto social do Brasil. Entretanto, parece ser igualmente claro que o ambiente social no qual as religiões de

matriz africana se reconfiguraram no Brasil, extremamente hostil às práticas religiosas não-cristãs, só podia ter intensificado a importância da ideia de que determinados elementos do conhecimento religioso deveriam circular exclusivamente entre iniciados.

Ao examinar a relação entre o segredo e o contexto social, será útil um breve resumo histórico da relação entre o candomblé e a sociedade baiana. Primeiro, deve ser lembrado que, para o período anterior ao século XX, documentos policiais e jornalísticos detalhando as medidas punitivas utilizadas contra as religiões afro-brasileiras constituem a maioria dos registros escritos sobre elas. Este fato ressalta o ambiente de perseguição no qual o candomblé surgiu.¹⁵ Historiadores do candomblé e os mais velhos dos terreiros apontam a década de 1920 como um período de repressão particularmente forte, sob a liderança do subdelegado auxiliar Pedro de Azevedo Gordilho, conhecido como Pedrito.¹⁶ Suas invasões aos terreiros foram marcadas pela violência, levando, em pelo menos um caso, o do terreiro de Procópio de Ogunjá, em maio de 1920, até à morte. O caso de Procópio é notável pelo fato de o babalorixá ter recorrido à justiça, reivindicando que o candomblé era a religião dos seus ancestrais, sendo, portanto, protegida pela Constituição.¹⁷

Na década de 1930, entretanto, uma nova geração de produtores de cultura na Bahia, fascinada com a herança africana, objetivou a construção de uma imagem pública mais favorável do candomblé. Tais esforços culminaram no II Congresso Afro-Brasileiro de 1937, organizado por Edison Carneiro e Aydano Couto Ferraz, com o apoio do Governador Juracy Magalhães – que, por sinal, estava vinculado ao candomblé do Bate Folha, como lembra Parés (2004). No final de 1937, porém, a declaração do Estado Novo trouxe mudanças agudas no clima intelectual e político, e vários intelectuais, que há pouco tempo tinham reivindicado a liberdade religiosa para o candomblé, de repente também se tornaram objeto de perseguição do Estado, entre eles o próprio Edison Carneiro.

Analisando a questão do segredo no candomblé, o antropólogo norte-americano Paul Johnson (2002) argumenta que o ano de 1937 representa um divisor de águas, o ponto final de uma transformação social para os terreiros: da marginalização na periferia da sociedade brasileira até a institucionalização na esfera pública. Como evidência, o autor cita o II Congresso Afro-Brasileiro, que foi seguido meses depois pela criação da União de Seitas Afro-Brasileiras e um memorial enviado ao governador exigindo a liberdade religiosa para o culto. Embora seja patente que esses eventos tenham sido de suma importância, de fato, a posição do candomblé perante as autoridades públicas ainda permaneceu muito frágil nos anos que se seguiram. Braga (1995) mostra que apesar de, na teoria, a lei proteger o candomblé, visto como religião, na prática, seus preceitos eram ainda identificados pelas autoridades como feitiçaria ou falsa medicina, sendo, portanto, puníveis por lei. Para citar apenas um exemplo particularmente triste, lembramos uma invasão policial em 1940 a uma cerimônia de Babá Egun na Ilha de Itaparica, que resultou na prisão do *alagbá* Eduardo Daniel de Paula e sua esposa, Margarida, ambos com mais de noventa anos de idade, sob a acusação de feitiçaria. O jornal *A Tarde* aplaudiu a ação da polícia com a manchete: “Varejada a igreja negra e presos os bárbaros sacerdotes”. (*A Tarde*, 21/06/1941, p. 8)¹⁸ Mais uma evidência de que o candomblé era ainda considerado uma ameaça à ordem pública é encontrada na exigência continuada de que os terreiros se registrassem na polícia e que obtivessem licença para cada cerimônia, medida só eliminada em 1976. (BARBOSA, 1984)

A partir dos anos 1960, o imaginário artístico e popular brasileiro passou a inspirar-se cada vez mais no universo religioso afro-brasileiro, fato que, segundo Capone (1999b), sinalizava e incentivava atitudes sociais mais tolerantes para com o candomblé. Prandi (1997) cita o papel especial da música popular neste processo, através dos compositores da Bossa Nova e da Tropicália. Neste sentido, podemos considerar como pioneiro o disco *Afro-Sambas*, gravado por Vinicius de Moraes e Baden Powell em 1967, pelo fato de suas músicas tematizarem o universo do candomblé e a mitologia dos orixás, até Exu. Nas décadas seguintes, o candomblé

seria importante na simbologia das festas populares, enraizadas na construção da “baianidade”, evidente na fama crescente dos Filhos de Gandhi. A religiosidade afro-brasileira também se tornara central à militância negra, a partir da emergência do Ilê Aiyê, que utilizava temáticas do candomblé e trechos de cânticos sagrados em letras musicais que visavam estimular a consciência racial. (GUERREIRO, 2000; SILVA, 2004) A partir da década de 1970, Mãe Menininha, em particular, tornou-se uma celebridade nacional, tendo como admiradores Dorival Caymmi, Vinícius de Moraes, Caetano Veloso e Maria Bethânia. (PRANDI, 1997; TELES DOS SANTOS, 2002)

Nas décadas recentes, o candomblé tornou-se uma das peças centrais nas tentativas do governo estadual e municipal de colocar o turismo cultural como o pilar fundamental da economia de Salvador.¹⁹ Até o final do século XX, a representação do candomblé na mídia baiana tinha se deslocado inteiramente do seu lugar histórico nas páginas policiais para ser enquadrada como uma questão de cultura, embora o fosse frequentemente com o rótulo ambíguo de “folclore”. O aumento da importância do candomblé para a infraestrutura política e econômica evidencia-se também no número cada vez maior de terreiros tombados pelos órgãos públicos encarregados da proteção do patrimônio cultural.²⁰ Paradoxalmente, enquanto a legitimidade do candomblé aumentava na sociedade em geral, na década de 1990 um novo campo de luta para os terreiros tomou visibilidade, na forma da hostilidade das igrejas evangélicas, cuja crescente base de apoio vem, irônica e principalmente, das camadas populares, historicamente o segmento social mais aliado ao candomblé.

Uma discussão aprofundada das mudanças na imagem do candomblé na sociedade baiana ao longo do tempo não é meu propósito aqui. Entretanto, espero que o roteiro geral traçado consiga mostrar que o século XX trouxe um processo gradativo de legitimação social, no qual o candomblé, uma vez repudiado como atividade criminosa, chegou a ser objeto de proteção do Estado, à medida que sua utilidade para as políticas de turismo tornou-se visível.

Apesar dessas mudanças, a época em que os terreiros viviam sob o medo da perseguição policial ainda permanece na memória coletiva dos mais velhos, como no caso de uma ebômim iniciada na década de 1930 por Joãozinho da Goméia. Ela lembra que seu barco de iaôs teve de se esconder no mato durante vários dias, por medo de ser apreendido pela polícia. Saber de experiências como estas me fez perceber a importância dessas memórias em influenciar a reserva dos mais velhos, que contrasta, de forma aguda, com a abertura de iniciados mais novos.

Isto surgiu de uma forma muito clara durante uma entrevista com Dona Beatriz. Descendente da família Pimentel, de antigo envolvimento no culto de Babá Egun e no Ilê Axé Opô Afonjá, aos 86 anos ela ocupa o posto feminino mais alto, *iyá egbé*, no Ilê Axipá. Dona Beatriz era ainda mocinha quando seu pai, Arsênio Ferreira dos Santos,²¹ foi forçado a fugir do estado após a invasão policial de 1940 mencionada acima.²² Sua mãe, extremamente católica, a proibiu de ter qualquer contato com a religiosidade afro-brasileira. Foi somente depois da morte da sua mãe, quando seu pai estava de volta após muitos anos no Rio, que Dona Beatriz chegou a se envolver abertamente com a religião dos orixás e a ancestralidade afro-brasileira.

Quando realizei a entrevista com Dona Beatriz, já a conhecia há vários anos através do seu filho, Genaldo, *alagbá* do terreiro. Eu sabia que Dona Beatriz gostava de mim, e o próprio Genaldo tinha pedido que ela me concedesse a entrevista. Contudo, seu constrangimento durante nossa conversa foi aparente, mesmo quando tratávamos de assuntos que, para pessoas mais novas, inclusive seu filho, estavam muito longe de ser secretos. Quando perguntei diretamente sobre a resistência dos mais velhos em transmitir o saber, as lembranças da geração do seu pai animaram-na:

Eles não passavam nada! Não passavam. Meu pai não passou nada! Na Bahia, papai foi um dos mais conhecidos desse lado. Papai fez Didi!²³ Não quer dizer que foi ele que o botou ali

dentro, entendeu? Que fazer não é só sentar ali, fazer isso, fazer aquilo, não, é você dizer as coisas às pessoas certas, educar pra aquele lado. Assim, papai fez com Didi. Papai adorava Didi, nem que o Deus no céu! Papai dizia, ele vai ser o maior de todos! E Didi não abre a boca para nada! Papai também não abria a boca. Falava sempre assim. ‘Não sei. Eu não sei.’ Como se pode instruir e saber como, se eles todos eram assim? Por isso, eu tenho pra mim que os que vêm chegando agora já não serão mais iguais.

Nas pausas, referências veladas e sussurros que marcaram sua maneira de falar durante a entrevista, senti o peso das experiências da sua juventude, eventos que já tinham deixado cicatrizes permanentes quando, anos mais tarde, ela chegou a se envolver com a sociedade dos eguns (até hoje rodeada por segredo), na qual seu acesso ao saber ritual, como mulher, sempre será estritamente delimitado. Seu passado estava ainda presente, guiando seu senso dos limites do que podia falar comigo, uma mulher alheia ao culto. Quando ela lembrava o receio do seu pai em falar sobre a religião, percebi os porquês do receio *dela* para falar. Embora mantivesse a lei do segredo que seu pai ensinou, ela também evidenciou dúvidas quanto às consequências do segredo da geração do seu pai, para o saber e as tradições que se perderam por nunca serem passadas: “Como se pode instruir e saber como, se eles todos eram assim? Por isso, eu tenho pra mim, que os que vêm chegando agora já não serão mais iguais”.

As diferenças de geração na maneira de pensar o segredo, as quais eu tinha começado a sentir, foram confirmadas durante uma conversa com Dona Rozilda, uma ebômim do Opô Afonjá. Com setenta anos de idade, Dona Rozilda é quinze anos mais nova que Dona Beatriz e muito mais à vontade ao falar de “coisas de santo”. No dia que a conheci, me surpreendi ao vê-la levantando o assunto de como o segredo tinha mudado desde a época quando ela se iniciou (embora ela cuidadosamente evitasse mencionar os detalhes do que constitui tal segredo). Ela contou que, há mais de 30 anos, quando era uma iaô nova, tinha um caderno onde anotava coisas

que sua mãe de santo lhe passava. Quando enchia a página, ela a dobrava duas vezes e grampeava. Para que não restasse dúvida, ainda escrevia em letras grandes: “Privado!”. Recentemente, Dona Rozilda encontrou o caderno esquecido no armário e começou a tirar os grampos para ler o que tinha por dentro. Para sua surpresa, percebeu que muitas das coisas que tinha guardado com tanto cuidado, para ninguém ler, eram coisas que hoje em dia se fala abertamente.

Ao destacar as mudanças, através do tempo, no espaço discursivo do segredo, Johnson (2002) assinala uma falta de consenso sobre o seu conteúdo. O autor conclui que tudo que podia ser considerado fundamento religioso no candomblé já foi publicado, deixando apenas “instâncias idiossincráticas de magia individual.” (2002, p. 183) Para ele, na transição do candomblé de uma prática privada e estigmatizada para uma religião pública, de aceitação mais ampla, o segredo – a prática de guardar o acesso a um corpo delimitado de conhecimento – foi transformado em uma “ideologia do segredo”. Para isso, Johnson cria o termo “secretismo”, que se refere a um corpo de discurso que insistentemente chama a atenção para a existência de segredos que já não existem mais. Diferentemente do segredo, no qual contar algo secreto tira sua força, “o ‘secretismo’ não diminui o prestígio do signo por revelá-lo; pelo contrário, o aumenta através da circulação promíscua da sua reputação... É através do ‘secretismo’, a circulação da inacessibilidade do segredo, que o poder do segredo cresce, independentemente de se, de fato, ele existe ou não”. (JOHNSON, 2002, p. 3) Em outras palavras, para Johnson, o segredo tornou-se simplesmente um blefe, um ar ostensivo cujo único fim é despertar a curiosidade do interlocutor.

Alguns dos iniciados mais recentes que entrevistei pareciam concordar parcialmente com esta perspectiva. Thiago, por exemplo, sugeriu que um aspecto do segredo é que funciona como uma estratégia para sugerir a presença de axé:

Porque aquela casa que esconde mais, pessoal imagina, ‘Oh, ali tem um mistério, tem alguma coisa’, entendeu? ‘Poxa, eu fui

na casa de fulano, não pode ver nada! Tudo é assim, tudo é assado, tudo é fechado, tudo é restrito!’ Então, pessoal fantasia, ‘Ali tem mais axé, mais coisas’. E na verdade não tem. Na verdade, tem a mesma coisa que tem qualquer outra. Só que aquela outra ele não julga tão coisa, porque mostra mais.

Para Thiago, o segredo existe da necessidade continuada de proteger os fundamentos religiosos do olhar de pessoas alheias ao culto. Contudo, ele parece concordar que o ‘secretismo’ também faz parte do candomblé. O senso de mistério constitui um elemento ritual em si, um significante de fidelidade à tradição, bem como outros elementos rituais, como o uso de colares, a preparação de determinadas comidas, ou o uso de atabaques.

Embora a sinalização ritualizada de mistério seja uma das utilidades do segredo, ela não substitui totalmente o lugar do corpo secreto de conhecimento, como Johnson sustenta. Na sua visão do segredo, uma vez que ele seja contado, lido num livro ou revelado numa fotografia, é destruído, como um balão furado. Entretanto, de acordo com Sodré (1988), no âmbito dos terreiros, conhecer a resposta de um enigma não implica acabar com o segredo: “No segredo nagô, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí a sua força. O segredo não existe para, depois da revelação, se reduzir a um conteúdo (linguístico) de informação[...] é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição do axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico”. (SODRÉ, 1988, p. 142)

Como já vimos, nos terreiros, considera-se que o ato de contar, de ler, ou de ver (no caso da fotografia), divorciado da experiência, transmite um saber que é parcial, elíptico, enquanto permanecem opacos outros aspectos que seriam transmitidos eficientemente através da experiência. Assim, num sentido místico-teológico, um dos problemas maiores que resultam de quando o segredo é contado, verbalmente ou em fotografias, decorre da ilusão de que tais modos de contar são completos, adequados. Para Thiago, há uma lacuna entre o saber analítico-verbal, transmitido através de livros, e o saber de praxe, que só é perceptível através da própria

experiência. Esta armadilha continua a dar sentido à necessidade de manter controle sobre o saber ritual:

O segredo ainda tem sentido. Porque se você abre muito, pessoas que não têm nada a ver, pessoas que são, vamos dizer, entre aspas, “invocadas”, pessoas que querem a todo custo fazer parte, vão acabar achando que basta ficar vendo, ficar lendo. Sem nunca ter sido feito, sem ter vivenciado, sem ter passado pelo processo de *abiã*, de filho de santo, do aprendizado gradativo. Então, acaba conturbando a religião. A gente vê em livros coisas que são feitas, mas se nunca foi vivenciada na prática, você não vai saber como fazer. Só sabe pela teoria, nunca teve a prática.

A ideia de Thiago, de que até o saber adquirido através da experiência vale mais quando vem aos poucos, como acontece dentro da hierarquia religiosa, nos leva a outro aspecto que Johnson parece esquecer.

Johnson se submeteu à iniciação para os fins da sua pesquisa, chegando à conclusão de que, “quando se torna iniciado, não se aprende informações secretas, embora se diga que muito se aprende quando está recolhido[...] O que se ensina, entretanto, é simplesmente que há segredos, e que estes devem ser respeitados, e que o iniciado já é alguém que sabe, e que este estado [de saber que o segredo existe] é superior ao estado anterior, quando não sabia”. (2002, p. 107) De certa forma, Johnson está certo, mas não pelos motivos citados por ele. Passar pela iniciação não traz acesso imediato a segredos, mas isto não quer dizer que não haja segredos a serem passados. A iniciação, como vimos, é apenas um *início*. Ela marca o ponto de partida de uma trajetória de sete anos, durante a qual o iniciado será observado, com o olhar criterioso dos mais velhos, para ver se será escolhido para sobressair a dialética da não-inclusão para receber fundamentos, ou se vai permanecer, nas palavras de Sérgio, uma das pessoas para quem os mais velhos “começam a dar ‘zignal’,²⁴ a não deixá-la saber muita coisa, a deixar ela ficar cuidando só de receber os convidados”.

Apesar da inadequação fundamental dos modos visuais e textuais de contar o segredo, a partir da perspectiva dos terreiros, esses modos de contar têm apresentado, historicamente, preocupações sérias em termos da relação com a sociedade mais ampla. Como mostrarei no Capítulo 3, uma questão importante enfrentada pelos terreiros, com a emergência do discurso etnográfico, foi a de analisar as vantagens da invisibilidade, perante a sociedade externa, *versus* as possibilidades trazidas pela visibilidade. Durante uma boa parte da história do candomblé, a sobrevivência dos terreiros veio através da invisibilidade, da capacidade de conseguir não ser descoberto pela polícia. O discurso etnográfico, como parte do que Foucault (1995) chama de “homem capaz de ser conhecido”, ideia introduzida pelas ciências humanas, implicava uma visibilidade aumentada para seu objeto. A questão que os terreiros enfrentaram, quando o discurso etnográfico direcionou seu olhar para o candomblé no início do século XX, era se deveriam fugir dessa visibilidade e da vulnerabilidade que podia trazer, ou abrir-se para ela, a fim de aproveitar seus possíveis benefícios.

Um dia, durante uma conversa com Donazinha, percebi que os conceitos de invisibilidade e de visibilidade funcionam como metáforas para a relação dos terreiros com a sociedade baiana no passado e no presente, não apenas no meu modo acadêmico de pensar, mas também na maneira com que os próprios terreiros enxergam o assunto. Eu tinha ouvido falar que se tornar invisível foi algo que os velhos africanos sabiam fazer, mas que este conhecimento tivesse sido perdido. “É verdade?”, perguntei. Ao responder, seu tom de voz mostrou sua surpresa pela pergunta, e percebi que eu tinha chegado a um assunto no limiar do segredo, que não era para se falar com qualquer pessoa. Mas após uma pausa, respondeu:

Invisível, não, minha filha... Mas a pessoa ficava envultada, se transformava num vulto qualquer, como se fosse uma sombra. Havia um grande capoeirista, que morava lá pro lado de Sete Portas, que se transformava em bananeira. *Eram coisas ligadas com a polícia. Mas, hoje em dia, não...* Como muita coisa que

existia antes, as grandes ialorixás, babalorixás, levaram consigo, sem falar.

Esta ideia, de que o poder de envoltamento teria morrido com as grandes ialorixás e babalorixás de outrora, expressa, metaforicamente, a diferença entre as estratégias de autoproteção durante a época da perseguição policial, quando a segurança dos terreiros dependia da maximização do segredo, através da invisibilidade, e os tempos de hoje, quando a segurança vem com a visibilidade através da etnografia e da mídia. Para os terreiros, começar a participar do discurso etnográfico representava uma ruptura com as estratégias anteriores, catalisando mudanças no espaço discursivo do segredo em seus três sentidos: o da distribuição hierárquica do saber, o da concorrência entre os terreiros e o do contexto social.

Dada a maior importância do segredo nos tempos antigos, não é surpreendente que os primeiros estudiosos do candomblé costumassem reclamar das dificuldades em obter informações. Manuel Querino (1917, p. 4) referiu-se a “uma reserva rigorosamente mantida” em relação aos “misteriosos recessos do rito africano”. Em 1936, Edison Carneiro mencionara ter tirado fotos que “iam fazer furor” se fossem publicadas. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 103) No mesmo período, Ruth Landes perceberia, no seu primeiro encontro com Mãe Menininha, a barreira do segredo. Ialorixá do terreiro que até então tinha mais experiência com pesquisadores, Menininha não perdeu tempo em comunicar a Landes que determinados aspectos do saber religioso lhe seriam vedados, advertindo: “Aqui há segredos que não poderá aprender”. (LANDES, 2002, p. 128)

Os limites do que podia ser revelado sobre o universo mitológico e as práticas rituais do candomblé seriam testados cada vez mais, à medida em que o interesse dos estudiosos aumentava, promovendo, por sua vez, maior divulgação do candomblé na sociedade. Como analisei num trabalho anterior (CASTILLO; PARÉS, 2006), o conflito entre as exigências do segredo e a

divulgação pública surgiu no início da década de 1950 de uma forma muito clara, quando fotografias mostrando os ritos fechados da iniciação foram publicadas, primeiro na revista francesa *Paris-Match* e, poucos meses depois, na revista nacional *O Cruzeiro*, então um dos periódicos mais lidos do Brasil. As fotos focalizaram a importância do sacrifício animal nos ritos de iniciação, o que provocou consternação nos terreiros, como várias pessoas que entrevistei ainda lembravam, meio século depois.²⁵

A ebônim Regina de Iemanjá, de uma família com vínculos antigos com o candomblé, agora é uma das pessoas mais velhas de um terreiro de renome. Apesar de ter sido criança quando a reportagem de *O Cruzeiro* saiu, ela lembra nitidamente, até hoje, as ondas de choque que passaram pela sua família quando se deparou com as imagens de iaôs cobertas de sangue:

Aquela revista, eu era bem jovem quando a vi. *O Cruzeiro* era muito lida, e lá em casa comprava. Um dia, mamãe estava folheando e de repente viu aquela reportagem. Ela se assustou! Eu acho que todo mundo do candomblé se assustou quando viu aquilo. Porque tinha as iaôs entrando na camarinha, recebendo sangue na cabeça, aquelas coisas todas. Foi um escândalo. Na época, eu era bem jovem, mocinha, e também fiquei horrorizada, me senti muito mal. E a maioria das pessoas comentava que a mãe de santo ou pai de santo que deu aquela entrevista, deu por dinheiro. Todo mundo sabia que ia acontecer alguma coisa com eles, porque hoje em dia é sigilosa, então, imagine naquele tempo! E foi a primeira vez. Nunca houve uma coisa assim.

Donazinha também lembrou a reportagem, contando que a mãe de santo que deu acesso aos jornalistas se tornou uma figura notória no universo dos terreiros: “Quando ela chegava, diziam, ‘Aí ó! É Riso, Risoleta – a mãe de santo que deixou fotografar o candomblé!’ Me amostravam – apontavam ela com o dedo! Uma mulher que tocava de simpática. Mas eu jamais pude assistir o candomblé dela, que ela deixou fotografar”. O nível do furor que a reportagem

provocou nos terreiros é evidenciado também pela reunião organizada pela Federação do Culto Afro-Brasileiro e anunciada no jornal (*A Tarde*, 22/11/1951), “a fim de especialmente julgar as publicações feitas nas revistas *Paris-Match* e *O Cruzeiro*”.

Da perspectiva dos terreiros, a divulgação de imagens desses ritos, além de violar o segredo, do ponto de vista religioso, só podia piorar a imagem do candomblé perante a sociedade externa. Como veremos no Capítulo 3, na passagem da invisibilidade à visibilidade, a questão de vincular-se ou não ao discurso sobre o candomblé gerou um processo de tomada de decisão quanto aos possíveis benefícios da divulgação do candomblé para a construção de uma imagem pública mais favorável. Assim, as preocupações nos terreiros sobre as fotos publicadas em *Paris-Match* e *O Cruzeiro* simbolizaram a encruzilhada discursiva enfrentada pelos terreiros em meados do século XX.

A etnografia, a hierarquia e o segredo

Espero que a discussão sobre o quadro epistemológico do segredo e da transmissão do saber tenha deixado claro que a etnografia, tanto visual quanto escrita, apresenta vários problemas dentro do candomblé. Como vimos, o conhecimento adquirido ao longo do tempo, através da experiência, de uma maneira multissensorial e *embodied*, é mais valorizado nos terreiros do que o que se obtém através da análise de textos. Frequentemente, entretanto, o deslocamento entre os valores epistemológicos do pesquisador e os dos terreiros torna-se aparente antes de o iniciado deparar-se com o texto etnográfico (o *produto* da pesquisa), ficando evidente na dinâmica do próprio *processo* da pesquisa. Como Donazinha observou:

Aquele que tem o poder do conhecimento, ele é forte. Se ele sabe determinadas coisas, de folhas, de feitiços, então ele nunca vai falar para ninguém. Aí, o antropólogo chega com um caderno na mão e começa a perguntar se o candomblé é silêncio!

Suas palavras ressaltam o vínculo entre o saber e o poder, apontando também para o fato de que a busca do saber religioso pelo estudioso apresenta um conflito para o quadro da distribuição hierárquica do saber e da transmissão gradativa. Como vimos antes, e como Donazinha sugere aqui, há aspectos do saber religioso que os mais velhos resistem em transmitir, mesmo para pessoas com o grau iniciático adequado. Dessa forma, a sede do pesquisador, sobretudo quando não é iniciado, pelo saber iniciático, contraria as normas da transmissão do saber nos terreiros.

Retornando ao problema do produto da pesquisa etnográfica, sua circulação, através da publicação, faz multiplicar o número de pessoas que recebem a informação, contrariando assim as normas para a transmissão face a face do saber e eliminando a possibilidade de controlar quem terá acesso. Quando o texto aborda fundamentos religiosos, como no caso da reportagem de *O Cruzeiro*, a situação se complica. Por outro lado, na medida em que ele não revela segredos, há também aspectos positivos, justamente porque o texto circula fora dos terreiros, possibilitando, assim, um diálogo com a sociedade externa, através do qual pode ser projetada uma imagem mais positiva da religião. É desta ótica que Genaldo, alagbá do Ilê Axipá, vê o trabalho de Pierre Verger:

O trabalho de Verger não é considerado importante para a religião [como fonte de saber, mas] tem um valor artístico[...] as pessoas [do candomblé] se identificaram com aquilo, se diziam, 'ah, que lindo'. Não aprofundou a religião, é como se fosse um gibi. [...] Mas Pierre Verger teve o cuidado de mostrar que a estética negra, embora diferente, seja uma coisa exótica, mas bela também[...] Dava dignidade àquela coisa, não era negativa. As poucas vezes que conversei com ele, eu sempre senti o respeito que ele tinha por meu avô, por Mestre Didi, por Rubelino. Ele era um embelezador cultural.

Genaldo considera que o trabalho de Verger não lhe proporciona conhecimento religioso, mas tem outro valor. Ao apresentar imagens que mostram a beleza da religião e da cultura negra,

contextualizando os significados de elementos rituais, o trabalho de Verger se tornou um mecanismo na criação de um diálogo com a sociedade externa que repercutiu de uma forma positiva para os terreiros.

Embora a etnografia tenha este lado positivo, ela também cria novos caminhos para a transmissão e circulação do saber religioso, desestabilizando a dinâmica do controle hierárquico sobre o saber. É neste sentido que Wellington, criado num terreiro de angola, acredita que a etnografia interfere no equilíbrio entre o saber e o poder nos terreiros:

[Quando] a pesquisa dá o fundamento, prejudica o aprendizado dentro dos terreiros. O saber no candomblé é passado gradativamente, aos poucos, porque o saber determina o poder, né, em todos os aspectos. Se você entrega logo todo o saber, você perde o poder naquele grupo. Então, quando a pesquisa dá a essência da coisa, interrompe esse passar do conhecimento dentro do terreiro. E os sacerdotes não vêem isso com bons olhos porque no candomblé tem aquela coisa de atingir a maior idade com sete anos de iniciação. Tem uns que exageram, com 21 anos! E tem pessoas que não têm a maioridade, mas vêem as pesquisas. Aí, não é à toa que hoje tem não sei quantas casas de candomblé, dentro da cidade, que não são vistas com bons olhos pelas pessoas sérias, que têm saber, que têm conhecimento. Porque são de pessoas que não receberam aquele saber aos poucos, oralmente. Elas fazem o candomblé em cima de livros e pesquisas.

Para Wellington, a etnografia ameaça a estabilidade do princípio de senioridade e da transmissão gradativa ao fornecer, aos mais novos, um caminho alternativo e mais rápido para obter acesso ao saber, o que diminui a importância dos mais velhos na transmissão dos fundamentos. Neste sentido, as preocupações de Wellington sobre a etnografia são semelhantes às que sempre existiam em relação ao antigo problema do *fura-ronkó*.

A possibilidade de se recorrer à aprendizagem quase instantânea do livro, em vez de aguardar durante anos até que um dos mais velhos decida transmitir um pouco de sua sabedoria, é uma tentação difícil de resistir até para os que não querem contestar a estrutura tradicional da transmissão do saber. Uma filha de santo da Casa Branca expressou seu compromisso ético com a preservação dos caminhos tradicionais da transmissão do saber, mas apontou também para o conflito que sente às vezes, dentro de si, ao ser obrigada a esperar até que seja transmitido, aos poucos, um determinado ensinamento, quando se sabe que pode ser encontrado no livro. Sua frustração aumenta perante a existência de livros escritos por pesquisadores que, embora não-iniciados, ainda assim conseguiram acesso, em pouco tempo, ao saber iniciático que para os próprios iniciados só vem ao longo de muitos anos.

A frustração desta filha de santo em relação ao conflito entre a transmissão gradativa do saber e a divulgação rápida através da publicação ilustra, mais uma vez, a capacidade da etnografia de desestabilizar a distribuição hierárquica do saber. De fato, conversei com muitas pessoas que foram convencidas de que a escrita pode trazer determinadas vantagens ao aprendizado, apesar de ficarem firmes na convicção de que a prática e a convivência ao longo do tempo ainda são fundamentais. O ogã de um terreiro conhecido me contou a respeito de uma controvérsia recente no seu terreiro sobre a ideia de passar para a escrita as letras das cantigas sagradas, para ajudar as iaôs a decorá-las com mais facilidade. Segundo o ogã, apesar de a maioria das pessoas, inclusive alguns dos mais velhos, estarem a favor, o pai de santo resistiu, opinando que a aprendizagem através do ouvido constituía uma parte essencial da tradição e deveria continuar sem recorrer à escrita. Contudo, apesar de existir este tipo de polêmica, muitas pessoas, em diversos terreiros – desde os mais velhos até os mais novos, inclusive indivíduos que dificilmente se interessam por textos sobre o candomblé – possuem gravações de cantigas de orixás e gostam muito de ouvi-las.

Apesar da visão crítica em relação a textos, estes não são categoricamente rejeitados. Enquanto seus conteúdos são coerentes com os fatos reais e não entram em questões de fundamento, deixando intactos os limites do segredo, a grande maioria das pessoas que entrevistei lhes atribui um valor. Dona Beatriz, por exemplo, expressou sua apreciação pela obra de Mestre Didi:

Pode ter livros, até bonitos, né? Como o livro de Didi agora [*Contos crioulos da Bahia*]. Todos podem ler, tem problema nenhum. Eu não sei se as pessoas que lêem esses livros que falam do Opô Afonjá, de não sei o quê, se já são instruídas, se já conhecem alguma coisa desse assunto. Mas acho que não tem nada... porque o livro não está levando ao outro saber.

Como vimos anteriormente, a vida de Dona Beatriz foi marcada pela repressão ao candomblé e ela ainda é muito reservada no que tange a assuntos relacionados com o segredo. Mesmo assim, ela considera que livros que abordam a realidade dos terreiros sem “levar ao outro saber” (ou seja, sem transgredir o espaço discursivo do segredo) não apresentam conflitos com a transmissão tradicional do saber. Cabe notar, entretanto, ao interpretar sua opinião sobre a obra de Mestre Didi, que ela pertence ao terreiro liderado pelo autor e ele, como sacerdote, tem o poder de definir os limites entre o público e o secreto para a sua comunidade. O fato de ter publicado o livro mostra que Mestre Didi considera seu conteúdo adequado para livre circulação.

Ebômim Regina de Iemanjá pertence a outro terreiro, mas também elogia a obra de Mestre Didi. Possui um exemplar de *Contos crioulos*, entre textos produzidos por outros autores, entre eles José Beniste, ogã do Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Ela ressalta a diferença entre o mero fato de *escrever*, por um lado, e o de *publicar*, por outro. Quando lhe perguntei sobre o problema de registrar fundamentos religiosos, ela respondeu que percebe um dilema entre a exigência de se manter o segredo e o risco de perda de conhecimentos importantes, acrescentando: “Acho que deveria

escrever *para a gente*, não para fora”. Em outras palavras, quando um registro escrito é controlado de acordo com as normas tradicionais para a transmissão do saber e a preservação do segredo, não altera, necessariamente, o quadro epistemológico. E, de fato, no candomblé, várias práticas envolvendo a escrita, êmicas e antigas, existem em equilíbrio com a distribuição tradicional do saber, como veremos no próximo capítulo.

¹ Ver Elbein dos Santos (1984), Oliveira (1988) e Verger (1992), entre outros.

² Seguindo a literatura antropológica brasileira, os termos ingleses *embodied* e *embodiment* serão mantidos. Ver Csordas (1990) para uma análise da importância do conceito de *embodiment* para a antropologia.

³ Entre os iorubá na África, há textos orais, a exemplo dos versos de Ifá, que formam a base da cosmogonia religiosa, guardados e transmitidos oralmente, seguindo estilos narrativos extremamente específicos. No Brasil, este vasto corpo de saber sofreu grandes transformações, sendo parcialmente preservado em lendas e contos, e foram simbolizados também em alguns elementos rituais não-verbais, como as danças sagradas.

⁴ Para uma análise do tropo do “presente etnográfico” na antropologia, ver Fabian (1983).

⁵ Nos anos 1940, o linguista norte-americano Lorenzo Turner estudou a utilização das línguas africanas na Bahia, encontrando várias pessoas idosas, filhos de africanos, que ainda se comunicavam em iorubá ou fon. Contudo, o pesquisador nigeriano Wande Abimbola lembra que, quando visitou o Brasil na década de 1970, apenas uma ou duas pessoas falavam iorubá fluentemente. A situação contemporânea no Brasil, em relação às línguas africanas utilizadas na liturgia do candomblé, talvez possa ser comparada à que existia com o catolicismo. Até meados do século XX, o latim era

ainda a língua litúrgica, mas não era utilizada para comunicar-se no dia a dia, nem pelos sacerdotes, muito menos pelos fiéis.

⁶ O Opô Afonjá possui uma biblioteca, criada no fim da década de 1970 pela antropóloga Juana Elbein e uma bibliotecária que fazia parte da comunidade do terreiro. O pequeno acervo abrange uma variedade de assuntos: livros de referência, textos didáticos, romances e também textos acadêmicos e populares sobre o candomblé e a umbanda.

⁷ Termo que se refere a mulheres que pertencem ao terreiro sem serem destinadas a receber o orixá. As *ekedes* têm importantes funções rituais, como a de assistente dos orixás.

⁸ Na linguagem dos terreiros, “raspar” significa iniciar.

⁹ Indicado para o posto pelo orixá.

¹⁰ Lima (2003, p. 150) também aponta para a possibilidade de uma influência camuflada das relações pessoais na entrega ou não do *deká*, símbolo da posse da autoridade para abrir casa própria. Ver Braga (1998) para uma análise do papel do fuxico nos terreiros, na reprodução e manutenção dos valores sociais.

¹¹ Para uma análise da trajetória de Joãozinho da Goméia, ver Lody e Silva (2002).

¹² No culto aos orixás, questionar a iniciação de alguém é colocar em dúvida seu axé: o axé individual começa a se acumular a partir dos ritos de iniciação. Este argumento filosófico/teológico justifica a rejeição dos que não se iniciam, sem diminuir a relevância do fato de que o sistema de poder, predicado no acesso hierárquico ao saber, é ameaçado pelos que se apropriam do título de pai de santo sem se iniciar, pois não se submetem à hierarquia.

¹³ Outro aspecto do atrito entre Joãozinho e a ortodoxia do candomblé parece decorrer da facilidade pela qual ele se vinculava

a pesquisadores. Nas décadas de 1930-1940, quando os estudos sobre o candomblé estavam ainda se consolidando, Joãozinho foi um dos primeiros informantes para muitos estudiosos, entre eles Jorge Amado, Edison Carneiro, Roger Bastide e Pierre Verger, sendo, entretanto, posteriormente descartado quando estes conseguiram se vincular a terreiros mais prestigiados. Bastide (1983, p. 169, n. 11) se refere a certo desdém nos terreiros sobre o fato de Carneiro ter utilizado informações fornecidas por Joãozinho, “que o teria induzido a erros sobre vários pontos”.

[14](#) O *ronkó* é o quarto de iniciação. Para uma discussão do fenômeno do *fura-ronkó*, ver Braga (1998).

[15](#) Para análises históricas da perseguição política do candomblé, ver Dantas (1988), Braga (1995), Luhning (1995), Harding (2000) e Reis (2001).

[16](#) Ver Luhning (1995) para uma análise da época de Pedrito.

[17](#) Um pequeno manuscrito inédito de Manuel Querino documenta a violência sofrida pelo povo de santo na época de Pedrito. Pela raridade deste documento, o reproduzo aqui na sua íntegra. “No Matatu Grande, distrito de Brotas, nesta Capital, uma casa, onde os crentes no feiticismo festejam os seus santos. Em a noite de 18 de maio de 1920, o delegado auxiliar bacharel Pedro de Azevedo Gordilho cercou a dita casa, com praças de cavalaria, e ahi commetteu as maiores arbitrariedades possíveis. Espancou os assistentes e levou presos, sendo que as mulheres seguiram amarradas, acompanhando o trote dos Cavalariamos até a estação. Os soldados, por ordem do referido delegado commetteram proezas: de arrebentarem todo o vasilhame que encontraram, quebraram cadeiras, guarda roupa, arrombaram os bahús e conduziram toda a roupa que encontraram, dinheiro, objetos de prata, um anel com brilhante [ilegível] a mobilia ficou em estado deploravel. Foi mais um saque do que uma diligência policial. No dia 24 de agosto falleceu fulano de tal da Hora, proveniente de agravação de molestia que já tinha pelas pancadas que levou,

sendo encontrado no candomblé de Procópio. Em 16 de agosto do mesmo ano, a autoridade acima cercou com o mesmo intuito a de Catharina na Barra e fez a mesma limpeza nos objetos encontrados e mais cento e tantos mil reis que encontrou. Entre outras coisas cand[rasurado] uma pequena caixa de 0,20 de altura por 0,40 de [rasurado] comprido, tudo de metal. Em cima da caixa havia um pequeno caboclo armado de arco e flecha rodeado por outros menores. A caixa continha uma faca e diversos instrumentos agrícolas todo de metal. [Em] 19 de junho de 1921 a senhora [ilegível]lisberto fora preza pelo mesmo delegado”. (“Acontecimentos policiais nos candomblés em 1920 relatados por Manuel Querino”, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Setor de Documentos, Caixa 5, Documento 56). Ver também [fotografia 1](#).

¹⁸ Ver [Fotografia 2](#).

¹⁹ Embora o apoio do governo seja geralmente bem vindo nos terreiros, a maneira como o governo utiliza o candomblé para promover o turismo não é sempre visto com bons olhos, especialmente com relação à tendência de classificar o candomblé como folclore.

²⁰ Até o final de 2006, cinco terreiros foram tombados pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN): a Casa Branca, o Gantois, o Opô Afonjá, o Bate Folha e o Alaketu. Além destes, há outros terreiros tombados apenas pelo IPAC, entre eles o Pilão de Prata, o Oxumaré e o Ilê Axé Opô Aganju.

²¹ Conhecido como “Paizinho”, Arsênio era um personagem importante no culto aos ancestrais na primeira metade do século XX.

²² O texto da reportagem é reproduzido integralmente em Braga (1992, p. 31, nota 7).

²³ Deoscóredes M. dos Santos, filho de Mãe Senhora do Opô Afonjá, hoje *alapini* (supremo sacerdote) do culto de Babá Egun.

²⁴ Na linguagem popular, “dar zignal” significa evitar.

²⁵ Algumas fotos da reportagem estão reproduzidas nos anexos ([Fotografias 3](#) e [4](#)). A reportagem de *Paris-Match* (19/05/1951) pelo cineasta Henri-Georges Clouzot foi acompanhada pelas primeiras fotos de sacrifício animal, gerando uma grande polêmica entre estudiosos de candomblé e intelectuais no Brasil. Poucos meses depois, em 15/09/1951, *O Cruzeiro* publicou uma matéria semelhante. Com texto de Arlindo Silva e fotografias de José Medeiros, enfatizou imagens de iaôs cobertos de sangue, acompanhadas por manchetes sensacionalistas. *O Cruzeiro* era a maior revista nacional da época e sua reportagem é mais lembrada que a de *Paris-Match*, mas, curiosamente, não gerou reação na imprensa brasileira. Ver Fernando de Tacca (2003), para uma análise.

Os entrelugares da oralidade: usos êmicos da escrita e da fotografia

Talvez seja desnecessário dizer que a etnografia sobre o candomblé, escrita e visual, consiste em formas narrativas específicas que se acrescentam a diversas outras abordando esse universo: jornalísticas, literárias, etc. A etnografia pode ser considerada, no dizer de Foucault (1986), um nó em uma rede. Mas as percepções da etnografia nos terreiros não decorrem apenas da sua inserção na rede de práticas discursivas da sociedade externa. São também influenciadas por práticas discursivas preexistentes nos terreiros. Já vimos que o quadro epistemológico geral é um fator. Neste capítulo, examinaremos uma série de antigos usos da escrita e da fotografia dentro do candomblé. Alguns são visíveis e publicamente reconhecidos, porém pouco estudados por pesquisadores. Outros, mais privados, permanecem velados em segredo.

Falar em usos antigos da escrita nos terreiros pode parecer contraditório a ponto de constituir um verdadeiro oxímoro. Vimos no capítulo anterior que a aquisição do saber religioso é compreendida muito mais como um processo multissensorial do que analítico-verbal, sendo, nesse sentido, necessariamente oposto ao uso da escrita como instrumento para a transmissão do saber. Daí a conclusão de que seria fútil procurar evidência de usos êmicos da escrita no candomblé. Entretanto, encontra-se, em quase todos os estudos mais antigos sobre o candomblé, breves referências ao uso da escrita,¹ embora não abordem o assunto explicitamente. De fato, parece um paradoxo na etnografia sobre o candomblé. Embora esteja registrada a existência de práticas envolvendo a escrita, a ideia da tradição oral permaneceu como um pano de fundo, um “não-dito”, invisível e onisciente, para utilizar o termo de Foucault. A importância da oralidade como paradigma hermenêutico se tornou explícita apenas nos anos 1970, quando, num artigo sobre o Ifá na

África, Pierre Verger (1972, p. 5) sustentou que “um ensinamento aprendido através de um livro[...] é sem valor na civilização oral, pois falta um elemento essencial: a força da palavra pronunciada”. Esta opinião foi ecoada por Juana Elbein, que apontava para a “inexistência de uma escrita de origem nagô” (1984, p. 51) como evidência da suma importância da oralidade nas comunidades religiosas afro-brasileiras.

A prevalência da oralidade como ancoragem teórica dos estudos sobre o candomblé justifica-se na medida em que esta é atrelada à experiência direta. Mas não deveríamos esquecer que as raízes do conceito da oralidade estendem-se para além do Brasil, até o pensamento social que norteava o projeto antropológico como um todo. A visão antropológica da diversidade cultural humana era fundamentada numa perspectiva evolucionista que considerava as sociedades letradas como mais avançadas do que os grupos onde a oralidade prevalecia.² A ausência da escrita foi pensada como uma das características que separavam os chamados “primitivos”, que a antropologia adotou como seu objeto, dos “civilizados”, o objeto natural das outras ciências humanas.³ Segundo Fabian (1983), essa ideia levou ao pressuposto de que sem um registro escrito, uma perspectiva histórica era impossível e as culturas ágrafas eram representadas como se fossem congeladas no tempo. O desinteresse em arriscar uma abordagem diacrônica pode ter sido outro motivo para a escassez de estudos antropológicos sobre o processo de transmissão do saber religioso entre uma geração e a outra nos terreiros.

Um exemplo interessante da tendência etnográfica a desconhecer a existência de práticas envolvendo a escrita nos terreiros de candomblé surge no livro de Ruth Landes, *A cidade das mulheres*. (2002) Na década de 1930, a autora registrou o uso da escrita em diversas ocasiões em relação à sacerdotisa Sabina, da nação de caboclo. A primeira menção dessa mãe de santo ocorre quando ela pede a Edison Carneiro que coloque uma notícia no jornal sobre seu ritual de presentes para Janaína. Ao assistir a esta cerimônia, Landes observa cartas para a cabocla sendo postas nos balaios,

entre sabonetes, flores e outras oferendas a serem levadas para o mar. Em outro encontro, Sabina fala com orgulho do bom desempenho da sua filha na escrita, mostrando para a pesquisadora os cadernos nos quais a menina “tomara nota de muitos cânticos de candomblé”. (2002, p. 230)

Na narrativa de Landes, é apenas no terreiro de Sabina que encontramos a escrita utilizada como instrumento de apoio nas cerimônias. Não é por acaso que esta mãe de santo também é retratada como não-tradicional, ocidentalizada e de pouca credibilidade entre os grandes nomes do povo de santo. Mãe Menininha a ridiculariza, acusando-a de não ser iniciada, e Martiniano do Bomfim a acusa de simular o transe. A própria Landes não esconde que considera Sabina uma interesseira com afetações burguesas, criticando seu hábito de usar roupas da moda corrente ao invés das saias rodadas tradicionais. De certa forma, Sabina torna-se a vilã de *A cidade das mulheres* e a escrita, por ser associada exclusivamente a ela, acaba sendo vinculada a suas outras características duvidosas: a perda da autenticidade africana, a degradação ritual (simbolizadas pelas práticas ligadas aos caboclos), a ambição e o charlatanismo.

Deixando de lado os julgamentos de valor quanto a Sabina, seus usos da escrita revelam várias coisas importantes para a nossa discussão. Em primeiro lugar, vemos que a mãe de santo está ciente de que seu contato com Carneiro – como pesquisador e também como editor de uma recente série de artigos jornalísticos promovendo uma visão mais positiva do candomblé – oferece oportunidades para aumentar o renome do seu terreiro. Segundo, Landes nos deixa observar o uso ritual da escrita como um meio de comunicar-se com o mundo dos espíritos (no caso, caboclos). Finalmente, vemos a escrita utilizada pela filha de Sabina como um mecanismo para a preservação e a transmissão do saber religioso.

Se, no texto de Landes, a deslegitimação do uso da escrita é mais evidente do que na obra de outros estudiosos da época, há de se reconhecer que isto decorre parcialmente da sua originalidade em

levantar um assunto que normalmente é mais notável pelo grande silêncio que o rodeia. Julio Braga (1980, 2002) é um dos poucos autores a reivindicar a necessidade de considerar as maneiras pelas quais a tradição oral coexiste com o uso da escrita nos terreiros. Braga sustenta que a lacuna em relação aos pequenos mas reais usos da escrita acaba promovendo uma visão exagerada da oralidade como o único meio para a transmissão do saber religioso. Ainda sugere que tal perspectiva “parece vir de fora para dentro, no sentido de que, para o povo de santo, qualquer recurso é válido para ampliar o conhecimento do universo mágico-religioso, mesmo que se manifestem contrariamente a tais atitudes”. (2002, p. 88) Neste sentido, é importante distinguir entre os usos da escrita considerados públicos, por não transgredirem os limites do segredo, e seus outros usos, guardados em silêncio.

No estudo atual, minha decisão de estender a análise para além das narrativas escritas, abordando também a fotografia, acabou, inesperadamente, oferecendo esclarecimentos importantes para a compreensão da escrita. Descobri que as percepções destas duas formas discursivas são entrelaçadas, quase inseparáveis. A fotografia, como a escrita, tem usos públicos nos terreiros. E, como a escrita, ela também serve a práticas privadas de difícil acesso. Mas os limites entre o permissível e o proibido em relação à fotografia – diferentemente do caso da escrita – surgem constantemente durante as cerimônias públicas. Nos terreiros mais antigos, a empolgação dos turistas em tirar fotos das festas e a luta dos ogãs para que isto não aconteça são tão incessantes que já praticamente parecem fazer parte do ritual, enquanto que, em outros terreiros, a documentação fotográfica está cada vez mais na moda. Analisar os motivos dessa diferença me ajudou a dissociar a questão da representação em si do problema do *controle sobre a representação*, levando-me a perceber a relevância disso em relação à escrita.

Neste capítulo, faço um levantamento das diversas maneiras, algumas quase imperceptíveis, pelas quais a presença da escrita e da fotografia se faz sentir no candomblé contemporâneo. Examino

também a evidência histórica para o uso destes registros no passado. Sugiro que muitos dos usos êmicos da escrita e da fotografia partem de uma visão de seu poder invocatório em relação a divindades e outras entidades do além. Tais usos parecem ter um espelho na percepção da utilidade do discurso etnográfico como símbolo do apoio de pessoas e entidades influentes na estrutura de poder na sociedade baiana.

A escrita no cotidiano público dos terreiros

No decorrer deste estudo, foi raro não observar algum pequeno uso da escrita nas áreas públicas dos terreiros. O exemplo mais frequente pode ser o nome da casa, que muitas vezes se encontra em letras grandes num muro exterior ou no portão de entrada. Também é comum ver as palavras “senhoras” e “senhores” pintadas nas paredes em cima das áreas reservadas, respectivamente, para mulheres e homens, como eu vi em diversos lugares, entre eles o terreiro de Oxumaré e um antigo terreiro de angola em Pirajá, da finada Mãe Samba Diamongo. A parede do barracão no Gantois tem placas advertindo que é proibido fumar e fotografar, e vi coisas semelhantes em fotografias do terreiro da Goméia, tiradas por Pierre Verger em 1946. Num pequeno terreiro de angola, de Mãe Tunga, em Portão, na cadeira de cada ogã escreve-se o nome do *nkice* ao qual o ogã é consagrado. Na Casa Branca, uma inscrição em iorubá, utilizando a ortografia africana, aparece numa placa de metal, fixada na parede atrás do espaço reservado para os atabaques. No mesmo terreiro, num corredor que liga o barracão aos ambientes interiores, há um quadro para anúncios, com cartazes e informações sobre eventos na cidade relacionados com a religião dos orixás e outros aspectos da afrodescendência.

Alguns terreiros, entre eles o Gantois e o Ilê Axé Opô Aganju, em Lauro de Freitas, distribuem calendários impressos, tamanho cartaz, de suas cerimônias públicas. Em outros, como o Marokêtu, em Cosme de Farias, este costume já se adaptou às mídias mais correntes: os seus calendários já são enviados por correio eletrônico. No Ilê Axiá, vi pequenos panfletos em cima de uma

mesa, perto da porta de entrada, com informações básicas sobre o culto aos ancestrais e a sua história no Brasil. E no Pilão de Prata, no mezanino do barracão, há uma série de grandes painéis, com textos e fotografias traçando a genealogia biológica e espiritual do terreiro, descendente da família Bamboxê, uma das mais antigas do candomblé da Bahia.

Esses exemplos são todos colhidos a partir daquilo que pode ser visto facilmente por visitantes durante cerimônias públicas. Não pretendo que esta lista seja completa, nem proponho examinar em detalhes a função semiótica de cada um dos exemplos que citei. Proponho-me simplesmente a dar uma ideia de algumas das maneiras, entre muitas, dos usos da escrita nos espaços públicos e semi-públicos. A maioria desses exemplos me parece ser direcionada mais aos visitantes do que à comunidade do terreiro em si, pois têm o fim de comunicar regras básicas e outras informações elementares. São visíveis durante as cerimônias, mas não fazem parte delas. Não tratam de fundamentos religiosos e, portanto, deixam intactos os limites do segredo.

Menos frequentemente, vi a escrita utilizada de formas diretamente ligadas aos rituais. Não como na tradição judaico-cristã, na qual textos são lidos ao público⁴ ou expostos de maneira saliente, como objetos reverenciados, mas na forma de pequenos rótulos ou inscrições usados no corpo. Por exemplo, nas festas de confirmação de ogãs e ekedes, as pessoas que estão se confirmando usam faixas com a indicação de seu posto e o nome do orixá ao qual são consagrados. Usando estas faixas, desfilam no barracão acompanhados pelo orixá ao qual estão dedicados. De uma forma semelhante, numa festa para Oxóssi, no Gantois, vi os participantes do xirê usando faixas inscritas com as palavras “Viva Oxóssi”.⁵ Nos dois casos, a informação escrita reitera o que também é comunicado por outros elementos simbólicos do ritual.⁶ Como estes elementos, o que está escrito ressalta o compromisso da pessoa com o propósito do ritual. Tais mensagens escritas funcionam para frisar o propósito do ritual e, assim, assegurar a boa vontade e proteção da divindade que está sendo homenageada.

A influência do Islã: inscrições

Nas primeiras etnografias do candomblé, quando se menciona o uso da escrita, é geralmente com referência ao Islã. Sabe-se que, no início do século XIX, o número de muçulmanos na população africana da Bahia começou a crescer. Foram conhecidos como *malês*, do termo iorubá *imálè*. Segundo João Reis (2003), este grupo incluía haussás, bornos e nupes (conhecidos aqui como tapas), mas a maioria era nagô islamizado. A história dos malês na Bahia tornou-se inesquecível, pois lideraram várias importantes rebeliões nas primeiras décadas do século XIX, entre elas a de 1835, que até hoje leva seu nome.

Um dos aspectos notáveis da Revolta dos Malês é que seus líderes eram letrados no alfabeto árabe. Utilizavam estes caracteres para escrever textos corânicos e orações, em árabe e também em línguas africanas, sobretudo o haussá. (REIS, 2003; DOBRONRAVIN, 2004) Reis (2003) documenta que alguns desses líderes ensinavam seus seguidores a ler e escrever. Este foi o caso do liberto haussá Dandara, um comerciante que tinha uma venda no antigo mercado de Santa Bárbara, a qual servia também como espaço de reunião, oração e alfabetização. Após o levante, as autoridades encontraram numerosos papéis e pequenos livros em árabe nas casas das lideranças e nos corpos dos que morreram. A elite baiana, acostumada a pensar nos africanos como analfabetos e na escrita como domínio exclusivo da cultura europeia, entrou em pânico, convencida de que tais escritas eram um meio de comunicação subversiva. No período após o levante, a polícia invadia as casas dos africanos em busca dos responsáveis. A descoberta de qualquer papel escrito em árabe resultava na prisão do seu dono, sob a acusação de participar da rebelião. Muitos africanos assim identificados foram julgados, apesar de a tradução feita por um escravo haussá, durante a investigação, indicar que o conteúdo desses textos era apenas religioso.⁷

Reis conta que, após a insurreição, centenas de malês voltaram para a África, alguns deportados, outros evidentemente fugindo do

preconceito anti-islâmico que tomou conta da cidade e das novas leis que restringiram a liberdade de africanos libertos. Isto provavelmente reduziu significativamente o número de muçulmanos na Bahia. Reis sugere, entretanto, que a influência dos malês persistiu, sendo perceptível ainda hoje em alguns aspectos do culto de Oxalá. O dia deste orixá, sexta-feira, é sagrado no islã. Os seus devotos usam roupa branca – também usada por sacerdotes islâmicos – e suas *quizilas* ou tabus alimentares incluem bebidas alcoólicas e carne de porco.

Já em 1917, Manuel Querino havia sugerido a possibilidade de influências islâmicas no candomblé, apontando para a similaridade fonética entre o nome do orixá Oxalá e a invocação grafada por Querino como “Och-alláh” e utilizada comumente até hoje na linguagem popular.⁸ Nos anos 1930, Arthur Ramos percebeu também uma influência do islã ou “mussulmi” no candomblé, mas descartou a hipótese etimológica de seu precursor. (RAMOS, 1988) Na década seguinte, Carneiro encontrou um terreiro que se identificou como “muçurumim”, entre os sessenta e sete que se afiliaram à União das Seitas Africanas. (CARNEIRO, 1991a) Mas quando, no mesmo texto, o autor analisava o sincretismo religioso, considerou somente as influências *cristãs* sobre o candomblé. Hoje em dia, alguns africanistas discutem a possibilidade de que o islã tenha influenciado o crescimento do culto de Oxalá na própria África (PEEL, 2000), mas a questão ainda carece de estudos no Brasil.

Há outras sugestões da influência islâmica sobre o candomblé.⁹ Um texto do pai de santo Manoel Falefá, publicado em 1940, nos anais do II Congresso Afro-Brasileiro, mas pouco conhecido, fala da importância de *mussulmim*, sugerindo que sua influência se estendeu ao uso da escrita:

Mussulmim [era] o mais estruido em tudo a tudo que antes de declarar o Alfabeto já elles tinham sua linguagem manuscrita, naquele tempo não existia nem papel nem tinta, se serviam de fibra e folhas designadas para aquelle ponto, serviam de resina

de pau também, serviam-se de carvão ou barro. (COSTA, 1940, p. 343)¹⁰

A “declaração do alfabeto” se apresenta como uma alusão ao início súbito do contato com o cristianismo, através dos primeiros traficantes de escravos, no século XVI, ou talvez na colonização da África ocidental, trezentos anos depois, enquanto a afirmação de que “naquele tempo não existia papel nem tinta” evoca uma época pré-colonial, quando ainda não havia produtos industrializados. Para a nossa discussão, este texto de Manoel Falefá é extremamente relevante, não simplesmente por causa da importância atribuída ao islã, mas pela sugestão de que o primeiro uso da escrita nas religiões de matriz africana antecede o contato com os europeus. Isto coloca em questão a ideia, enraizada no pensamento acadêmico sobre o candomblé, de que o uso da escrita nesse meio religioso seja uma deturpação de sua pureza africana original – uma consequência deplorável da escravidão.

Na etnografia do candomblé, o registro mais antigo do uso da escrita é de Nina Rodrigues. Num trecho frequentemente citado de *O animismo fetichista*, publicado pela primeira vez em 1896, o autor descreve uma inscrição islâmica sobre a entrada de um açougue:¹¹

Na rua ou largo da Baixa dos Sapateiros nesta cidade existe um açougue de um negro creoulo, onde se lê a seguinte inscrição Jorubá: ‘*Ko si oba kan afi Olorum*’ que me foi assim traduzido à letra: ‘*Não há um rei como Deus,*’ ou, ‘*igual a Deus*’. Mas como que para afirmar a influencia do islamismo e do christianismo no conceito que de Olorun se faz na Bahia, a mesma inscrição está reproduzida em uma das paredes da sala do açougue, encimada por uma cruz e pelo título, ‘*O alufá*’. O dono do açougue não é malê, ao contrario é influente em um dos mais importantes terreiros desta cidade. (1932 [1900], p. 35)

Tanto foi o interesse que esta inscrição despertou em Rodrigues que este não se contentou apenas em transcrevê-la, também a preservou numa fotografia preciosa, uma das primeiras,

documentando as práticas religiosas afro-brasileiras. Rodrigues identifica na palavra *alufá* (que significa sacerdote muçulmano, em iorubá)¹² uma referência ao islã, o que ele aparentemente estranha, já que o dono do açougue era “fetichista”, sinalizando a separação rígida que o autor fazia entre as práticas desses dois grupos. Mas, nesta inscrição, encontra-se outra forte evidência de influência malê, que passou despercebida ao pesquisador maranhense. A própria inscrição é um verso corânico frequentemente utilizado entre os haussá, como por outros povos islamizados, para invocar a proteção de Alá.¹³ (DOBRONRAVIN, 2004) Dobronravin cita a tradução de Haidar Abu Talib desse verso: “Deus! Não há mais divindade além d’Ele”, o que “em árabe soaria como *la ilaha ila allah*”.

Um aspecto interessante dessa inscrição são suas referências sincréticas, que misturam elementos do cristianismo e do islã. É um verso do Alcorão, comunicado em iorubá, com o nome de Olorun substituindo o de Alá. Mas a escrita empregada é o alfabeto romano, ao invés de caracteres árabes, e o signo da cruz acompanha a palavra *alufá*. Tais adaptações e ressignificações na língua, o tipo de escrita, a simbologia e o conteúdo revelam uma interação complexa entre referências iorubás, muçulmanas e cristãs no uso da escrita no candomblé do fim do século XIX.

Contudo, como Reis (2001) argumenta, há sugestões de que as interações híbridas entre o islã e o candomblé são anteriores à inscrição registrada por Rodrigues. Como exemplo, Reis aponta para um texto de Cecília Soares (1992), no qual a autora documenta uma invasão policial de um terreiro no Recôncavo, em 1853, chefiado por um casal africano interétnico, um homem haussá e uma mulher efón (uma das etnias do território iorubá). Entre os objetos apreendidos pelas autoridades, como azeite de dendê, cabeças e patas de galinhas, búzios, contas e folhas de palmeira desfiadas, havia também uma bolsinha contendo papéis com inscrições em árabe.

Em 1946, Pierre Verger documentou, no exterior de um dos quartos de santo no terreiro da Goméia, a mesma inscrição vista meio

século antes por Nina Rodrigues.¹⁴ A nação de Joãozinho era angola, o que sugere que a influência malê sobre práticas envolvendo a escrita no candomblé não se restringiu aos nagô. Já nos anos 1930, Edison Carneiro tinha observado inscrições em dois outros terreiros, com significados extremamente similares à invocação alcorânica no açougue. No Bate Folha, Carneiro viu a palavra *Masarinacihiu* pintada na parede do barracão, com a tradução em português embaixo: “Deus mais do que tudo”. (CARNEIRO, 1991b, p. 137) Na parede exterior do terreiro de Manuel Paim, que existiu no Alto do Abacaxi (atual Cabula), Carneiro notou a frase *Lá iraxé d’orixá abá toutou*, a que Paim deu o significado “Acima da coroa do rei só Deus”. (*O Estado da Bahia*, 29/08/1936)

Estas inscrições não são mencionadas por outros estudiosos, e hoje, quase setenta anos depois, desvendar suas origens e significados tornou-se extremamente difícil. A inscrição que Carneiro viu no Bate Folha não está mais lá, e não encontrei ninguém no terreiro que lembrava dela. Já que a nação da casa é congo/angola, seria lógico supor que tivesse sido uma língua bantu. Consultei vários estudiosos angolanos, especialistas em línguas bantus, mas não conseguiram identificar a língua.

A frase inscrita no barracão de Manuel Paim, *Lá iraxé d’orixá abá toutou*, também apresentou dificuldades. Apesar da presença da palavra iorubá *orixá*, o resto da frase aparentemente não tinha sentido, segundo Felix Ayoh’Omidire.¹⁵ O fato de nas vogais faltarem as marcas diacríticas, fundamentais na utilização do alfabeto romano para o iorubá, uma língua tonal, aumentou a dificuldade de reconstruir o sentido da inscrição. Finalmente, foi Nikolai Dobronravin¹⁶ que percebeu que a inscrição, na realidade, era uma versão fragmentada de um ditado em iorubá registrado por Manuel Querino em 1917:

lá irê, [yá ú] laxê
[lrê tá a ui, eberi coman
Oubá êquê] **d’ourixá, oubá tôtô**

A frase no barracão de Paim mistura o início e o final da primeira linha com a última parte da terceira linha. Tal justaposição, curiosa, sugere um erro de transcrição, provavelmente o resultado de o autor/escriva utilizar a posição espacial das palavras no processo de copiá-las, sem acompanhar totalmente o conteúdo. Esse tipo de erro sugere que ele não dominava totalmente a escrita e que não tinha muita fluência em iorubá.

Segundo Querino, a frase se traduz como “Nossos louvores, nem todos conhecem/ E por isso, não sabem o que pedimos a Deus/ Viva o rei; acima do rei só Deus”, identificando-a como “a saudação para o rei na África, quando saía para rua para assistir qualquer atividade pública”. Analisando a frase de Querino, Omidire comentou que as primeiras duas linhas eram difíceis de decifrar, mas que a última corresponde a uma saudação ao rei, *Oba alase ekeji orisa, Oba toto bi aro*, ou seja, “Viva o rei, o dono do axé que só perde para o axé dos orixás”. A presença dessa inscrição, com um significado tão parecido com o verso alcorânico, indica que o legado do islã nas práticas envolvendo a escrita era ainda perceptível nos terreiros nos anos 1930.

Recentemente, numa sala no interior de um terreiro em Portão, o Ilê Omorodé Axé Orixá N’la, da raiz do Gantois, vi na parede uma moldura contendo reproduções das inscrições registradas por Rodrigues e Carneiro, acompanhada pelas traduções registradas pelos pesquisadores. De forma semelhante, na casa de uma ebônim do Gantois, encontrei uma reprodução de outra antiga inscrição. Sobre a porta do quarto de santo, pintadas em letras vermelhas, numa caligrafia delicada e estilizada, apareceram versos em iorubá:

A orê rê aiê ourixá lomam
lá ochê egibeigi
Orêrê, aiê ôrôlu, ulô
Man iá aochê

A essa inscrição, a ebômim atribuiu o significado, “o orixá vê tudo”,¹⁷ informando ainda que faz parte de uma cantiga para invocar Oxalá registrada por Manuel Querino em 1917.¹⁸ Ela me contou que antigamente estas linhas se encontravam numa parede no interior do terreiro do Gantois. Anos depois, aproveitando-se do registro no livro de Querino, ela resolveu reproduzi-la na sua residência.

Essa história, como a das inscrições reproduzidas no terreiro do Ilê Omorodé, mostra uma influência dinâmica entre os fragmentos da tradição êmica da escrita preservados na etnografia sobre o candomblé e a memória dessa tradição hoje em dia. As inscrições funcionam para invocar a proteção divina sobre espaços físicos, sejam sagrados ou profanos. Como veremos mais adiante neste capítulo, o gênero da invocação parece ser importante na compreensão de outros usos êmicos da escrita e da fotografia.

Inscrições ligadas à família Bamboxê

As inscrições que examinamos até agora tinham a função de invocar a proteção de divindades do mundo dos espíritos, o *orun*. Encontrei também evidências de duas outras, ligadas a descendentes carnais ou espirituais de Bamboxê Obitikô, o que sugere que a escrita tinha uma importância na vida das famílias mais prestigiadas do universo religioso afro-brasileiro.

Bamboxê Obitikô nasceu em território iorubá, recebendo no Brasil o nome Rodolfo Martins de Andrade. Seu orixá era Xangô e, como Lima (1987) esclarece, o próprio nome *Bamboxê* significa “ajuda-me a segurar o *oxê*” (machado duplo), a principal ferramenta ritual desta divindade. No universo dos terreiros, Bamboxê é lembrado como um grande *babalaô* (sacerdote de Ifá) e seu *egun* (espírito) é cultuado até hoje nas cerimônias dedicadas aos ancestrais, sendo saudado também durante o ritual do padê, na Casa Branca e nos terreiros descendentes. (ELBEIN, 1984; VERGER, 1981) Hoje em dia, seus descendentes são influentes no universo religioso afro-brasileiro, na Bahia e também no Rio de Janeiro.¹⁹

Uma versão da tradição oral, registrada por Verger (1981a), baseada em depoimentos de Mãe Senhora, sustenta que Bamboxê veio ao Brasil como homem livre, junto com duas ialorixás célebres na memória da Casa Branca, Iyá Nassô e Marcelina da Silva (Obatossi), para ajudá-las a plantar os axés do terreiro. No livro *Opô Afonjá: história de um terreiro nagô* (SANTOS, 1994), Mestre Didi afirma que Bamboxê fez a primeira obrigação de Mãe Aninha. Sua versão é confirmada pela bisneta do babalaô, Irene Sowzer Santos, que conta também que seu bisavô viajava muito, tanto para a África quanto para o Rio, porém fixara residência no Matatu, na atual Rua Luís Anselmo, numa casa localizada um pouco depois do beco que desce para o Terreiro do Alaketu. Segundo José Beniste (1999), nos anos 1880, Bamboxê acompanhou Mãe Aninha ao Rio de Janeiro, participando da fundação de um terreiro que, posteriormente, passou a ser o Ilê Axé Opô Afonjá do Rio de Janeiro. Os restos mortais do babalaô estão enterrados, junto com os do seu neto, Felisberto Sowzer, no lado esquerdo da capela-mor da Igreja do Rosário dos Pretos, no Pelourinho. Dona Irene, filha de Felisberto, lembra que Bamboxê faleceu em 1908, com menos de 90 anos. Isto coloca em questão a ideia, hoje bem difundida nos terreiros e na academia, de que a fundação da Casa Branca teria acontecido por volta de 1830,²⁰ e de que Bamboxê teria participado disso, pois se ele morreu no início do século XX, com menos de 90 anos, teria nascido por volta de 1820 e, em 1830, seria criança ainda. Esse conflito cronológico aponta para a necessidade de repensar o possível período do envolvimento ativo de Bamboxê Obitikô na Casa Branca.²¹

A primeira das inscrições associadas à família Bamboxê é da última metade do século XIX, no terreiro de um sacerdote conhecido apenas como Manuel Xangô. Querino (1917) lembra que:

Por tras do Hospicio de S. João de Deus existiu o pegi do candomblezeiro Manuel Changô, uma casa comum feita de taipa, e que em toda a extensão do frontispicio havia, em caracteres salientes, esta inscrição: 'Paó-malú-boxangou-Ileban Jabalaio-Bamboxé-Biticuó-Obarahi-Omo-ô'. Casa de oração

com indicação dos santos ahi venerados. Julgamos ter sido este o único Pegi que apresentou qualquer legenda exterior, e dahi a nossa curiosidade em reproduzi-la. (QUERINO, 1917, p. 29)

A ortografia e a sintaxe do iorubá são irregulares, o que dificulta a tradução, mas Omidire²² ofereceu alguns esclarecimentos. “Boxangou” é uma referência clara a Xangô; “paó” quer dizer “bater palmas”; “malú”, não tocar os tambores. “Ileban Jabalaio Bamboxé Biticuo Obarahi Omo-ô” informa que a casa, pertencente ao filho de Bamboxê Obitikô, é consagrada a Xangô e que os visitantes deveriam bater palmas em vez de tocar atabaques. Esta regra se deve, talvez, às restrições sobre o uso de atabaques naquela época, ou, possivelmente, ao preceito, em determinados rituais, de acompanhar as rezas apenas pela batida, leve e rítmica, de palmas.

Infelizmente, Manuel Xangô e seu terreiro não constam mais da memória coletiva do povo de santo. Ademais, os descendentes de Bamboxê Obitikô desconhecem a existência de um parente de sangue de nome Manuel, comentando apenas que o babalaô tinha muitos filhos de santo e Manuel Xangô podia ter sido um deles. A localização do terreiro na Ladeira de Nanã, que sobe do Dique de Tororó, bem próxima ao Matatu, onde Bamboxê morava, torna extremamente plausível esta hipótese.

Encontrei mais uma referência a Manuel Xangô num texto de José da Silva Campos, de 1943. Esse historiador da cultura popular identifica o sacerdote como mulato, descrevendo-o também como um dos “feiticeiros mais conhecidos” da sua época, e acrescentando outros detalhes:

[Manuel] Xangô... falava a língua nagô á perfeição e possuía o seu pegi, ou santuário, na ladeira de Nanã, nome duma mãe de santo que aí residiu, ladeira essa que leva da estrada dos fundos do Asilo São João de Deus ás margens do Dique Pequeno, na Estrada Dous de Julho. Mandou pintar um distico em nagô no frontispício da casa, que começava assim: Pa-ú

malú bôxangou ileban pabalaio... [elipses do autor] Nas horas vagas bancava o Ganymedes e entregava-se á profissão de pentear o cabelo das suas filhas, á moda africana. É o penteado, obsoleto hoje, denominado trancinha de nagô. Como pai-de-terreiro, e quando seu santo descia no candomblé, dançava com um alguidar contendo azeite de dendê fervente sobre a cabeça raspada á navalha. Depois reptava como cobra ou jacaré em torno do circulo formada pelas suas filhas de santo. (CAMPOS, 1943, p. 305-306)

A memória de Silva Campos da inscrição na casa de Manuel Xangô não tem a exatidão que Querino nos oferece, mas a sua descrição das danças fornece outras informações interessantes. A dança com alguidar de dendê fervente é obviamente a dança do fogo, característica de Xangô até hoje. A dança da cobra sugere que Manuel Xangô também recebia Oxumaré.

Havia também uma inscrição na residência do neto carnal de Bamboxê, Felisberto Sowzer (1878-1940), na Rua Luis Anselmo, em frente à antiga casa de seu avô. Como Bamboxê, Felisberto era babalaô e, segundo Edison Carneiro, que o conhecia pessoalmente, possuía um renome que permitiu-lhe, mais do que seu contemporâneo Martiniano do Bomfim, sustentar-se através da profissão de adivinho. Carneiro também comenta que Felisberto era inteligente, instruído e falava “tão bem inglês quanto nagô” (1991a, p. 120). Felisberto recebia clientes na sua casa e, pintado na parede da sala, havia um desenho, medindo mais de um metro, com imagens de objetos utilizados no exercício da sua profissão e inscrições em iorubá e inglês.

Na parte de cima do desenho, em letras grandes, havia uma frase, *Suru ni ogum aiye*. Dona Irene, que lembra bem desse desenho na sala da casa onde foi criada, conta que em português a inscrição significa, “A calma conquista o mundo”.²³ Esse ditado estava acompanhado por uma série de elementos oriundos da simbologia cristã e iorubá. Logo abaixo, havia duas sopeiras, parecidas com o tipo usado para guardar *assentamentos* (objetos sagrados, nos

quais o axé do orixá é materializado) e uma bíblia aberta, com as seguintes palavras em inglês: “The Lord is my helper. Wait on the Lord and keep His way” [*O Senhor me socorre. Aguarde o Senhor e fique no seu caminho*]. Embaixo do livro, uma bandeja de adivinhação de Ifá, com um *opelé Ifá*, corrente usada pelos babalaôs na adivinhação, no Brasil chamada às vezes de “rosário de Ifá”. Do lado direito da bandeja, um *iróké*, implemento ritual esculpido em marfim ou madeira, usado para chamar Ifá à sessão de adivinhação. Do lado esquerdo, um *írukére*, outro instrumento usado pelo babalaô, consistindo num rabo de cavalo com um cabo de madeira, cuja função ritual é de espantar espíritos maléficos durante a sessão. Embaixo da bandeja, duas cabaças, símbolos do saber de Ossain, também usados pelos babalaôs como vasilhas para guardar o pó usado para anotar os símbolos dos odus.²⁴ O elemento final do desenho era um pequeno compasso maçônico. O desenho inteiro era rodeado de folhas. Hoje em dia, a casa em que Felisberto morava ainda pertence à família, mas o desenho não existe mais.

J. Lorand Matory (1999) reflete sobre a importância do conceito do Atlântico Negro, de Paul Gilroy (1993), para a Bahia, citando especificamente a história da família Bamboxê. Por muitos anos, estudiosos da diáspora africana consideravam a travessia transatlântica dos navios negreiros em direção às Américas (chamada, em inglês, de *Middle Passage*) como o início de uma separação definitiva entre o continente africano e os negros escravizados no Novo Mundo. Gilroy, porém, argumenta que sempre havia uma comunicação dinâmica entre o continente-mãe e as diferentes regiões da diáspora.²⁵

Em depoimentos feitos a Donald Pierson, nos anos 1930, Felisberto contou que seu pai, Eduardo Américo de Souza, era africano liberto. Depois de comprar sua própria alforria, teria libertado também sua esposa, Julia (filha de Bamboxê Obitikô), levando-a grávida para o território iorubá, então sob o controle colonial dos ingleses. O casal estabeleceu-se em Lagos, onde seu sobrenome virou Sowzer e seu filho Felisberto nasceu. Dona Irene conta que, quando jovem, seu

pai trabalhara para ingleses, também aprendendo a ler e escrever inglês e iorubá. Foi iniciado na religião tradicional e consagrado ao orixá Ogum. Também se tornou maçom. Em 1903, Felisberto deixou a África para acompanhar sua mãe na sua volta definitiva à Bahia, onde ele trabalhou em construção civil até sua morte em 1940. Entre as relíquias guardadas pelos seus filhos, havia vários livros, alguns em inglês, outros em português e iorubá. Havia também cartas escritas em inglês, que Felisberto recebia de parentes em Lagos, que residiam numa rua chamada Bamgbosé Street.²⁶ Segundo Beniste (1999), na década de 1910, Felisberto fundou um terreiro no Rio de Janeiro, onde teria dado origem ao mais conhecido – e disputado – dos cadernos de fundamento, um manuscrito contendo numerosos odus de Ifá. As diversas reivindicações sobre a autoria desse importante texto serão examinadas mais adiante, neste capítulo.

Com um histórico familiar tão singular e uma trajetória de vida tão cosmopolita, não causa surpresa o fato de Felisberto haver colocado na sala da sua casa um desenho reunindo um conjunto eclético de símbolos de poder, entre os quais a escrita. No bairro popular do Matatu, o desenho com frases em duas línguas estrangeiras, inglês e iorubá, deve ter conferido um ar de erudição exótica à sala do babalaô, um dos últimos africanos da cidade da Bahia. A presença de uma bíblia no desenho, com o provérbio protestante, relembra a sua infância na Nigéria colonial. O compasso maçônico é outra sugestão da natureza híbrida das suas referências culturais e religiosas.

As inscrições que analisamos aqui foram utilizadas nos terreiros para sinalizar respeito pela divindade e invocar a sua proteção. Sua existência levanta questionamentos instigantes sobre a função da escrita no âmbito ritual do passado, mas o registro histórico é extremamente exíguo, aparentemente limitado aos poucos exemplos aqui reunidos. A sua interpretação torna-se, portanto, um verdadeiro processo de arqueologia, no sentido foucaultiano: as discontinuidades são muitas, as continuidades, pouquíssimas. Quantos outros terreiros teriam tido inscrições que nunca foram

registradas? Foram elas produzidas por diversas pessoas, ou resultaram do trabalho de um pequeno grupo de especialistas letrados? Quais outros tipos de escritos teriam existido, que nunca chegaram a ser registrados por estudiosos, que enxergaram o candomblé através do paradigma da oralidade exclusiva?²⁷

Usos públicos da fotografia

Paralela à antiguidade dos usos êmicos da escrita nos terreiros, há também a da fotografia. Retratos emoldurados de personagens importantes na história do terreiro se encontram nas paredes de muitos barracões, especialmente nas casas mais antigas, que concorrem entre si quanto à distinção de senioridade. Na Casa Branca, há uma série de retratos, da primeira década do século XX, de ialorixás e ebômins importantes.²⁸ No Gantois, há imagens mais antigas ainda, de Tia Júlia, a fundadora, e de sua filha e sucessora, Pulquéria, provavelmente dos meados da segunda década do século XIX e da virada do século XX, respectivamente.²⁹ Ao lado das grandes ialorixás fundadoras, há fotos de outras mais recentes, Mãe Menininha e sua filha e sucessora, Cleuza. No Ilê Axé Opô Afonjá, antigamente havia fotos no barracão, mas atualmente estão guardadas na casa de Xangô. Reproduções de várias imagens históricas do acervo do terreiro se encontram no seu *site* na Internet.³⁰ Na casa de Oxumaré, uma foto retocada de Mãe Cotinha, remetendo às primeiras décadas do século XX, ocupa um lugar de destaque, acompanhada por outra de uma das suas sucessoras, Nilzete. Ao lado dos atabaques, há uma foto de outra mãe de santo, Simplicia, tirada no início dos anos 1950, na ocasião de um encontro com Getúlio Vargas, então Presidente da República.³¹

Ao interpretar o significado dessas imagens antigas, entre outras não mencionadas aqui, é útil lembrarmos de uma observação de Roland Barthes (1981), para quem a fotografia é um índice do passado que faz ponte com o presente. Como exemplo, o autor (1981, p. 3) descreve o choque que sentiu ao se deparar com uma foto do irmão de Napoleão, percebendo que estava “olhando para

os olhos que olharam para o Imperador”. Desta forma, nos terreiros que concorrem ao reconhecimento pela antiguidade, o lugar proeminente dado às fotografias antigas nos deixa olhar para os olhos de pessoas que conheciam a África, ou cujos pais a conheciam, pessoas que ainda falavam fluentemente as línguas dos cânticos que entoavam durante os rituais.

As fotografias antigas chamam à memória os tempos de outrora, assinalando o prestígio que decorre de vínculos com o passado. De acordo com Elbein (1984), quando os mais velhos do terreiro deixam o *aiyé* (mundo dos seres vivos) para passar para o *orun* (mundo das entidades espirituais), através da morte, seus axés individuais são acrescentados ao axé coletivo do lugar. Portanto, com cada geração sucessiva, o axé da comunidade aumenta. As fotos dos mais velhos de outrora funcionam como lembranças dos seus axés, bens simbólicos de alto valor. É neste sentido que podemos interpretar o caso do Alaketu. Apesar de ser um dos terreiros mais antigos da Bahia, a maioria das fotos no barracão é da época da finada Dona Olga, que regeu a casa entre 1953 e 2005. Há somente uma foto de outra ialorixá, a tia e antecessora imediata de Dona Olga, Dona Dionísia, aparentemente tirada nos anos 1920. Como contraponto à falta de imagens das gerações anteriores, há uma pequena placa com as palavras, “Fundação do Alaketu em 1636”.³²

Alem de ressaltar o axé e, portanto, o capital simbólico do terreiro, as fotografias antigas também protegem a casa, através de um apelo à memória das que deixaram este mundo para o *orun*. Os retratos antigos parecem funcionar de uma maneira parecida com as invocações escritas. De acordo com Muniz Sodré (1988, p. 127), “Vida e morte, aiê e orum, não são termos que se ponham disjuntivamente, na base de uma mútua exclusão radical. O ancestral (morto), pai ou mãe, está sempre presente no grupo como um aliado”. Enquanto as invocações escritas chamam a energia de divindades protetoras no *orun*, as fotos invocam a energia de indivíduos que outrora, quando residiam no *aiyé*, eram proeminentes

na história da casa, e que agora, no *orun*, ainda se preocupam com o bem dos seus descendentes espirituais.

Nos retratos que adornam as paredes dos terreiros mais antigos, o fotografado se apresenta em elegante roupa ritual, do tipo utilizado durante o *xirê*, nunca as vestimentas usadas depois de incorporar o orixá. É marcante também que até em fotos mais recentes deste gênero, a roupa usada serve como a única lembrança dos vínculos com o candomblé. As imagens são notáveis por não serem realizadas durante cerimônias. Nos terreiros onde se expõem imagens apontando para a sua longa genealogia espiritual, há quase sempre uma proibição correspondente contra a realização de fotografias durante as cerimônias.

É de se notar também que tais fotos são sempre posadas, com os olhos do fotografado encarando o olhar do espectador e seu antecedente original, o fotógrafo. Esta característica, aparentemente apenas uma simples questão estética, é testemunha do fato de que a presença invisível do fotógrafo e as consequências do seu olhar são preocupações importantes nos terreiros. Barthes (1981) fala da relação triangular que existe entre fotógrafo, fotografado e espectador. Essa relação, subjacente ao ato de fotografar, é um dos alicerces das comentadas restrições contra a fotografia nos terreiros mais famosos. No Gantois, não muito longe do lugar de honra ocupado pelas enormes fotografias emolduradas das ialorixás do passado, há uma placa anunciando a proibição de fotografia. A contradição aparentemente apresentada por tal justaposição, entretanto, tem uma lógica interna, como a seguinte história, registrada em 2004 no meu caderno de notas de campo após uma visita a outro terreiro, ilustra:

Hoje levei um antropólogo visitante interessado na fotografia para o Ilê Axé Opô Aganju, que tinha vínculos estreitos com Pierre Verger. Quando apresentei meu amigo para uma ebônim da casa, o assunto de fotografia surgiu, e ela exclamou, 'Fotografia? Meu filho, numa casa tradicional como esta, é impossível. Em outras casas, não posso lhe dizer, mas aqui

não! Não, não...’ Saímos rumo ao barracão, onde a cerimônia estava para começar, e meu amigo expressou sua surpresa ao ouvir tal opinião, sabendo que Verger tinha realizado fotos lá. Conte-ihe sobre uma festa que eu tinha presenciado no ano anterior, quando o Xangô do pai de santo foi embora, indignado pelos clichês de um turista. Os ogãs prenderam o filme sob o olhar das reproduções enormes de duas fotos de Verger, uma o retrato clássico de Mãe Senhora e outra do Xangô incorporado do próprio pai de santo. Mal tinha terminado esta história, quando deparamos com uma equipe inteira de fotógrafos, que estava armando uma máquina profissional gigantesca num tripé no barracão. Passaram a fotografar a festa inteira, sem que ninguém os questionasse. Mais tarde, perguntamos a minha amiga sobre isso. ‘Ahhh, sim,’ ela respondeu, sem hesitação qualquer, ‘mas, você sabe, eles tinham permissão!’

As contradições aparentes nesta história ressaltam que a questão central não é a da ideia da fotografia em si, nem tanto do seu conteúdo, mas a da *permissão* para tirá-la. Esta permissão, por sua vez, depende de quem está atrás da máquina fotográfica, da relação desta pessoa com o terreiro e da circulação que a imagem vai ter. No caso de Verger, a sua relação íntima com o terreiro lhe trouxe o privilégio de poder tirar fotografias até do orixá manifestado do babalorixá. O turista que tentou fotografar foi reprimido pelo fato de ele e de seu objetivo serem desconhecidos; já a equipe, embora não fosse tão conhecida quanto Verger, não enfrentou problemas, por ter levado seu pedido para a avaliação do pai de santo antes da festa.

A centralidade da questão da permissão tinha surgido alguns anos atrás, durante uma entrevista que realizei com Donazinha:

No candomblé, se você tiver muita amizade com as pessoas, se você quer tirar uma foto social, então [a filha de santo] vai correndo logo pôr as roupas bonitas. Aí ela vai encher de pulseiras, argolas, contas, vai botar sua roupa mais bonita. É típico, desde quando o escravo se libertou, se arrumar dessa forma. Às vezes dentro das roças de candomblé, você vai

encontrar pessoas com roupa remendada, roupa rasgada. Mas quando elas se apresentam na cerimônia, você não vai nem reconhecer, elas se ponham as roupas mais bonitas. E se você for tirar uma foto, isto que chamamos uma foto social, você tem que esperar ela se arrumar. Porque vai ser muito raro a mulher estar limpando uma galinha ou estar de roupa comum e deixar você tirar uma fotografia. Não deixa.

O depoimento de Donazinha nos deixa perceber que quando há permissão prévia para a foto, há também a possibilidade de arrumar-se para a máquina, e, portanto, de participar de – ou ainda controlar – a construção da imagem. Com a observação de que “vai ser muito raro a mulher estar limpando uma galinha ou estar de roupa comum e deixar você tirar uma fotografia”, Donazinha alerta para questionamentos em relação a representações do negro que perpetuam o estereótipo do negro como engajado em trabalho manual. O exemplo também faz sentir as preocupações sobre imagens de sacrifício de animais, um preceito que se encaixa dentro dos limites do segredo. Como vimos, o constrangimento causado pela publicação deste tipo de imagem na década de 1950 repercute na memória coletiva dos terreiros até hoje.

Enquanto nos terreiros mais antigos a fotografia é valorizada em algumas formas específicas e, ao mesmo tempo, estritamente controlada, em muitas casas de fundação mais recente, a atitude sobre a fotografia parece ser muito mais liberal. Sem a possibilidade de reivindicar o prestígio conferido pela antiguidade, os terreiros mais recentes muitas vezes evidenciam um fervor perceptível para a fotografia e a filmagem, como se a criação de um arquivo visual pudesse ajudar a construir uma história, um passado, mesmo que fosse só de ontem. Como Susan Sontag (1977) observa, além de simplesmente registrar o passado, a fotografia também serve para inventá-lo, ao cristalizar um momento específico, separando-o de uma série infinita de outros que, por não serem registrados, vão se perdendo.

O ogã Thiago, que pertence a um terreiro de angola fundado há menos de dez anos,³³ me contou do seu entusiasmo em criar um registro fotográfico para a casa, mostrando-me uma foto que pretendia ampliar e colocar na moldura para depois afixar no barracão. A foto, tirada na Igreja do Bonfim na década de 1970, mostra sua mãe de santo na ocasião da sua visita obrigatória à igreja após sua iniciação. Thiago valoriza este tipo de retrato formal, mas não é o único tipo de foto que gosta. Ele vê fotos e filmagens das cerimônias como importantes também. Em 2004, para sua confirmação, solicitou a ajuda de amigos e família para fotografar e filmar o evento. Tais imagens, disse-me Thiago, eram lembranças valiosas para os filhos da casa que, após incorporarem o orixá, não tiveram mais memória consciente do evento. Thiago acrescentou que as fotos tiradas naquela noite também teriam outra função: a de servir como prova do ritual, permitindo-lhe refutar possíveis alegações de não ser confirmado, de não ter “passado pelo processo”.³⁴

Esta tolerância maior com respeito à fotografia, nos terreiros mais novos, pode ser também compreendida através da questão de controle sobre a imagem. Diferente das casas históricas, onde o entusiasmo de estudiosos, turistas e mídia para fotografar faz parte do cotidiano há meio século, as casas mais novas, precisamente por não serem famosas, são muito menos procuradas por qualquer categoria de pessoa que não seja membro, parente ou amigo da própria comunidade religiosa. Nos rituais que presenciei no terreiro de Mãe Tunga, foram as próprias pessoas da casa que tiraram as fotos, ou pessoas que eles mesmos convidaram para fotografar, com o intuito de que as imagens registradas sejam entregues à casa. Por outro lado, a lei do segredo é ainda aplicável: os rituais *públicos* podem ser fotografados, mas ninguém, nem os mais velhos, tem a permissão para fotografar os rituais *privados*.³⁵

Tais atitudes mais permissivas, quando as fotos são tiradas por pessoas da própria comunidade, nos fazem voltar a uma questão importante para desembaraçar o nó da fotografia: o espectador da foto. O fotógrafo, tendo posse da máquina, exerce também o

controle sobre a imagem e, assim, sobre quem será o espectador. Quando fotografias são tiradas pelos próprios membros da comunidade, há uma expectativa de que os espectadores da foto sejam também do terreiro. Entretanto, quando a foto é tirada por pessoas alheias ao grupo – turistas, por exemplo – a questão de quem terá acesso fica em aberto. A exigência de se obter permissão decorre disso, porque o processo de negociá-la oferece a oportunidade de descobrir o propósito da foto e seus prováveis espectadores.

Outros usos da escrita e da fotografia: a comunicação com o *orun*

Na relação paradoxal entre os usos êmicos da escrita e da fotografia e a preocupação sobre os seus usos por pessoas alheias ao universo do candomblé, há um fio condutor: sua qualidade invocatória implica uma capacidade de dissolver diversos tipos de fronteiras. Luciano me contou que as fotos de Verger lhe permitiram, metaforicamente, ultrapassar barreiras de vários tipos, deixando-o espiar dentro da camarinha, atravessar o Atlântico para a África e passear pelas ruas da Bahia de outrora:

[Quando] vi as fotografias de Verger, eu me surpreendi pelo fato de haver atos religiosos, atos secretos, que até então só se tinha conhecimento quem era de lá, quem tinha acesso a ter o axé. Eu ainda não tinha feito o santo e fiquei assim, chocado. O que me chamou mais ainda a atenção foi a relação entre o candomblé do Novo Mundo e o da África, principalmente a questão da iniciação. E depois, fiquei surpreendido também porque eu adoro ver fotografias que remetem ao passado, aos tempos de outrora, da Bahia antiga. Aí, eu adorei ver o Pelourinho, a Ladeira do Tabuão... Achei assim, surpreendente, pelo fato de ser uma coisa.... como eu poderia dizer? De ser um registro... etnográfico. *Você visualiza aqui e viaja através daquela fotografia.* (Grifos nossos)

As barreiras mencionadas por Luciano são sociais, geográficas e temporais. Contudo, há também uma desestabilização semelhante das fronteiras entre o *orun* e o *aiyé*. A instabilidade deste limiar é subjacente à invocação de entidades espirituais nos usos públicos da escrita e da fotografia. Este ponto é extremamente importante para a presente análise, na qual examinaremos alguns dos usos mais privados destas formas discursivas.

A ideia de que a fotografia tem o poder de apagar os limites entre o mundo dos vivos e o dos espíritos não é exclusiva do candomblé. Barthes (1981, p. 9) escolhe o nome de *Espectro* para a pessoa ou coisa fotografada, “porque esta palavra retém, por sua etimologia, uma relação com ‘espetáculo’ e *umenta aquela coisa terrível que existe em cada fotografia: o retorno dos mortos*” (tradução e grifos meus). Para este autor, o senso de aproximação com o passado que a fotografia possibilita é, finalmente, ilusório, pois as imagens do passado capturadas nas fotografias permanecem fora do seu alcance. No candomblé, entretanto, a instabilidade da barreira entre o *orun* e o *aiyé* é uma parte fundamental da cosmogonia. A própria incorporação da divindade é um exemplo: é a manifestação, no *aiyé*, de uma entidade que habita o *orun*, seja o orixá, seja outro tipo de entidade, como os *caboclos* – espíritos de indígenas, os quais teriam sido seres mortais, que depois viraram “encantados”, sendo, portanto, uma categoria especial de espíritos de mortos. Há também a manifestação dos *eguns*, espíritos de ancestrais ilustres, e *aparacás*, espíritos de mortos comuns.

A importância no candomblé da manifestação no *aiyé* dessas entidades demonstra a instabilidade fundamental da separação entre o *orun* e o *aiyé*. As entidades do *orun* chegam, às vezes, repentinamente, por vontade própria; mas frequentemente vêm porque foram chamadas. Os usos da escrita e da fotografia decorrem da sua função em preceitos para chamar ou invocar entidades do *orun*, principalmente através de amuletos e ebós.

O uso de amuletos, comum no candomblé, é frequente também em outras religiões, inclusive o catolicismo. Embora a palavra “amuleto”

não seja muito utilizada para as práticas cristãs, os colares chamados escapulários, com pequenas imagens de santos, usados por muitos católicos, sinalizam também a proteção da entidade para quem os usa, de uma forma semelhante aos colares coloridos cuidadosamente lavados pelo povo de santo para que carreguem a proteção do orixá.

Outra prática ritual importante no candomblé, o *ebó* (oferenda ou sacrifício) é um conjunto de ingredientes reunidos ritualmente para agradar a divindade e conseguir sua ajuda para se atingir determinado fim. Uma das características que diferencia o amuleto do *ebó* é que o amuleto materializa a energia da entidade invocada, enquanto o *ebó* é uma oferenda cuja intenção é agradar a entidade e, portanto, conseguir sua ajuda, sendo dirigida a ela sem, contudo, prender sua energia. Outra diferença é que o amuleto, que oferece uma proteção personalizada para quem o utiliza, deve ser usado no corpo, mas o *ebó* é colocado num altar à divindade acionada ou em outro lugar considerado propício para seu funcionamento.³⁶ Outro aspecto para se levar em conta é a finalidade do amuleto ou *ebó*: muitos são para assegurar a boa vontade de uma divindade, de modo geral; outros pretendem resolver problemas específicos envolvendo terceiros.

Práticas malês

Ao analisar os usos místicos da escrita no candomblé, é preciso refletir mais um pouco sobre a influência dos malês. Vimos, na discussão sobre a inscrição alcorânica, registrada por Nina Rodrigues, que alguns dos usos antigos da escrita pelo povo de santo remetiam diretamente ao islã. Mas os malês também tinham outras práticas místicas, que foram condenadas pela ortodoxia islâmica como pagãs. Querino (1917) e Rodrigues (1982) mencionam o costume de ingerir a água usada para lavar as tábuas escritas com versos alcorânicos, um ritual que é comum até hoje entre os povos islamizados da África, tendo como fim a transferência do poder protetor da escrita sagrada ao corpo da

pessoa.³⁷ Esse preceito malê desapareceu da Bahia, mas outro ainda existe.

Amuletos contendo pequenos escritos foram utilizados no Brasil desde o século XVI. A contribuição de africanos islamizados à popularidade destes objetos é evidente no seu nome: *bolsas de mandinga*. Grupo étnico da região do Alto Rio Níger, os mandingas estavam entre os primeiros povos islamizados na África Ocidental. No século XIII, espalharam-se na região, estabelecendo o Império do Mali, cujo domínio continuou até os meados do século XVI.³⁸ (THOMPSON, 1984) Segundo Diouf (2007), os mandingas eram famosos por sua habilidade como fabricantes de amuletos. Talvez isto, junto com seu poder político durante quatro séculos, seja um dos motivos do renome desse povo como feiticeiros, durante a época do tráfico de escravos, fama que se estendeu até o Brasil e outras partes da diáspora africana. Mas outros povos islamizados também fabricavam amuletos. Reis (2003) observa que, no início do século XIX, amuletos muçulmanos eram comuns no território iorubá, sendo utilizados também por “pagãos”. Na Bahia, no período da Revolta dos Malês, havia pessoas especializadas na fabricação de amuletos, conseguindo manter-se bem com a sua venda.

Esses amuletos ou patuás continham, como vimos anteriormente, pequenos textos, escritos em caracteres árabes. Segundo Dobronravin (2004), em alguns se encontravam trechos em haussá. Num estudo detalhado do conteúdo desses textos, Reichert (1970) os separa em 3 grupos, segundo o seu conteúdo: 1) *textos corânicos*, consistindo em transcrições exatas de versos do Alcorão; 2) *orações islâmicas* não copiadas do Alcorão, mas consoantes com os ensinamentos do islã ortodoxo; e 3) *amuletos*, contendo “orações fortes”, de um tipo rejeitado pela ortodoxia islâmica. Nesse terceiro tipo, o texto muitas vezes é inserido em ou colocado ao redor de figuras geométricas, que Reichert chama de “figuras mágicas” – círculos, retângulos ou estrelas, ou às vezes em formato de tabela. Acreditava-se que o arranjo espacial da reza em relação à figura geométrica intensificava sua força.³⁹

Além de orações, os amuletos malês também tinham outros ingredientes. Na descrição de uma autoridade policial de 1835, “Se achou vários fragmentos de cousas insignificantes, como sejam algodão embrulhado em um pouco de pó, e outros até com bocadinhos de lixo e os saquinhos com uns poucos de búzios dentro” (REIS, 2003, p. 183-84). No início do século XX, Manuel Querino também descreveu os patuás dos malês: uma pequena bolsa “que trazia ao pescoço, contendo uma oração em poucas palavras, a qual era encimada por um polygono estrellado regular de cinco angulos, vulgarmente conhecido por Signo de Salomão”. (QUERINO, 1988, p. 60) Querino não menciona se a língua utilizada nessas orações era árabe, mas o uso do signo de Salomão certamente lembra as “figuras mágicas” encontradas nos patuás apreendidos em 1835. Vale mencionar que o signo de Salomão, ainda um importante símbolo de proteção no mundo islâmico, também se usa no candomblé hoje em dia, sendo encontrado em livros de feitiços à venda nas feiras e nas lojas de objetos de candomblé, como o famoso *Livro de São Cipriano*.

Como no caso da prática de ingerir a água de lavar versos corânicos das tábuas, a ação benéfica do patuá era catalisada pelo contato corporal com a força divina das escrituras sagradas.⁴⁰ Patuás são usados ainda nos terreiros de candomblé, mas as rezas que contêm hoje são católicas. Uma ebômim me citou uma reza para São Jorge, muito usada em patuás: “Onde tiver olhos maus, que não me vejam; onde tiver bala, que não alcance meu corpo; onde tiver flecha, que não alcance meu corpo.” Contudo, a maioria dos patuás contemporâneos não contém escritos de qualquer tipo. Seus componentes mais comuns incluem folhas, dentes de alho, pimenta e *pembas* (pós, com propriedades especiais), entre outros. A definição exata dos ingredientes leva em conta o objetivo específico do patuá e as características do orixá da pessoa que o usa.

Pedidos e oferendas às divindades

Hoje em dia, entre as práticas envolvendo a escrita que abrem os caminhos para a comunicação como o *orun*, talvez as mais visíveis

sejam as associadas com os caboclos. Durante as festividades em comemoração da Independência da Bahia, popularmente chamado o Dois de Julho, imagens dos caboclos constituem o centro do desfile. Após a chegada da procissão no Campo Grande, bilhetes com pedidos escritos são entregues publicamente, entre oferendas de frutas e flores, aos pés das imagens dos caboclos. A prática de utilizar a escrita para se comunicar com este tipo de entidade remonta a pelo menos as primeiras décadas do século XX. Em 1925, o jornal *A Tarde* reclamava das oferendas à mãe d'água, entre elas uma carta encontrada no mar, escrita em código (*A Tarde*, 10/02/1925). Como já vimos, na década seguinte, Ruth Landes assistiu a um ritual de presentes para Janaína, realizado pela sacerdotisa Sabina. Os balaios cheios de sabonete, perfumes, flores e espelhos incluíam também cartões:

Havia pequenos e rombóides cartões de felicitações, com inscrições douradas – “Profundo respeito à princesa Janaína” – e cada cartão era datado e assinado por um ou outro dos fiéis. Depois Sabina pôs uma carta no grande navio prateado, em que prestava homenagem à “mais rica princesa do mundo” e pedia bençãos para o seu templo. (LANDES, 2002, p. 215-216)

Durante o mesmo período, Pierson registrou o conteúdo de uma carta encontrada na Baía de Todos os Santos, perto da praia de Montserrat. Dirigida a “nossa senhora de Montserrat, Senhora do Mar, Janaína”, a carta evidencia o sincretismo dinâmico entre o culto desta cabocla, a orixá Iemanjá e o catolicismo popular:

A minha madrinha: Prometo-vos, minha Senhora de Montserrat, que se arranjardes meu casamento com Domingos Portela, dar-vos-ei um presente de 50 mil-réis. E no dia 2 de fevereiro darei outro presente de acôrdo com meus recursos. Se fôr possível, dar-vos-ei trinta mil-réis senão dar-vos-ei pelo menos vinte. No dia 2 de fevereiro, dar-vos-ei um presente tão grande quanto eu tiver, de vinte mil-réis para cima. Minha Madrinha, eu te prometo que o dia do meu casamento com Domingos Portela será um dia feliz também para vós; enquanto eu estiver festejando aqui

na terra, tereis também uma festa no mar santo. Arranjarei um prato de tudo que tivermos em casa para esse dia e mandar-vos-ei com saudações minhas. Sua afilhada, Yvonne.
(PIERSON, 1971, p. 288)

Tais cartas, inseridas na oferenda coletiva à deidade, comunicam os pedidos individuais de pessoas que contribuíram para a oferenda coletiva, possibilitando uma distinção sutil entre o caráter propiciatório generalizado da oferenda como um todo e os pedidos de particulares. As notas descritas aqui, registradas na literatura etnográfica há mais de cinquenta anos, não me parecem muito diferentes, em termos dos seus propósitos, das que eu vi apresentadas durante uma sessão de caboclo que assisti na Liberdade, citada anteriormente. Embora o propósito da sessão não fosse o de preparar uma oferenda coletiva, havia um número de pessoas reunidas, e as cartas individuais dirigidas ao caboclo permitiam que este percebesse as necessidades específicas de cada um.

Além de ser utilizada para se comunicar com caboclos, a escrita – e a fotografia – fazem parte de alguns tipos de ebós. Ao refletirmos sobre sua longa história, há que lembrar do já mencionado saco de escritos em árabe que foi apreendido pela polícia em 1853, durante a invasão de um terreiro no Recôncavo. (SOARES, 1992) Os ebós são geralmente realizados de uma maneira privada ou semi-privada, sobretudo quando envolvem terceiros. Conversa-se muito pouco sobre eles, pois é um aspecto do saber que é considerado fundamento, sendo inadequado para conversas leves. Da minha perspectiva como pesquisadora não-iniciada, foi delicado conseguir que alguém me falasse a seu respeito. Algumas pessoas atribuíam o receio de conversar sobre ebós envolvendo terceiros à força do seu poder e à necessidade de evitar a sua divulgação. Outras se declararam não convencidas da sua eficácia, mas foram igualmente receosas ao falar sobre eles, afirmando, com um pouco de vergonha, que este tipo de ebó não é “realmente” do candomblé. De fato, muitas vezes emprega-se outro termo: são frequentemente descritos como “simpatias” ou “trabalhos”.

Ao interpretar o receio das pessoas ao falarem de ebós envolvendo terceiros, deveria reconhecer também que este tipo de prática, popularmente considerado como vinculado à feitiçaria, é estigmatizada. Como Dantas (1988) argumenta, o processo de legitimação social do candomblé efetuou-se através de introduzir distinções entre vários elementos rituais. Alguns elementos rituais, os que se aproximavam mais das definições ocidentais de religião, foram abraçadas como *religiosas*. Mas isto implicou na marginalização, dentro do próprio candomblé, de práticas que se assemelhavam às definições externas de feitiçaria.

Num conto colhido da tradição oral da Ilha de Itaparica, nos anos 1960, por Mestre Didi (SANTOS, 2004), encontramos um exemplo interessante do uso ritual da escrita, com uma finalidade muito específica. O conto relata os acontecimentos que resultaram na morte de um personagem importante no culto de Babá Egun por causa de uma marca feita na areia por outro velho “tio” africano. As características da marca não são descritas, mas não é identificada como uma palavra ou letra, o que sugere que fosse um símbolo não-alfabético, possivelmente o desenho de um dos odus de Ifá.⁴¹

No decorrer deste estudo, não encontrei evidência do uso de marcas não-alfabéticas em ebós. Entretanto, o nome pessoal, por escrito, é um componente comum, com uma história aparentemente longa. Em 1923, *A Tarde* noticiou a prisão de Ritta, de 42 anos, natural de Santo Amaro, mas residente na capital, na Rua do Tesouro, sob acusação de feitiçaria.⁴² Segundo o jornal, Ritta foi presa em flagrante durante um enterro, por ter jogado no caixão um ramo de flores, dentro do qual tinha escondido “um pão aberto, untado de azeite de dendê, e dentro deste, uma moeda de 40 réis e um pedaço de papel onde se lia, escripto com má orthographia, a lapis – ‘Alzira’” (*A Tarde*, 16/10/1923, p. 1).

O jornal não oferece uma explicação coerente para o propósito do ebó, mas acusa Alzira de ser responsável pela morte do defunto. Outra evidência de que a escrita era utilizada como componente de ebós é de Landes (2002). Em 1938, a antropóloga presenciou a

preparação de um ebó por Martiniano do Bomfim para uma moça cujo pai se opôs ao seu pretendido casamento. O babalaô pediu os nomes dos três atores principais – o pai, a moça e o noivo – *por escrito*:

A senhora terá que comprar uma conta de coral como esta, uma fruta como esta e esta especiaria. – [Martiniano] mostrou uma conta comprida cor de tomate e um cheiroso naco de fruta-pão... – Terá que comprar também uma esteira e três búzios... A senhora me dá o dinheiro para o despacho e eu compro as coisas... Eu lhe darei um desses búzios e guardarei dois para mim. *Não é para nada de mal! A senhora escreva o seu nome, o do seu pai e o do seu noivo num pedaço de papel e embrulhe o búzio com ele.* Então, começaremos a fazer as coisas. Oh, não prejudicará o seu pai, apenas fará com que ele mude de opinião! (LANDES 2002, p. 275-276, grifos meus)

Nas observações que realizei nos terreiros de Salvador, mais de sessenta anos depois do registro feito por Landes, soube de numerosos ebós nos quais o nome por escrito também era utilizado para assegurar que o efeito se direcionasse para o indivíduo certo. No contexto dos iorubás na África, Verger (1995) também registra a importância do nome da pessoa – não por escrito, mas *pronunciado* – em ebós direcionados para pessoas específicas. Ao que parece, esta prática pode ter passado por uma resignificação na Bahia, com o uso do nome por escrito acrescentado ou até substituído. Neste sentido, considero relevante que, no jogo de búzios, para dar início ao jogo, o vidente precisa do nome completo do consulente, pronunciando-o durante a encantação inicial. Às vezes também é escrito num papel.

O fato de os ebós envolvendo o nome terem a intenção de atingir pessoas específicas pode ser um dos motivos do segredo que tende a cercá-los. A insistência de Martiniano, ao pedir para seu cliente o nome do seu pai, de que ele não sofreria prejuízo, deixa bem claro que o babalaô achava que a consulente podia pensar que ele pretendia “trabalhar para o mal”, ou seja, fazer um feitiço.

Num caso que tive a oportunidade de presenciar, uma ebômim fez um ebó para ajudar uma amiga que sofria no seu trabalho por causa de conflitos com a supervisora. Para resolver a situação, a ebômim pediu o nome completo da chefe, escrevendo-o num pequeno pedaço de papel. Em letras maiores, escreveu o nome de sua amiga em cima do da chefe, assim formando uma espécie de palimpsesto que simbolizava a prevalência da funcionária no conflito. Depois fez um corte longitudinal num pepino e colocou o papel dentro, dizendo que era para guardá-lo no congelador, para esfriar a situação. Neste caso, não foi especificado o nome da entidade que ajudaria a resolver a situação.

Falaram-me também de outro ebó, dirigido a lemanjá, para unir duas pessoas afastadas: “Coloque uma fotografia das duas pessoas num agdá e cubra com açúcar e arroz cascalho. Coloque duas velas, cada uma com o nome de uma das pessoas, e amarre com uma fita. Leve o prato para a praia e deixe.” Neste exemplo de um trabalho de “amarração” vemos que, além do nome, é utilizada também a fotografia, com a mesma funcionalidade identificadora.

Enquanto outros ebós envolvem as comidas preferidas dos orixás e, às vezes, pequenos objetos dos quais eles gostam – por exemplo, farofa de azeite, charutos e cachaça para Exu, ou amalá para Xangô – os componentes de ebós direcionados a pessoas específicas são alegorias pelas quais se representa, metaforicamente, a situação a ser resolvida e a solução desejada. No primeiro ebó, como vimos, o modo de escrever os nomes das pessoas envolvidas simbolizou a vitória da funcionária no seu conflito com a supervisora. Os outros elementos, o pepino e o congelador – este último, um toque bem contemporâneo – representaram, por analogia, o efeito desejado: o pepino simbolizou o problema, enquanto a geladeira funcionou para esfriar uma situação “quente”. No segundo ebó, as velas representam as almas das duas pessoas envolvidas e o açúcar, o desejado “adoçamento” da relação, enquanto a fita amarrada simboliza os laços vinculando-as.

Poder-se-ia concluir que a fotografia funcionasse da mesma maneira analógica, mas, na realidade, ela age de uma forma paralela ao nome escrito. Os dois invocam, através da metonímia, a essência da pessoa, chamando sua energia individual para que a ação do ebó se concentre nela. Há também outros elementos que podem ser utilizados com o mesmo propósito: peças de roupa muito usadas pela pessoa, ou recortes de seu cabelo ou das unhas. A diferença é que, muitas vezes, o nome e a foto são mais fáceis de se conseguir discretamente.

Várias pessoas destacaram a importância do nome e da fotografia em ebós destinados a atingir um indivíduo específico. A ekede Sandra me contou que qualquer ebó envolvendo terceiros utiliza o nome, mas não quis ilustrar esta afirmação com exemplos específicos. Thiago, por sua vez, opinou que, em qualquer ebó que utiliza o nome, este pode ser substituído por uma foto da pessoa. Donazinha afirmou que ambos, o nome por escrito e a fotografia, são utilizados há muito tempo para esse tipo de coisa, sugerindo que a força invocatória do nome seja um dos motivos para o costume de usar apelidos:

Têm duas coisas que existem dentro do candomblé: a fotografia e o nome todo da pessoa. Nunca ninguém dá o nome todo, sempre tem um apelido... Isso vem da nossa origem nagô aqui na Bahia, por causa de problemas entre os próprios negros, de feitiço, de coisas assim.

A força que Donazinha atribui ao ato de pronunciar o nome se assemelha a algumas observações de Karin Barber sobre o *oriki*, uma forma de narrativa oral dos iorubá na África, a qual é utilizada também no candomblé. Analisando os usos de *oriki* no culto dos ancestrais na Nigéria, Barber (1989) salienta sua força invocatória:

Pronunciar o *oriki* de um orixá pode induzi-lo a possuir seu adepto humano; pronunciar o *oriki* de um egungun [espírito ancestral] ...é o que dá a força para começar seu desfile assustador pela cidade... Isto é afirmado explicitamente pelos *performers*: 'Como vocês fizeram com que este egungun se

levantasse?’ ‘A gente o saudou, saudou, saudou, até ele ficar em pé.’ (BARBER, 1989, p. 18-19)

A força gerada quando o oriki pessoal é pronunciado assemelha-se ao poder do nome: é uma invocação de poder sobre aquela pessoa. O mesmo princípio é inerente no conceito de *mau-olhado*, um tipo de feitiço provocado apenas pelo *olhar* de outra pessoa com intenções negativas. O uso da imagem fotográfica em feitiços pode ser compreendido como uma técnica semelhante ao mau-olhado, só que possibilita que o efeito seja realizado sem a presença física da vítima. Donazinha explicou que o poder da foto decorre da sua capacidade de prender a alma da pessoa:

A fotografia é o retrato da alma. A fotografia é você! A fotografia tem mais força sobre você do que seu registro de nascimento[...] Se usa para o bem e para o mal. [...] O problema da fotografia da pessoa em si é fazer feitiços. E o problema da foto da pessoa em transe é [a possibilidade de] fazer uma perversidade com a foto, e o orixá nunca mais vem.

Para ela, a ameaça apresentada pela foto é ligada à relação entre o espectador e a imagem. Na mão de um espectador experiente na invocação das forças do orun, a foto pode ser manipulada para curar ou prejudicar. O perigo de feitiço, que surge de dentro do candomblé, daqueles que sabem manipular as forças do orun, é espelhado por outra ameaça que surge do contexto social do aiyê. Nesse sentido, o problema da foto da pessoa em transe pode ser interpretado como uma memória da repressão policial, quando evidência de envolvimento com as religiões afro-brasileiras podia levar à prisão.

Contudo, seja por causa de forças espirituais ou de autoridades políticas, a ameaça apresentada pela foto decorre da intencionalidade do olhar do espectador. Esta ideia, de que o olhar exerce um poder sobre o indivíduo, faz lembrar o pensamento de Foucault (1979) em relação à importância da observação e supervigilância como instrumentos de controle social na sociedade

moderna. Para Susan Sontag, a fotografia exerce uma importância fundamental nos mecanismos de supervigilância:

Uma das variantes da utilidade da câmara fotográfica está em que seu registro denuncia. Desde a sua utilização pela polícia na perseguição criminosa que levou a cabo contra os comunais, em junho de 1871, a fotografia tornou-se arma útil aos Estados modernos no controle e vigilância de suas populações, em aumento e mobilidade crescentes. (SONTAG, 1983, p. 5)

De forma semelhante, no contexto do candomblé, a importância da permissão para a fotografia, como a prevalência de apelidos, precisa ser compreendida no contexto da necessidade de proteger-se e defender-se de feitiços, por um lado (ameaças “de dentro”), e de um contexto social repressivo (ameaças “de fora”), por outro. Na sociedade externa, o nome completo faz parte de um conjunto de dados pessoais, como a data de nascimento e os nomes dos pais, que são utilizados pelo Estado nos processos de identificação do indivíduo, sendo parte integrante de um aparelho de controle social. O poder de identificação da imagem fotográfica, através de fotos para carteiras de identidade e registros policiais, faz parte do mesmo sistema de controle social. Da mesma forma, a foto é utilizada também para identificar a pessoa que o ebó deveria atingir. Portanto, o poder da fotografia e do nome no candomblé, além de ser interpretado como uma resignificação de práticas africanas, deveria também ser pensado como uma expressão metafórica dos seus usos na sociedade brasileira.

Cadernos de fundamento

Nesta discussão sobre os usos êmicos da escrita e da fotografia, esbocei um contínuo, desde os usos mais públicos, visíveis durante visitas passageiras aos terreiros, até os mais privados, que somente tornam-se perceptíveis através do tempo e de uma aproximação mais íntima. A prática mais privada de todas as que envolvem a escrita, entretanto, é a do caderno de fundamento, um registro de fundamentos religiosos utilizado como auxílio à memória.

Há evidências de que o caderno de fundamento exista nos terreiros da Bahia desde pelo menos a década de 1920. (ROCHA, 1998; BRAGA, comunicação pessoal) Contudo, o primeiro registro na literatura etnográfica de um caderno de fundamento – e, mais de cinquenta anos depois, ainda quase o único – é de Ruth Landes (2002), mencionado acima. No final da década de 1930, Landes viu um caderno de cantigas que pertencia à filha de Mãe Sabina:

Sabina me contou com orgulho que... [sua filha] Odete lia, escrevia e fazia contas melhor do que todos seus companheiros de grupo... [e] que Odete já tomara nota de muitos cânticos do candomblé. Sabina a chamou para me mostrar alguns deles... A caligrafia era crua e defeituosa e a ortografia estava longe de ser correta. (LANDES, 2002, p. 230)

As observações de Landes sobre os aspectos formais do registro de Odete levantam uma questão importante para a análise histórica desta forma discursiva nos candomblés: a fluência, no nível mais básico, com a escrita. Há uma falta de dados sistemáticos, mas é claro que, historicamente, a maioria da população negra na Bahia não tinha acesso à escola. Muitos, senão a maioria, do povo de santo não dominavam a escrita de forma suficiente para fazer um registro detalhado.⁴³ Porém, Landes aponta para o papel fundamental do *escriba* em contextos sociais nos quais a maioria das pessoas não domina a escrita. O indivíduo com conhecimento do mundo das letras tornava-se um especialista cuja assessoria era procurada, de forma equivalente ao que acontece com os técnicos de informática hoje em dia. No âmbito do saber secreto, o escriba teria que ser alguém de extrema confiança, e é isto o que vemos no caso de Sabina e sua filha. Apesar de Landes, com seu olhar de doutora, acostumada aos padrões da elite universitária, descrever como “crua e defeituosa” a fluência ortográfica e caligráfica de Odete, no ambiente popular, naquela época, ter o primeiro grau completo era certamente fora do comum. Desta forma, o fato de Odete ser uma pessoa de confiança, de possuir um entendimento do universo ritual e ainda de ter habilidade com a escrita, mesmo

que fosse mínima segundo um olhar de fora, a tornava a pessoa ideal para a tarefa de transcrever as cantigas.

Como vimos anteriormente, o envolvimento de Sabina com a escrita fazia parte de um conjunto de qualidades que levaram Landes a considerar sua autenticidade religiosa como suspeita. Entretanto, Julio Braga⁴⁴ opina que o caderno de fundamento, como auxílio à oralidade na preservação do saber religioso, é uma antiga estratégia em muitos terreiros, inclusive os considerados como os mais tradicionais. Gisele Binon-Cossard também fala de um caderno que pertencia à fundadora do Sítio de Pai Adão, um dos terreiros mais antigos e mais tradicionais de Recife. (FICHTE, 1987) o Sítio foi fundado em 1875 por Inês Joaquina da Costa, que faleceu em 1910,⁴⁵ o que sugere que um caderno da sua autoria seria dos primeiros anos do século XX, se não de antes.

Escrevendo em 1947, Nunes Pereira comenta que, na Casa das Minas no Maranhão, contavam-lhe de um manuscrito, guardado em segredo no interior do santuário, que os mais velhos do terreiro sabiam decifrar antigamente. (PEREIRA, 1979) O autor especula que o fato de ninguém mais saber lê-lo sugere que fosse escrito em letras árabes. Outra possibilidade é que o manuscrito utilizava o alfabeto romano, mas numa língua africana. Certamente, já é muito tarde para descobrir a realidade. Contudo, para a discussão presente, o mais relevante é que já na década de 1940 o manuscrito era considerado muito antigo e que era guardado em segredo absoluto no espaço sagrado do terreiro.

A documentação mais antiga sobre a utilização deste tipo de auxílio à memória nos terreiros da Bahia é dos anos 1920, no terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, o terreiro mais celebrado no discurso etnográfico por sua fidelidade à tradição africana. (CARNEIRO, 1991a; BASTIDE, 2000; ELBEIN, 1984; entre outros) Mais adiante, analisaremos em detalhe o conteúdo deste texto e as diversas versões sobre sua origem.

No decorrer desta pesquisa, ouvi falar de três tipos diferentes de cadernos. O *registro de terreiro* é um tipo de documento que pertence ao terreiro enquanto instituição social. Contém informações de caráter administrativo, como, por exemplo, as datas dos barcos de iaôs com os nomes das pessoas que integraram. Diz-se que no Opô Afonjá sempre se mantiveram cadernos desse tipo, os quais teriam sido a fonte das informações detalhadas por Mestre Didi no seu livro *Opô Afonjá: história de um terreiro nagô* (1994), sobre todos os barcos de iaôs do terreiro desde sua fundação no início do século XX.⁴⁶ Segundo várias pessoas com quem falei, o registro de terreiro é um tipo de documento bastante comum hoje em dia, uma vez que a Federação do Culto Afro-Brasileiro exige, de todas as casas associadas, a entrega de listas dos nomes de todas as pessoas que passam por ritos de iniciação, com datas.

Outro tipo de registro é o *caderno de iaô*, preparado em alguns terreiros pelas pessoas mais velhas para iaôs novatas. Com ensinamentos básicos e informações relevantes sobre o culto do orixá da iaô e sobre suas *quizilas* (tabus), o caderno lhes é entregue depois do período de reclusão. Segundo algumas pessoas ligadas ao Opô Afonjá, este costume existe desde pelo menos os tempos de Mãe Senhora. Soube também de outros terreiros, não ligados ao Opô Afonjá, nos quais as iaôs costumam ter cadernos deste tipo, como o de Mãe Tunga, da nação angola, e a pequena casa de Mãezinha, de raiz kêtu. Porém, em outros terreiros – entre eles o de Olga de Alaketu, o da finada Dadá, em Matatu, e o Ilê Axé Ogunjá, em Cachoeira – me afirmaram que as iaôs não possuem cadernos.

O *caderno de fundamento* é semelhante ao caderno de iaô, mas contém informações adicionais adquiridas pelo iniciado ao longo dos anos. Por ser um registro de fundamentos, entre rezas, cantigas, ingredientes para ebós, defumadores, banhos e lendas sobre os aspectos mais arcanos do universo simbólico dos orixás, o caderno de fundamento tem que ser guardado em segredo. Julio Braga (1980, p. 8) comenta que “essas anotações, às vezes conseguidas com grandes dificuldades, ajudam no processo de memorização dos mitos e rituais, especialmente daqueles de que se vale menos

frequentemente o povo de santo”. Com isto, ele afirma que o propósito do caderno de fundamento é fornecer um suporte suplementar à aprendizagem tradicional, sobretudo no que tange a conhecimentos menos comuns, cujo uso pouco frequente pode levar ao esquecimento.

Por se tratar de conhecimentos considerados secretos, o caderno de fundamento traz à tona a questão de conflitos com as exigências da transmissão tradicional do saber. Porém, o fato de se anotar, posteriormente, informações obtidas de acordo com as normas tradicionais para a transmissão do saber, não subverte a regra da aquisição face a face do conhecimento, nem a da distribuição hierárquica do saber. Uma vez passado para a escrita, entretanto, surge o problema de como controlar o acesso de outras pessoas ao conteúdo precioso do documento. É este aspecto do caderno de fundamento, a possibilidade de ser utilizado por terceiros para adquirir saber de uma forma desvinculada da experiência, que faz com que se torne uma prática tão secreta.

Por causa do sigilo que rodeia esses cadernos, tive dificuldade em levantar informações a seu respeito. Ninguém mencionava o assunto e as minhas tentativas de perguntar casualmente não tiveram sucesso, mesmo quando me dirigia às mesmas pessoas que tinham contribuído com conhecimentos valiosos sobre outros assuntos. Seria a existência desses cadernos apenas um mito? Ou seria algo tão secreto que ninguém ousava abrir o jogo? Finalmente, dirigi-me à uma ebônim, Dona Gracinha. Com mais de trinta anos de feita e um grande envolvimento no universo religioso, tinha conhecimento sobre muitos assuntos arcanos. Em todas as nossas conversas sobre os mais diversos aspectos do candomblé, ela nunca tinha levantado a questão de cadernos, mas, naquele dia, quando confessei meus questionamentos sobre o assunto, assumindo também minha frustração, Dona Gracinha revelou, sussurrando, que ela mesma tinha um e se ofereceu para me mostrá-lo, sob a condição de que eu jurasse não citar seu nome verdadeiro.

Dona Gracinha aproveitou uma agenda de alguns anos atrás para fazer de caderno. Folheando as páginas, ela me mostrou rezas, receitas para banhos e ebós, assim como diversos dados de natureza histórica, entre os quais, informações sobre a Irmandade do Rosário dos Pretos. Embora ela me tivesse permitido ver seu volume precioso, não me deixou sozinha para lê-lo com cuidado, nem me deu a oportunidade de segurá-lo com minhas próprias mãos. Apesar da gentileza em mostrar-me algumas páginas, o caderno ficou sempre sob seu controle.

Em termos narrativos, o caderno de Gracinha era um verdadeiro pastiche, menos uma narrativa linear e coerente do que um diário caótico, uma enciclopédia idiossincrática reunindo toda e qualquer coisa que ela achava importante preservar. A organização narrativa deste texto era praticamente incompreensível, da minha perspectiva e, desconfio, da de qualquer outro leitor além dela mesma, fato que ressalta a natureza altamente pessoal e privada do registro. Ela me explicou que o propósito do seu caderno não era o de registrar conhecimentos a serem passados para outras pessoas: “Aqui tem coisas que não pode cair na mão dos outros, de jeito nenhum... Não posso emprestar a ninguém, não dou a ninguém... [mas] eu já estou velha, acabada, não vou guardar tudo na minha cabeça, né? Então, a pessoa tem que ter sempre seu caderninho”.

O candomblé não é a única religião afro-americana a empregar a escrita seletivamente. Na Santeria cubana, é documentado também o uso de registros escritos chamados *libretas*, nos quais os adeptos anotam conhecimentos religiosos. Segundo a etnóloga cubana Lydia Cabrera, apesar de serem elaboradas para uso particular, as *libretas* circulam informalmente, às vezes chegando a ser comercializadas, sendo “objetos de especulação de grande escala por alguns santeros [devotos] e por vendedores de objetos religiosos”. (CABRERA, 1970, apud DIANTEILL; SWEARINGEN, 2003, p. 277)⁴⁷ Ecoando a perspectiva registrada por Landes no Brasil, Cabrera descrevera as *libretas* como “mal-escritas”, incompreensíveis a ela. Recorrendo à ajuda de pessoas iniciadas, foi informada que as *libretas* “estavam desarrumadas porque eram

utilizadas somente para refrescar a memória” (2003, p. 277). Percebe-se, portanto, que o propósito das libretas, como o do caderno de Dona Gracinha, não era de substituir a transmissão tradicional do saber, mas sim fornecer um auxílio à memória, apenas para o próprio autor. Por outro lado, o fato de as *libretas* cubanas serem comercializadas indica que, mesmo assim, chegavam a ser utilizadas por terceiros. Como veremos em breve, nos terreiros da Bahia, os cadernos também circulam de forma clandestina, apesar das melhores tentativas dos seus autores de mantê-los guardados sob sigilo total.

Será que o estilo críptico observado por Cabrera nas *libretas* de Santeria e aparente também no caderno de Dona Gracinha não seria apenas o resultado de um descuido inconsciente de quem não se preocupa com questões de clareza narrativa, pelo fato de não prever que outras pessoas terão acesso? Ou será que fazem parte de uma estratégia calculada para que, no caso de acesso indevido ao caderno, o invasor não consiga decifrar o conteúdo? Qualquer que seja o verdadeiro motivo, o resultado é o mesmo: o texto torna-se opaco ao leitor alheio. Neste sentido, há uma diferença básica entre o caderno de fundamento e a maioria das narrativas analisadas em estudos literários, as quais compartilham um propósito *a priori* de serem escritas com a finalidade de atingir um público além do autor. Neste sentido, o caderno de fundamento se assemelha a outro gênero narrativo que geralmente não chega a ser publicado: o diário pessoal, no qual o autor registra seus pensamentos e sentimentos mais íntimos, como instrumento de reflexão particular. O “leitor ideal” – para utilizar um termo de Umberto Eco (1984) – de ambos, o caderno de fundamento e o diário, é o próprio autor.

O problema da relação entre o autor e o leitor nos traz de volta a uma questão levantada anteriormente, em relação à fotografia: a relação *triangular* que, segundo Barthes (1981), existe normalmente entre a fotografia, fotógrafo e espectador. Esta relação é distinta, contudo, da relação *linear* que existe quando o fotógrafo e o espectador se confundem, o que Barthes descreve como “Fotografia

segundo o Fotógrafo” (1981, p. 10). Como vimos, as restrições sobre a fotografia no candomblé decorrem, em parte, de uma distinção entre estas duas formas de relacionar-se com a imagem por parte do espectador. Por um lado, há o espectador que presencia o ato de fotografar e, por outro, o que só chega a conhecer aquele momento, aquele ritual, através de uma imagem registrada pela câmara de outra pessoa.

O contraste entre o relacionamento linear, estabelecido entre o espectador/ fotógrafo e a fotografia, e a relação triangular, na qual espectador e fotógrafo são pessoas distintas, é extremamente útil para se compreender a ideia subjacente à prática do caderno de fundamento, segundo a qual o único leitor deveria ser o próprio autor. No caso da fotografia, a preocupação sobre a circulação da imagem surge quando existe a possibilidade de que o espectador da foto seja outra pessoa, alguém que não presenciou o ritual. Quando é garantido, entretanto, que as fotos serão vistas apenas por espectadores que viram, com os próprios olhos, o ritual que o fotógrafo viu, ou quando o espectador tem o nível iniciático para ter presenciado aquilo, a importância da permissão para fotografar diminui. Da mesma forma, em relação aos cadernos de fundamento, a relação linear (o texto é lido somente pelo autor) não apresenta problemas. O problema surge quando há outros leitores, ou seja, quando a relação linear passa a ser triangular.

Contudo, apesar das semelhanças entre as questões de acesso relativas a textos e fotografias, há diferenças. A preocupação em preservar a privacidade do caderno é mais intensa. A fotografia pode circular entre terceiros que presenciaram o ritual ou que possuem o grau iniciático adequado, enquanto o caderno permanece propriedade exclusiva do autor, independente do grau de iniciação de quem deseja tornar-se leitor do texto. Nesse sentido, os cadernos diferem de fotografias individuais; são álbuns inteiros reunindo informações acumuladas ao longo dos anos, de uma variedade de fontes. Às vezes contém, inclusive, aspectos do saber que foram transmitidos não de uma forma genérica, de acordo com a hierarquia de informações, senão seletivamente, apenas para

aquela pessoa. O caderno também pode conter informações obtidas clandestinamente. Disponibilizá-las para terceiros, portanto, tornaria o autor vulnerável a críticas. O caderno pode ser pensado como uma espécie de cofre, cheio de bens simbólicos, no qual seu dono guarda um patrimônio particular de valor incalculável.

A ideia de que o escritor do caderno, além de ser o leitor *ideal*, deva ser também o único, foi evidente num comentário que ouvi ser proferido por um senhor, antigo no santo, para um jovem ogã, recentemente confirmado: “Vou te ensinar as coisas, e você escreva num caderno, para não esquecer de nada. Mas não mostre para ninguém! E depois de decorar, rasgue tudo!” Na sua visão, está explícito que recorrer à escrita para registrar o saber religioso significa a criação de um texto que é apenas para o autor e que deve ser mantido a todo custo fora do alcance de terceiros. Quando é cumprida a função do texto como auxílio provisório à memória do autor, o caderno deve ser destruído, para nunca cair nas mãos de outros. É significativo que, quando perguntei a Dona Gracinha se ela tinha visto cadernos de outras pessoas, além do seu próprio registro, respondeu que, ao longo das décadas, só tinha visto um, quando entrou inesperadamente numa sala e encontrou uma amiga com um caderno aberto na mão. Ao perceber que não estava mais sozinha, a pessoa guardou, assustada, o seu texto.

O grau de sigilo envolvendo os cadernos tornou-se evidente também no caso da ekede Sandra. Em 2002, quando a entrevistei pela primeira vez, Sandra insistiu que seu saber religioso foi aprendido exclusivamente através dos mais velhos do terreiro, face a face. Ela ainda frisou que, quando trata de fundamentos, não anota nada posteriormente, guarda tudo na cabeça, sem recorrer ao material escrito para esclarecimentos. Vários anos depois, entretanto, quando lhe expressei a minha dificuldade em encontrar informações sobre os cadernos de fundamento, Sandra admitiu, timidamente, que, escondida na sua casa, há uma fotocópia de um caderno contendo rezas e ebós. Ela afirmou não ter certeza da autoria desse texto, mas acredita que seja de uma das ebômins mais velhas de um conhecido terreiro e, portanto, uma fonte

altamente confiável de saber. Sandra ainda confessou, com um pouco de constrangimento, que já tinha este caderno desde bem antes da nossa primeira entrevista, mas que na época não queria me dizer.

Seu receio em falar sobre seu caderno evidencia, mais uma vez, o silêncio que cobre esta prática nos terreiros. Ademais, a maneira pela qual ela chegou a ter sua cópia do caderno é extremamente reveladora da complexidade dos motivos para tal silêncio e da rede clandestina pela qual estes textos circulam. No seu trabalho, Sandra tinha acesso a uma máquina de xerocar. Um dia, um amigo, iniciado há pouco tempo em outro terreiro, pediu-lhe o favor de tirar umas cópias, sem mencionar de que material se tratava. Chegando à fotocopidora, Sandra percebeu com surpresa que estava “cheio de fundamentos”. Quando devolveu o caderno para seu amigo, junto com a cópia que tinha pedido, deixou de mencionar – significativamente – que também tirou outro exemplar para si mesma.

A história de Sandra ilustra a complexidade das camadas de segredo que rodeiam o uso dos cadernos de fundamento. O iaô que pediu a xerox era seu amigo e sabia que ela era do candomblé, mas evitou mencionar o conteúdo do texto, o que leva Sandra a desconfiar que ele tivesse adquirido o caderno por meios duvidosos, no melhor dos casos, por um “empréstimo” não-autorizado, e, no pior, por furto. Ao tirar a cópia para si mesma, Sandra, por sua vez, se comprometeu eticamente, tornando-se cúmplice. Tudo isso a deixou constrangida sobre sua posse deste material, impedindo-a de mencioná-lo durante a nossa primeira entrevista.

O furto como mecanismo da circulação clandestina dos cadernos de fundamento foi sinalizado também por Dona Gracinha, ao se queixar das coisas que sumiram da casa de um amigo quando este faleceu:

Você vê, quando morre uma pessoa de candomblé, pessoal invade a casa dela, e a primeira coisa que vai procurar é o caderno! Mais do que dinheiro! Nego vem e arrasa *tudo*, procurando tudo, pra acabar com tudo. O que aconteceu

quando meu amigo morreu? Eu dei coisas a ele, muito fundamento, que não pode cair na mão de qualquer pessoa. Já roubaram a metade... Cadernos, conta, roupa, é a primeira coisa que pessoal leva. Coisas do cotidiano da pessoa. Por causa do axé. A pessoa de candomblé, quando morre, se torna um objeto de ambição. E *arrombam* mesmo! Arrombam! para procurar o bendito caderno, a primeira coisa de valor é o caderno. Porque, “Ahhhh, fulano sabia muito...se não está na cabeça dele, está no papel”.

Pela afirmação de que o caderno é mais procurado do que o dinheiro, Dona Gracinha aponta para seu imenso valor como materialização do saber religioso tão disputado no universo dos terreiros. Ao mesmo tempo, é um objeto íntimo, imbuído do axé de seu dono. Daí o valor tão alto atribuído aos cadernos, como se fossem jóias preciosas a serem sempre guardadas fora do alcance de outras pessoas, até de pessoas normalmente consideradas de confiança.

Ainda outro exemplo que ilustra a importância dos cadernos é encontrado num caso citado por Silva (1995, p. 188), no contexto de São Paulo. Na década de 1980, após a morte de Pai Caio, fundador do terreiro Axé Ilê Obá, surgiu uma disputa sobre a sucessão. Silva conta que o assunto foi decidido em favor da pessoa que possuiu os cadernos de fundamento do finado sacerdote. “A posse dos livros, neste caso, simbolizava não apenas a detenção real de conhecimentos religiosos, em geral transmitidos oralmente, mas a autoridade sobre o mistério”.

O sigilo que envolve os cadernos de fundamento atinge, às vezes, até os próprios estudiosos da religiosidade afro-brasileira. No processo de levantar informações sobre os cadernos de fundamento, encontrei, entre alguns pesquisadores, um receio para assumir o fato de possuir cadernos, semelhante ao segredo que senti entre o povo de santo. Isso parece estar relacionado com os seus compromissos éticos para com as pessoas que lhes forneceram informações em relação a este assunto, sendo

semelhante, às vezes, à dificuldade que assistimos no caso de Sandra.

Caminhos de Odu: um caderno publicado, de origem contestada

Como vimos, o segredo que cobre os cadernos de fundamento dificulta a análise da sua importância real. Certamente, eles são mais presentes do que o silêncio a seu respeito sugere, mas até que ponto? Apesar da escassez de dados sistemáticos, podemos apreciar a complexidade dos percursos desses textos através da trajetória de um legendário manuscrito que tomou visibilidade no Opô Afonjá do Rio de Janeiro por volta de 1920. Copiado e recopiado à mão ao longo das décadas, o caderno circulava entre os sacerdotes mais elevados do terreiro, tais como Agripina Souza, Agenor Miranda Rocha e Cantulina Pacheco (Mãe Cantu). Em Salvador, o texto também chegou às mãos de Mãe Senhora, Mestre Didi e Arsênio Ferreira dos Santos (Paizinho).⁴⁸

O manuscrito consiste em aproximadamente setenta contos, versões afro-brasileiras de *itan* (versos) de Ifá, seguindo a divisão tradicional de *odu* (capítulos), cada um associado com um determinado orixá. A adivinhação pelo Ifá é um aspecto do saber religioso muito raro nos terreiros hoje em dia, e este caderno constitui o único registro dela na tradição afro-brasileira.⁴⁹ É, portanto, um documento extremamente valioso, tanto para iniciados quanto para estudiosos. Trata-se de lendas sobre os orixás, relatos de acontecimentos históricos na África e fábulas sobre pessoas e animais, todos com significados alegóricos que correspondem a determinadas configurações do jogo de búzios. Alguns dos contos são brevíssimos, de apenas um ou dois parágrafos, enquanto outros são mais longos, de algumas páginas. Diferente dos *itan* africanos, que são poemas que seguem uma estrutura “formulaica” bem particular, marcadas pela repetição de frases-chave, as versões afro-brasileiras se transformaram em narrativas de prosa.

Marcante no texto é a clareza da narrativa de cada conto e a organização em capítulos, a qual o diferencia muito do caderno de Dona Gracinha descrito anteriormente. Isto pode levar a pensar que o autor do manuscrito previa que fosse lido por outros. Mas na realidade, um dos motivos para o caráter caótico do caderno de Dona Gracinha é que este realmente é um *pot-pourri* de conteúdos diversos, colhidos de pessoas diferentes, sobre assuntos variados. Em contraste, o caderno que tomou visibilidade no Opô Afonjá trata do saber do Ifá, um corpo coerente de conhecimento, com uma estrutura e organização próprias já no domínio oral, independente de ser registrado ou não por escrito.

No início das décadas de 1960 e 1970, alguns dos contos desse manuscrito foram publicados pela primeira vez nas coletâneas de Mestre Didi, *Contos negros da Bahia* (1961), *Contos de nagô* (1963) e outros, posteriormente, em *Contos crioulos* (1973). Contudo, nestes livros, a relevância do material para o jogo de búzios não foi mencionada e os *itan* são intercalados entre material de várias outras fontes, anedotas seculares sobre o cotidiano das comunidades negras, relatos sobre a época da escravidão e contos enraizados no catolicismo popular. Dessa forma, nas coletâneas de Mestre Didi, os *itan* não são reconhecíveis ao leitor leigo, pois parecem ser simplesmente histórias como tantas outras.

Outra coisa que acaba sendo ocultada é o fato de os *itan* serem colhidos de uma fonte escrita. No prefácio da primeira edição de *Contos negros*, Jorge Amado descreveu o texto como “uma fiel reprodução das narrativas orais” (2003 [1961], p.16), enquanto Juana Elbein, na introdução a *Contos crioulos* (2004 [1973], p. 35), foi mais enfática: “O conhecimento e a tradição não são armazenados, congelados em escritos[...] Os arquivos são vivos, constituídos pelos indivíduos mais sábios de cada geração[...] A transmissão escrita vai contra a própria essência do verdadeiro conhecimento” [grifos meus]. Desta forma, Amado e Elbein vinculavam a legitimidade dos textos ao fato de serem colhidos de fontes orais, ocultando a função real da escrita na sua trajetória.

Na década de 1980, um grande número dos contos do mesmo manuscrito chegou ao público brasileiro através da coletânea *Contos afro-brasileiros* (1980), de Julio Braga. Na apresentação do livro, Braga ressaltou em termos gerais a importância do material para a adivinhação pelo Ifá, sem entrar em detalhes. O autor também assumiu a origem escrita do material, assinalando sua importância em constituir evidência do uso da escrita nos terreiros, porém sem apontar para um autor. Pouco depois, uma versão integral do manuscrito foi publicada – não no Brasil, mas na Nigéria – sob o título *Dílógún: Brazilian tales of Yorùbá divination discovered in Bahia by Pierre Verger*. (FEUSER; CUNHA; 1982)⁵⁰ A introdução identifica Agripina de Souza, primeira filha de santo iniciada no Opô Afonjá, como autora, no sentido de ter transposto este corpo de conhecimento oral para a escrita.

A edição nigeriana foi seguida, na década seguinte, por outra versão completa, publicada no Brasil. Intitulado *Caminhos de odu*, o texto foi atribuído a Agenor Miranda Rocha, filho de santo de Mãe Aninha do Opô Afonjá. Segundo depoimentos prestados por Agenor, quando tinha mais de 90 anos de idade, quem escreveu o manuscrito original foi ele e Agripina apenas o copiou. De fato, os dois textos são quase idênticos: os mesmos *itan*, organizados, na mesma sequência, nos mesmos *odus*. Nas versões de Agenor e Agripina, diferente das de Mestre Didi e Julio Braga, cada conto começa com uma lista de ingredientes para o ebó a ser receitado ao consulente e termina com um sumário explicitando sua relevância para determinada configuração no jogo de Ifá.

Contudo, ao comparar o texto de Agenor com o de Agripina, observa-se também diferenças estilísticas que desqualificam a possibilidade de o caderno de Agripina ser copiado de um texto de autoria de Agenor. Filho de portugueses da classe média, Agenor era letrado e chegou a entrar na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Os traços do seu nível avançado de escolaridade são patentes na sua versão do texto, pela fluência narrativa na escolha das palavras e na organização das frases. Agripina foi criada num ambiente popular, com pouco acesso à escola, fatos que ficam

também evidentes no seu texto, pela escolha de palavras, às vezes estranhas para um leitor letrado, e pela sintaxe das frases, nem sempre claras. Tais características narrativas dificilmente teriam sido introduzidas no processo de copiar um texto elaborado por Agenor.⁵¹ Muito mais provável é que Agenor, ao copiar o texto de Agripina, teria “consertado” os seus “erros”.

A ideia de que Agenor fosse o autor original é contestada por várias pessoas. Segundo Julio Braga, sua cópia do manuscrito veio de Pierre Verger, que a obteve de Mãe Senhora. Quando passou o texto para Verger, a ialorixá identificava Agripina como a autora original. Tal perspectiva é ecoada por Mestre Didi, que defende que Agenor copiou o manuscrito de Agripina, e não o contrário.⁵² Braga observa, entretanto, que embora o caderno de Agripina tivesse dado origem ao de Agenor, é pouco provável que a autoria original seja dela, já que o material, por tratar-se do Ifá, era um corpo de conhecimento ao qual as mulheres provavelmente não tinham acesso naquela época.⁵³

Ainda outra versão da autoria deste texto vem de José Beniste, ogã do Opô Afonjá do Rio de Janeiro, que teve acesso ao manuscrito na década de 1970, através de Mãe Cantu, que sucedeu Agripina como ialorixá. (BENISTE, 1999)⁵⁴ Beniste afirma que, segundo Cantu, o texto veio de um terreiro conhecido como Axé Bamboxê, o qual, de acordo com a tradição oral, teria sido fundado no Rio por algum membro da família Bamboxê nas últimas décadas do século XIX. Dona Irene defende que quem transpôs este texto foi seu pai, o babalaô Felisberto Sowzer. Como evidência, ela aponta para a facilidade deste com a escrita e a raridade de “jogar com odus” no Brasil. Concorde com os outros que Agripina não possuía muito conhecimento de qualquer uma das formas de jogar.

Nas diversas contestações sobre este texto, a polêmica sobre suas origens é tão interessante quanto a própria existência de um texto tão antigo e tão valorizado no âmbito dos terreiros. Como vimos, nas primeiras versões publicadas ocultava-se sua relação com a tradição escrita, mascarando-a no véu da oralidade. Há também as

reivindicações conflitantes sobre a sua autoria, que remetem à clandestinidade na maneira pela qual o texto chegou a fazer parte do patrimônio do Opô Afonjá e ao segredo que continuou a envolvê-lo ao longo dos anos.

Há ainda outras indagações. Se os cadernos são tão pouco falados entre o povo de santo e guardados com tanto sigilo, como é que tantas pessoas chegaram a ter cópias desse manuscrito? Qual é a relevância da existência e circulação desse manuscrito no Opô Afonjá para a maneira de se pensar, ou repensar, as configurações dos entrelugares entre a oralidade e a escrita em outros terreiros? O Opô Afonjá, desde sua fundação, utilizava a escrita como auxílio à memória, na forma dos “registros de terreiro” e, como veremos no próximo capítulo, as pessoas ligadas a esse terreiro tinham um grau de escolaridade. Em que medida, então, podemos extrapolar da importância de cadernos de fundamento num terreiro como o Opô Afonjá, no qual membros da comunidade dominavam a escrita de alguma forma, para o uso e a circulação dessa forma discursiva em outros terreiros, nos quais o grau de letramento das pessoas provavelmente era menor? A interrogação que surge – e que será analisada no próximo capítulo – é em que medida a fama e o prestígio contemporâneo desse terreiro podem ser interpretados como consequências da aparente singularidade da sua trajetória em utilizar a escrita como auxílio à memória na preservação do vasto corpo de conhecimento sobre este universo religioso.

¹ Cf. Rodrigues, 1935 [1900]; Querino 1988 [1917]; Carneiro, 1991a [1948]; 1991b [1936]; Pierson, 1971 [1942] e Landes, 2003 [1947].

² Ver Clifford e Marcus (1986), para várias análises desta questão.

³ Cf. Lévi-Strauss (1955, 1963), Derrida (1976) e Foucault (1970), entre outros.

⁴ Presenciei apenas um ritual no qual a escrita teve um papel central, uma sessão de caboclo. Os participantes, sentados ao redor de uma mesa, leram textos. Quando o líder incorporou seu caboclo,

o público foi convidado a escrever bilhetes sobre algum problema e a colocá-los numa bandeja. Foram lidos, um por um, ao caboclo, por uma “secretária” que também registrava as repostas num livro de atas. Os rituais envolvendo caboclos constituem uma área quase ignorada pela literatura etnográfica, com as exceções de Carneiro (1991b), Teles dos Santos (1995) e Wafer (1991). Somente Santos cita a leitura de textos como elemento ritual, no contexto da sessão de giro.

⁵ Nos anos 1930, Donald Pierson observou faixas semelhantes durante uma festa no Opô Afonjá (PIERSON, 1967, p. 295).

⁶ No caso de Oxóssi, por exemplo, seus elementos simbólicos incluem folhas espalhadas no piso, o uso de roupa da cor identificada com ele e o uso do *ofá* (arco e flecha), sua ferramenta ritual. O *ofá* é carregado pela deidade e usado também como elemento iconográfico nas decorações do barracão.

⁷ Reichert (1970) descreve o caso do escravo nagô Torquato, que após o levante foi preso por possuir alguns papéis escritos em árabe. O auto de libelo afirmou que “a escripturação dos ditos papéis he a mesma das correspondências achadas aos insurgentes do que se infire que o Reo... sem dúvida concorreu para a mencionada insurreição” (1970, p. 2). Por causa desses papéis, na realidade apenas textos corânicos – cujo conteúdo, aliás, nem chegou a ser analisado pelas autoridades, Torquato foi condenado a 250 açoites. De todos os documentos árabes do século XIX que ainda existem, há apenas um que pode ser considerado um bilhete, comunicando informações do cotidiano, e não é do período do levante. Para mais informações sobre este texto singular, além de análises detalhadas dos documentos apreendidos após a rebelião de 1835, ver também Reis (2003) e Dobronravin (2004).

⁸ Existe uma invocação semelhante na América Latina de língua espanhola, *ojalá*.

⁹ Em 1835, dois filhos da fundadora do Terreiro da Casa Branca foram presos, acusados de envolvimento na Revolta dos Malês, quando a polícia encontrou papéis escritos em árabe em sua casa. Cf. Castillo e Parés (2007).

¹⁰ Este texto, apresentado no II Congresso Afro-Brasileiro, consta nos Anais do evento, com a ortografia e a pontuação original do autor, evidentemente pouco escolarizado. Manoel Falefá era também conhecido como Manoel da Formiga. Seu nome verdadeiro era Manoel Victorino da Costa.

¹¹ *Os africanos no Brasil* inclui a mesma discussão da inscrição, acrescentando uma fotografia da entrada do açougue (Ver [Fotografia 5](#)).

¹² Segundo Reis (2003), a palavra alufá vem do árabe ‘allafá, que significa escrever.

¹³ Cf. o *site* da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, www.sbmj.org.br/Historia-haidar.htm.

¹⁴ Rodrigues também menciona outras práticas envolvendo a escrita, mas esta inscrição é a única que está diretamente ligada ao candomblé. As outras consistem em rezas islâmicas, amuletos e cadernos, alguns da época da Revolta dos Malês, outros que o próprio Rodrigues colecionou no fim do século XIX. Outros manuscritos dos malês, do período do levante, são analisados por Reichert (1970) e Dobronravin (2004). Em todos esses casos, os textos consistem em versos alcorânicos ou rezas, alguns em árabe, mas a maioria em línguas da África ocidental, como haussá, todos de um conteúdo estritamente islâmico, não da religião dos orixás.

¹⁵ Professor de literatura da Obafemi Awolowo University, Ilê Ifé, Nigéria. Comunicação pessoal.

¹⁶ Professor de linguística da Universidade de São Petersburgo. Comunicação pessoal.

[17](#) Consultado sobre o significado, Omidire ressaltou as dificuldades interpretativas, mas deu a seguinte tradução em grafia e linguagem moderna: Orere ayé, Orisá ló mò/ni a o se (sin) “egibeji”/ Orere ayé orolú n lomà eyi ao se, que significa: “A profundidade do mundo (existência humana) não é vedada ao orixá; por isto, devemos adorar Xangô (Egibeji). Só Orolu (o Grande Ser) sabe o que seremos neste mundo”. Assinalou que as características da grafia lembram o dialeto de Oió, uma região que foi bastante atingida pelo tráfico de escravos no Século XIX. Ao lado da inscrição é pintada, em escala menor, uma representação de lansã, acompanhada pelas palavras: “êpa rei/oiá mênso”. Decifrar esta frase foi mais fácil. A primeira linha, “êpa rei”, é a saudação a lansã, enquanto a segunda, “Oiá Mênso”, é equivalente a “Oiá Mésàn”, no iorubá moderno, um dos nomes de Oyá e a raiz do nome lansã.

[18](#) Egbêji mori ô ri, okonrin-kam
Orolu mori ô ri, okonrin-kam
Ôkum-kum biri-biri
Ajá lê mori ô korin-kam
A orêê aiê, orixá loman lâ,
ochê Egbeji orêê, aiê
(QUERINO, 1988, p. 65)

[19](#) Três bisnetas de Bamboxê deram continuidade à tradição religiosa da família no século XX. Regina, nascida em 1914, tem terreiro no Rio de Janeiro. Irênia, nascida em 1920, mora ainda em Matatu de Brotas e também tem um terreiro. A finada Caetana tinha um terreiro no Engenho Velho da Federação e era *apetebi*, um cargo feminino no culto de Ifá, reservada para mulheres de Oxum. (REBOUÇAS, 1998, p. 82) Air José, filho carnal de outra irmã (Tertuliana), e filho de santo de Caetana, fundou o terreiro do Pilão de Prata, na Boca do Rio, e criou a Sociedade de Proteção Axé Bamboxê, dedicada à preservação da história da família.

[20](#) A primeira menção desta data vem de Carneiro, em *Candomblés da Bahia*, publicado em 1948.

²¹ Para mais sobre a vida de Bamboxê, ver Castillo (2002).

²² Comunicação pessoal.

²³ [Fotografia 6](#). Segundo Omidire, aqui “ogum” não se refere ao orixá, mas a uma palavra de grafia parecida, “oògùn”, que significa “remédio”. Trata-se de um ditado iorubá, muito utilizado em Lagos, nas primeiras décadas do século XX, para decorar as fachadas das casas de famílias bem sucedidas (comunicação verbal).

²⁴ Versos de Ifá.

²⁵ Lembramos também do trabalho pioneiro de Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, publicado na França em 1968 e, no Brasil, em 1987, documentando o trânsito constante entre a Bahia e os países do Golfo do Benin durante o período da escravidão.

²⁶ Segundo Amos (2007), a Rua Bamgbosé, localizada no bairro brasileiro, foi estabelecida por volta de 1869. Muitas das ruas do distrito “receberam os nomes dos principais homens da comunidade na época, como Tokunboh, Shetelou, Pedro, Martins e Bamgbosé” (2007, p. 92).

²⁷ Como exemplo, podemos citar a interação com a escrita por algumas famílias importantes na história do candomblé, ainda na primeira metade do século XIX. No caso do terreiro do Alaketu, desde os anos 30 do século XIX, as terras eram escrituradas e registradas em cartório em documentos assinados por João Francisco Regis e Simião Estellita dos Reis, a rogo dos seus pais, Maria do Rosário e Gaspar Ferreira de Andrade, africanos fundadores do terreiro. (Arquivo Público da Bahia, Setor Judiciário, Escrituras, Livro 240A, f. 98v; Livro 249, f. 47v; e Livro 270, f. 25).

²⁸ Entre elas, Tia Massi (1859-1962), Ebômim Luzia e Mãe Sussu.

²⁹ Ver [Fotografias 7](#) e [8](#). Reproduções destas imagens acompanharam a primeira edição de *A raça africana e seus*

costumes na Bahia, de Manuel Querino, mas edições posteriores não contêm as fotos. Em 1938, Ruth Landes viu o mesmo retrato de Pulquéria num lugar de honra na residência de Mãe Menininha: “Nessa primeira tarde [Menininha] falou sobre os seus ancestrais. – Esta casa pertenceu à minha tia – disse, olhando em volta da sala e em direção a um retrato oval de mulher que pendia da parede oposta. – Chamava-se a Grande Pulquéria. – [...] Examinei novamente o retrato, reparando no torso de fazenda africana listada, o vestido de dona-de-casa da baiana, as pulseiras de ouro, grossas como algemas da era elizabetana, em cada braço, os colares de contas rituais, os pesados brincos de ouro aparecendo por baixo do torso. Via-se que era uma mulher abastada, que jamais fizera trabalho subalterno ou escravo. [...] Durante os ritos do templo, [Menininha] sempre se curvava ante os retratos e as relíquias da tia e ante as filhas, mas não se curvava ante ninguém mais” (LANDES, 2002, p. 126-127).

³⁰ Cf. o site www.geocities.com.Athens/Acropolis/1322.

³¹ Mãe Cotinha, nascida no século XIX e falecida em 1947, liderou o terreiro após a morte do fundador, Antônio Oxumaré (1879-1926). Simplicia (1922-1967) sucedeu Cotinha, seguida por Nilzete (1939-1990).

³² Sobre as origens do Alaketu, ver Lima (2003), Silveira (2003) e Castillo (2012).

³³ Mãe Tunga (Mametu Dya Nkisi, Valdete dos Santos), iniciada por Mirinha do Portão, é neta de santo de Joãozinho da Goméia. Seu terreiro, Onzo Tata Kavunga (Terreiro de São Lázaro), foi fundado em 1994.

³⁴ Silva (2000, p. 63) encontrou um crescente uso de fotografia nos terreiros de São Paulo, citando também o fato de a fotografia ser vista como evidência de que o ritual foi realizado.

³⁵ Van de Port (2006) examinou diferenças no uso de vídeo em casas tradicionais, como o Opô Afonjá, e terreiros mais novos, observando também que, apesar das divergências entre as casas “tradicionais” e as mais novas sobre a permissividade de filmar o orixá manifestado no barracão, as casas mais novas mantiveram a restrição sobre filmagens dos espaços mais privados do terreiro.

³⁶ Luis Nicolau Parés, comunicação pessoal.

³⁷ Querino (1917) descreve ainda outro preceito malê semelhante à lavagem da tábua. Para atingir um indivíduo específico, “escreviam em taboa negra o que pretendiam contra a pessoa condenada, apagavam depois com água os signaes cabalísticos, e o liquido era atirada no caminho transitado pela victima”. (QUERINO, 1917, p. 60)

³⁸ No auge do império (século XIV), seu território incluiu a maior parte do atual Mali, Senegal, Gâmbia e Guiné, e áreas menores de Mauritània, Burkina Faso e Tchad. Ver Laye (1984) para uma versão fascinante da história de Sundiata Keita, o rei que fundou o império.

³⁹ A [Fotografia 9](#) mostra um exemplo desse tipo de patuá. Ver também Rodrigues (1982), Reis (2003) e Dobronravin (2004) para análises detalhadas dos amuletos malês.

⁴⁰ Nina Rodrigues observa que as mesmas rezas escritas nas tábuas e ritualmente ingeridas eram também utilizadas em patuás, citando como evidência o depoimento de Albino, um escravo haussá preso em 1835, que sabia ler e escrever em árabe e foi induzido a prestar depoimentos sobre o conteúdo dos documentos apreendidos. Segundo ele, um dos textos tinha o fim “de guardar o corpo das offensas de qualquer arma, e contem orações que, depois de passadas as taboas, são estas lavadas para se beber a água que livra das armas”. (RODRIGUES, 1982, p. 59)

⁴¹ A personagem no conto é Marcos Cardoso Pimentel (1854-1937), filho do fundador do antigo terreiro de Tuntun na Ilha de Itaparica. Um aspecto interessante da versão contada por Mestre Didi é que a

morte de Tio Marcos é um castigo por um feitiço feito por ele que provocou a morte de outra pessoa. Verger (1995) registra que, em muitos trabalhos iorubás na África, inscreve-se o desenho do odu de Ifá, em cinzas produzidas especialmente para isso ou em *ìyèròsùn* (um pó produzido pela ação de cupins num tipo de árvore), este último ingrediente também utilizado pelos babalaôs durante a adivinhação por Ifá, para anotar os odus.

⁴² Ver [Fotografia 10](#).

⁴³ Ainda não há dados sistemáticos sobre o nível de escolaridade nos terreiros. Historicamente, pelo fato de as religiões afro-brasileiras não serem considerados como tal pelo Estado, o censo não registrava informações a seu respeito. Esse quadro já mudou, mas, curiosamente, em Salvador, o percentual da população que se declarou ser do candomblé no censo de 2000 é de menos de 1% (*Correio da Bahia*, 22/04/2005), o que certamente é muito inferior ao percentual real. Os dados disponibilizados ao público pelo IBGE não incluem o cruzamento de religião com escolaridade. Até a Federação do Culto Afro-Brasileiro não recolhe dados sobre a escolaridade dos seus afiliados.

⁴⁴ Comunicação pessoal, 10 de maio de 2005.

⁴⁵ Cf. o site www.cultura.pe.gov.br/patrimonio4_terreiro.

⁴⁶ No Opô Afonjá surgiu outro tipo de registro administrativo: os livros das atas da Sociedade Civil, estabelecida em 1936 sob o nome de Sociedade Beneficente Cruz Santa Opô Afonjá (SANTOS, 1994, p. 13).

⁴⁷ Lydia Cabrera, 1970 [1957]. *Anagó: vocabulário lucumí*. Havana: Ediciones Universal.

⁴⁸ Comunicação pessoal de Julio Braga (11/05/2005) e Genaldo Novaes (07/05/2005).

[49](#) De acordo com Edison Carneiro (1991a), os últimos babalaôs no Brasil eram Felisberto Sowzer (1877-1940) e Martiniano do Bomfim (1859-1943).

[50](#) Em português, *Contos brasileiros de adivinhação iorubá descobertos na Bahia por Pierre Verger*.

[51](#) As diferenças entre os estilos narrativos de Agripina e Agenor são evidentes quando se compara os dois textos. Num dos contos, o segundo *itan* de Ocanrã, há uma frase que na versão de Agripina se lê: “Odu Okanran procurava tudo porem nada lhe era possivel obter, feito esse ebo supra referido astucioso uma forma de vigorar uma meia para fim. Tem a ideia de dar um bode a alguém para criar de meia para tal fim, ambos.” Enquanto na versão de Agenor: “Odu Ocanrã queria tudo ter; porém, nada conseguia. Teve a ideia de dar um bode a Morte para criar com ela de meia.”

[52](#) Geraldo Novaes, comunicação pessoal.

[53](#) Tradicionalmente, ser babalaô era exclusivamente para homens.

[54](#) Na introdução do seu livro *O jogo de búzios* (1999), Beniste informa que o texto é baseado nos ensinamentos desse manuscrito.

Martiniano do Bomfim e a construção do discurso sobre o candomblé

Nos primeiros dois capítulos, vimos que textos e fotografias têm lugares próprios no universo do candomblé. Mas seus usos são específicos e, enquanto instrumentos para a transmissão do saber, tendem a ser vistos com receio. Neste capítulo, abordarei a relação entre os terreiros e um gênero específico da escrita, a etnografia, desde as primeiras pesquisas de Nina Rodrigues na última década do século XIX, até os anos 1950, quando a obra de Pierre Verger e Roger Bastide começou a projetar o candomblé no cenário internacional. Neste período, surgiu uma relação privilegiada entre os estudiosos do candomblé e um pequeno número de terreiros prestigiados por sua antiguidade e pela manutenção de tradições consideradas mais puras, enquanto outros dificilmente chegaram a ser estudados, por serem mais novos e, portanto, menos fiéis às tradições africanas.

Dividi o período analisado em duas etapas. A primeira se inicia com a primeira publicação de Nina Rodrigues em 1896 e termina com a morte de Manuel Querino em 1923. Neste período, o Gantois surgiu como o terreiro mais importante em pesquisas. A segunda época se dá a partir dos primeiros anos da década de 1930, com a reedição dos estudos anteriores e a realização de novas pesquisas por Arthur Ramos e os jovens intelectuais da Academia dos Rebeldes, entre eles Edison Carneiro e Jorge Amado. Na formação de laços entre os pesquisadores e os terreiros, a personalidade carismática de um babalaô, hoje legendário, Martiniano Eliseu do Bomfim, exerceu um papel crescente, impulsionando o povo de santo a reconhecer a utilidade do discurso etnográfico como estratégia de relações públicas.

A primeira etapa de pesquisa: 1896-1923

No final do século XIX, Nina Rodrigues (1862-1906), um médico legista do Maranhão que residia na Bahia e lecionava na Faculdade de Medicina, focalizou seu olhar de cientista no candomblé. Em 1896, publicou na *Revista Brasileira* a primeira versão da monografia *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Neste trabalho, Rodrigues descreve detalhadamente crenças e rituais da religião dos orixás, com base em observações realizadas em vários terreiros de Salvador e pelo menos um do Recôncavo.¹ Quatro anos depois, o mesmo texto, ampliado e traduzido para o francês pelo próprio autor, foi publicado pela editora baiana Reis e Companhia. O fato de o autor fazer questão de publicar seu estudo em língua estrangeira e a sua escolha de dedicá-lo a uma sociedade de médicos de Paris, do qual era sócio, são indicações claras de que Rodrigues queria inserir este trabalho pioneiro num corpo internacional de discurso acadêmico sobre o negro.

Na época de Rodrigues, a nostalgia paradoxal em relação ao passado pré-colonial foi paradigmática na antropologia, uma disciplina que tomou forma durante o auge do colonialismo, quando o processo de expansão europeia tornava as culturas dos povos colonizados espécies em extinção. Na América do Norte, o olhar etnográfico recaía sobre os povos indígenas, cuja cultura estava sendo erradicada pelo expansionismo territorial dos Estados Unidos, enquanto os estudos de pesquisadores europeus foram realizados nas novas colônias na África e na Ásia. Tais características do olhar etnográfico da época são evidentes no segundo livro de Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, publicado em 1932, décadas após sua morte. Uma citação de Silvio Romero, escolhida como epígrafe do livro, é reveladora de como o autor se posicionava em relação ao discurso das incipientes ciências sociais:

É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. Quando vemos homens, como Bleek,² refugiarem-se dezenas e dezenas de anos na África somente para estudar uma língua e coligir uns mitos, *nós, que temos o material em casa, que temos a África nas nossas cozinhas,*

como a América nas nossas selvas e a Europa nos nossos salões, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça. [...] vamos levemente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas senzalas! O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência. (ROMERO, 1888, p. 10-11, apud RODRIGUES, 1982, grifos meus)³

Este trecho é uma chamada à ação para os estudos sobre o negro brasileiro, cuja importância, para Romero, derivou da sua africanidade, da sua condição de ser Outro. Enquanto o europeu, para poder realizar estudos sobre o Outro africano, tinha que viajar a lugares distantes, para seu colega brasileiro bastava entrar na cozinha da própria casa. Romero publicou estas palavras em 1888, o ano da Abolição. A coincidência temporal é significativa. Enquanto os senhores percebiam a função do negro escravo exclusivamente em termos do seu valor como “máquina econômica”, a partir da Abolição a objetivação se deslocou. Já liberto, o africano passou a ser visto também como um objeto de ciência. A escolha da epígrafe sinaliza que Rodrigues compreendia a inserção do seu trabalho pioneiro sobre o candomblé nessa conjuntura intelectual.

As ciências humanas daquela época foram marcadas por um pensamento evolucionista. O homem era considerado o mais evoluído dos animais e a raça branca a mais avançada dentre os seres humanos.⁴ Por outro lado, houve uma corrente preocupada com sobrevivências culturais, buscando registrar as características dos povos colocados em extinção pela expansão da cultura européia. Esses traços do pensamento social da época ficam claros em *Os africanos no Brasil*. Rodrigues demonstra que compreendeu o africano como intelectualmente inferior ao europeu e considerava as desigualdades sociais entre brancos e negros no Brasil como consequências naturais. Mas o racismo de tal perspectiva foi acompanhado por uma nostalgia paradoxal pela perda dos africanos no Brasil e uma solidariedade paternalista para com a religiosidade

africana, a qual o levou a reivindicar o fim da perseguição aos candomblés. No seu raciocínio, a persistência das práticas religiosas afro-brasileiras e a “ilusão da catequese” resultaram da incapacidade do africano de compreender as complexidades do monoteísmo cristão. Desta forma, argumentou ele, o “fetichismo” do negro era inevitável e, portanto, devia ser tolerado.

Embora Rodrigues considerasse primitivo o politeísmo da África Ocidental, ele o julgava mais evoluído que a cosmogonia religiosa dos povos bantus. Ademais, a perspectiva das emergentes ciências humanas focalizava e privilegiava a documentação dos “povos em extinção”. No período em que Rodrigues realizou suas pesquisas, os nagôs eram o grupo africano com menos tempo no Brasil. Entre eles, a memória individual e coletiva da África ainda era apoiada pela presença de muitas pessoas nascidas e criadas no continente mãe.⁵ O fato de reterem traços óbvios da sua origem foi outro motivo que levou os nagôs a serem vistos como mais interessantes por Rodrigues em sua busca pela autenticidade e pureza africana. Portanto, percebe-se que o comentado nagocentrismo na sua obra (CARNEIRO, 1966; DANTAS, 1988; entre outros) surgiu como consequência de uma série de fatores. Seu viés deixaria uma marca persistente na trajetória da etnografia sobre o candomblé.

Em relação às interações de Nina Rodrigues com as pessoas de candomblé, é no *Animismo fetichista* que encontramos as referências mais específicas. São mencionados diversos terreiros da capital e até do Recôncavo, com os três mais frequentes sendo o de Livaldina, onde Rodrigues observou uma festa de iniciação,⁶ o de Isabel, no Garcia, descrito como um dos “mais afamados” (1982, p. 61), e o Gantois, então ainda regido pela fundadora, a africana Maria Júlia da Conceição Nazaré.

Filha de santo do terreiro que teria se originado na Barroquinha, Maria Júlia saiu desta casa durante uma disputa pela sucessão, provavelmente por volta de 1840-1850.⁷ No final do século XIX, Rodrigues elogiou o terreiro desta ialorixá chamando-o de “grande terreiro”, uma descrição que ele aplicara também ao Engenho Velho,

como o antigo terreiro da Barroquinha já era conhecido, por causa de sua nova localização. É curioso que, considerando a fascinação deste pesquisador pelos elementos mais antigos da tradição africana, em *O animismo fetichista* não é o Engenho Velho, mas o Gantois que Rodrigues toma como o “modelo para uma ideia exacta do que é um templo fetichista na Bahia”. (RODRIGUES, 1935, p. 63) No seu trabalho seguinte, *Os africanos no Brasil*, são raras as referências a outras casas. As únicas pessoas mencionadas por nome são Maria Julia e sua filha, Pulquéria. Esta escolha pode ter decorrido, em parte, do fato de o Gantois ser dirigido ainda por uma africana, pois se sabe que a mãe de santo do Engenho Velho – coincidentemente com o mesmo prenome, Maria Júlia⁸ – não era africana. Ademais, pelo que parece, as outras mães de santo mais frequentemente mencionadas no *Animismo fetichista*, Livaldina e Isabel, também nasceram no Brasil.⁹

Além de ganhar distinção por ser ainda chefiado por uma africana, o Gantois pode ter sido escolhido por Rodrigues como modelo também em decorrência, como sugere Parés (2004), do renome que já possuía na cidade. Isto fica evidente numa notícia de jornal reproduzida por Rodrigues e posteriormente citada por muitos outros estudiosos:

Candomblé. Comunicam-nos que há 6 dias está funcionando, no lugar denominado *Gantois*, um grande candomblé. Os bondes da *Linha Circular e Transportes* passavam depois de meio-dia até às 5 horas da tarde cheios de povo que para aí tem afluído. Acabam de nos informar que entre as pessoas que foram apreciar o candomblé achavam-se uma autoridade policial e diversos praças de polícia à paisana e alguns *secretas* da mesma polícia. (*Diário de Notícias*, 5/10/1896 apud RODRIGUES, 1982, p. 239)¹⁰

O que chama a atenção do jornalista é o grande movimento que o evento gerou, a ponto de lotar o transporte público. Isto provavelmente tornava o Gantois mais visível às classes letradas do que terreiros que não eram acessíveis por bonde. Ademais, a

acessibilidade ao transporte deve ter facilitado o fluxo de pessoas para as festas, entre elas, o próprio Rodrigues. A presença de policiais no barracão – sobretudo a de uma “autoridade policial” – sugere que o movimento de pessoas para o Gantois, além de ser visado pela elite, também as incluía. (TELES DOS SANTOS, 2002) Segundo Campos, o Gantois já era conhecido como reduto dos grã-finos desde o início do século XX:

Ainda no começo deste século eram muitos os candomblés afamados nesta capital. Os do Gantois, então, tinham brado darmas. E mui apropriadamente valho-me da expressão, quando eram seus ogans dois oficiais generais do exercito e um deles engenheiro militar e individuo deveras culto. Se descer a minucias sobre certa classe de gente que ia ali fazer santo cometera inconveniência de marca. (CAMPOS, 1943, p. 300)

É bem provável que esta aproximação entre o Gantois e a classe média baiana fosse outro fator que facilitou a chegada de um certo médico maranhense, pesquisador e professor da Faculdade de Medicina da Bahia. O fato de o terreiro contar, nessa época, com dois generais do exército entre seus ogãs ajuda também a compreender o porquê de aquele pesquisador chegar a ser suspenso também.

Rodrigues conta que, naquele período, Mãe Júlia e sua família moravam na cidade, e não na “roça”, termo pelo qual os terreiros são popularmente conhecidos pelo povo de santo. Hoje, a localização do terreiro faz parte do bairro da Federação, quase no centro de Salvador, mas na virada do Século XX fazia parte da periferia urbana. Quando, trinta anos depois das pesquisas de Rodrigues, Ruth Landes entrevistou Mãe Menininha, bisneta de sangue de Mãe Júlia, a jovem ialorixá ia à roça somente na época de festas. Morava com suas duas filhas, Cleuza e Carmem, num sobrado no Pelourinho, herdado de sua tia Pulquéria, filha e sucessora de Maria Júlia. Tal localização (segundo Landes, numa das transversais ao lado do Cruzeiro de São Francisco) era pertíssimo da Faculdade de Medicina, onde Rodrigues era

professor, o que deve ter facilitado bastante a sua aproximação de Tia Julia. Landes também chegara ao mesmo sobrado andando, levada por Estácio de Lima, professor de medicina legal e ogã do Gantois, e por Manoel, *alabé* principal e funcionário da Faculdade de Medicina. (LANDES, 2002, p. 116-123) Estas inter-relações íntimas entre o terreiro e a faculdade, estimuladas pela conveniência geográfica, certamente contribuíram para a formação de laços entre várias gerações de pesquisadores ligados à Faculdade de Medicina.

Além de ser pioneiro nos estudos sobre o candomblé, Rodrigues também inaugurou o que passaria a ser praticamente uma regra na relação entre os estudiosos e os terreiros, tendo sido suspenso como *ogã*. Este fato sugere que, além da estima do pesquisador pelo Gantois, a liderança do terreiro também considerou a relação com Rodrigues íntima ou estratégica – ou talvez uma mistura das duas coisas. Mas, além disso, poder-se-ia afirmar muito pouco sobre esta relação. Apesar de Mãe Júlia e Pulquéria serem frequentemente mencionadas na obra de Rodrigues, todas as referências são de passagem, e como os documentos pessoais do autor sumiram ao longo das décadas, não existem outras fontes sobre o assunto.

Encontramos mais informação sobre a participação do babalaô Martiniano Eliseu do Bomfim na obra de Rodrigues. Martiniano nasceu livre na Bahia em 1859, filho de iorubás libertos que lhe deram o nome de Ojeladê. (LIMA, 1987) Sua mãe, Manjebassá, cujo nome católico foi Felicidade, era mãe de santo da etnia ijexá;¹¹ seu pai, Eliseu do Bomfim, da etnia egbá, era comerciante e importava produtos africanos. Em 1875, adolescente ainda, Martiniano foi levado pelo pai a Lagos, onde passou onze anos. Estudou numa escola de missionários presbiterianos, passando assim a dominar o inglês e o iorubá, falado e escrito. Martiniano voltou a morar no Brasil em 1886, na véspera da Abolição, mas viajou mais duas vezes para a Costa. (TURNER, 1942; BRAGA, 1995; CASTILLO, 2012)¹²

Por esses motivos, o jovem Martiniano conhecia bem a África, numa época em que os africanos no Brasil formavam uma população de idosos. Seu conhecimento do continente-mãe, vivenciado e recente, junto com sua habilidade singular com o iorubá escrito, o tornaram fascinante e extremamente útil para Rodrigues, que passou a depender de Martiniano como tradutor: “Não me tendo chegado até agora a grammática e o dicionario iorubano-inglez, que de Lagos mandei buscar, a traducção e a ortografia das palavras iorubanas empregadas neste trabalho vão *como me foram ensinadas por um moço negro, de pais africanos, que por muitos annos residiu em Lagos*” .¹³ (RODRIGUES, 1935, p. 25n, grifos meus) Em Lagos, Martiniano foi iniciado no Ifá, fato que, como Braga (1995) observa, mostra sua força de caráter, já que os missionários certamente tentaram suprimir seu envolvimento na religião ancestral. Na volta ao Brasil, essa iniciação na Nigéria o tornou muito atraente para Rodrigues, com seu fascínio para os vestígios da África no Brasil.

Ao longo dos anos, muitos estudiosos do candomblé têm comentado sobre a participação de Martiniano do Bomfim no trabalho de Nina Rodrigues. Com o tempo, o babalaô passou a ser descrito por alguns pesquisadores como o “informante principal” do médico maranhense. (BOYER, 1996; CAPONE, 1999a, 1999b) Isso me parece decorrer mais da frequência dos comentários por gerações subsequentes de pesquisadores do que do seu real papel para Rodrigues: em *O animismo fetichista*, Martiniano é mencionado somente duas vezes, enquanto outros sacerdotes – Livaldina, por exemplo – são citados com muito mais frequência.

Mas Martiniano foi o único, entre as pessoas mencionadas por Rodrigues, que chegou a ser entrevistado também pela segunda geração de pesquisadores, talvez pelo simples fato de ser relativamente jovem quando o pesquisador o conheceu. Na década de 1930, quando surgiu um renovado interesse em estudos sobre o candomblé, Martiniano estava vivo ainda, agora um senhor com mais de 70 anos. Já que Rodrigues privilegiava as informações fornecidas pelos africanos mais velhos, a importância do “moço” Martiniano provavelmente decorria da sua habilidade com o iorubá

escrito e dos seus contatos recentes e prolongados com a África, como sugeri anteriormente. Um dos aspectos interessantes do seu caso, contudo, é a importância de informações fornecidas por indivíduos letrados, logo no início do discurso científico sobre a religiosidade afro-brasileira, geralmente retratada como uma tradição que se apóia exclusivamente na oralidade.

Há pouca evidência no registro escrito de como Rodrigues percebia Martiniano, mas existem várias indicações de como Martiniano via o pesquisador. Depoimentos registrados por Ruth Landes e Edison Carneiro muitos anos depois sugerem que Martiniano considerava a relação favorável. O babalaô falava com nostalgia e carinho de “Dr. Nina”,¹⁴ de quem afirmou ter recebido um salário por sua colaboração nas pesquisas. Numa entrevista concedida a Carneiro, Martiniano o descreve como “um grande amigo” e conta que os dois tinham planos para viajar juntos à Nigéria. (*O Estado da Bahia*, 13/05/1936, p. 5) Ruth Landes, que conheceu o babalaô em 1938, conta que na sua residência havia um quarto de santo, onde guardava os assentamentos dos seus pais. Martiniano lhe disse que “Dr. Nina” tinha sido uma das poucas pessoas que tiveram o privilégio de entrar no santuário. (LANDES, 2002) Até hoje, o acesso aos quartos de santo não é para qualquer pessoa. Parece significativo, então, seu gesto de confiança no pesquisador na virada do século XX, pois naquela época as autoridades confiscavam os assentamentos como evidência de feitiçaria, levando presos também seus zeladores.¹⁵

Na entrevista ao *Estado da Bahia*, Martiniano demonstra familiaridade e apreciação para com a produção etnográfica do seu amigo, comentando com um ar de desdém que *Os africanos no Brasil*, incompleto quando Rodrigues morreu, sofreu mudanças questionáveis pelo estudioso que preparou esse trabalho para publicação: “Infelizmente, o Sr. Homero Pires não teve muito cuidado quando reviu o livro de Nina”. (*O Estado da Bahia*, 13/05/1936)

Esses depoimentos do babalaô foram colhidos durante a década de 1930, quando a obra de Rodrigues estava sendo redescoberta por uma nova geração de intelectuais entusiasmados pela obra do médico legista. Isto se torna extremamente importante na análise dos depoimentos de Martiniano, pois os trechos publicados foram selecionados pelos estudiosos e, com certeza, refletiam o que eles consideraram interessante. Nesse sentido, é relevante constatar também a riqueza relativa de informações registradas pelos pesquisadores sobre a relação de Martiniano com Nina Rodrigues, comparada com a escassez de depoimentos relativos à sua participação nas pesquisas do sucessor de Rodrigues nos estudos de candomblé, Manuel Querino.

Manuel Querino (1851-1923) nasceu em Santo Amaro e perdeu os pais na infância. Ainda criança, foi levado a Salvador por um professor que lhe serviu de mentor. Tornou-se um conhecido professor de arte, um dos fundadores do Liceu de Artes e Ofícios, sócio do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia e vereador.¹⁶ Entretanto, Querino tende a ser mais lembrado hoje por ter-se tornado, na última década de sua vida, o segundo pesquisador brasileiro a analisar a cultura afro-brasileira.¹⁷ Sócio da Sociedade Protetora dos Desvalidos, uma das mais importantes irmandades negras de Salvador,¹⁸ na sua juventude tinha sido abolicionista militante e líder operário. Ele rejeitou a ideia defendida por Nina Rodrigues segundo a qual a posição marginalizada do negro na sociedade brasileira seria uma consequência de inferioridade biológica. Querino sustentou que, muito pelo contrário, o problema decorreu das desigualdades raciais institucionalizadas na sociedade brasileira durante a escravidão.¹⁹

Como Querino, a próxima geração de estudiosos, liderada por Arthur Ramos e Edison Carneiro, também rejeitara o determinismo biológico de Nina Rodrigues, mas estes intelectuais ainda idealizaram o trabalho do médico maranhense, frequentemente retratando os estudos de Querino como intelectual e empiricamente inferiores.²⁰ Enquanto os estudos de Rodrigues, especialmente *Os africanos no Brasil*, partiam de uma abordagem analítica, visando a

comparar os costumes afro-brasileiros e os africanos, a abordagem de Querino era um registro de observações diretas do cotidiano dos afrodescendentes na Bahia. Dado o entusiasmo antropológico, naquele período, para estabelecer as continuidades entre as práticas da África e as da diáspora nas Américas, o fato de o estudo de Querino focalizar-se exclusivamente na Bahia pode ter sido um dos motivos que levaram seu trabalho a ser menosprezado.

A distância entre os estilos dos estudos de Rodrigues e de Querino pode decorrer também das diferenças nas suas trajetórias pessoais. Como notado aqui, Querino era de família pobre e participou da militância negra. Diz-se que sua própria filha consanguínea era do candomblé.²¹ Ele provavelmente tinha, portanto, uma identificação íntima e engajada para com seu objeto de estudo. Enquanto o trabalho de Rodrigues pretendeu inserir-se num discurso internacional que procurava justificar como natural a desigualdade social do negro, Querino compreendeu seus estudos como argumentos para combater o darwinismo social. Sua solidariedade para com a luta das casas de candomblé, implícita em *A raça africana*, tornar-se-ia muito mais explícita num pequeno manuscrito inédito de 1921, que encontrei no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, no qual o escritor, já no final da sua vida, registrou sua indignação com as agressões policiais aos candomblés sob a liderança do delegado Pedro de Azevedo Gordilho, “Pedrito”.²²

O trabalho de Querino tem outros aspectos inovadores. Num pequeno artigo de 1919, dirigiu sua atenção ao culto aos caboclos, uma questão pela qual Rodrigues e seus seguidores não se interessaram, considerando a simbologia do indígena na religiosidade afro-brasileira uma degradação da pureza africana. Vale mencionar que, até hoje, há pouquíssimos estudos publicados sobre o importante papel do caboclo nos candomblés.²³ Outro aspecto interessante do seu trabalho é o uso da fotografia. *A raça africana e seus costumes*, publicado em 1917, foi o primeiro estudo sobre o negro na Bahia a utilizar imagens fotográficas.²⁴ Contém 21 fotos de pessoas, assentamentos e objetos sagrados. Alguns dos retratos, entretanto, eram representações folclorizadas do “crioulo

típico” vendidas popularmente como cartões postais.²⁵ No texto de Querino, essas imagens serviram como ilustrações para sua discussão das etnias africanas encontradas na Bahia.²⁶

Dois retratos, porém, são as imagens históricas da fundadora do Gantois, Maria Júlia da Conceição Nazareth e da sua filha, Pulquéria, legendadas com seus nomes e postos no terreiro.²⁷ Considero significativa a inclusão dessas imagens, as quais, como vimos no Capítulo 2, são objetos preciosos de memória no terreiro até hoje. Parece pouco provável que fossem cartões postais, pois não constam nos acervos de instituições que conservam este tipo de imagem, nem nos acervos de colecionadores particulares, pelo que se sabe. Tampouco teriam sido tirados por iniciativa do pesquisador, pois, quando Querino publicou seu trabalho, Maria Júlia já tinha morrido há vários anos. É mais provável, portanto, que sejam exemplos de autorepresentações fotográficas, naquela época um gênero emergente entre o povo de santo.²⁸

Apesar de seu uso inovador da fotografia e do pioneirismo da sua perspectiva progressista sobre a questão racial, para a posterior geração de estudiosos, a obra de Querino ficaria na sombra do trabalho de Rodrigues. A maioria das informações sobre a relação de Nina Rodrigues com as pessoas de candomblé foi registrada na década de 1930, por estudiosos como Edison Carneiro e Arthur Ramos, animados para resgatar a vida e a obra do médico legista. Não houve semelhante entusiasmo, entretanto, para revisitar o contexto das pesquisas de Querino. A falta de análises historiográficas sobre este pesquisador aumenta mais ainda nossa dificuldade, hoje em dia, para reconstruir o contexto das suas pesquisas, já que a sua obra revela quase nada sobre as pessoas que lhe forneceram os dados.

Embora seus textos sugiram uma forte solidariedade para com o negro e sua religião ancestral, Querino não se posiciona como alguém que pertencia ao candomblé. Pelo contrário, registra apenas a dificuldade que teve para conquistar a confiança das pessoas nos terreiros:

Apezar da reserva, rigorosamente mantida pelos africanos, com relação às suas praticas feiticistas, conseguimos colher, nas melhores fontes, seguras informações acerca da religião das tribus que aqui se extinguiram. Tanto quanto nos foi possível penetrar os mysteriosos recessos do rito africano, vencendo resistências oriundas da prevenção e da desconfiança, acreditamos haver apprehendido as principais cerimoniaes que formam o corpo da seita. (QUERINO, 1917, p. 4)

Assim, Querino parece se retratar como “de fora”, porém evidenciando uma sensibilidade íntima em relação às barreiras sociais que separavam os intelectuais do povo de santo. Mas, era ele realmente de fora? Edison Carneiro comenta que Querino morou “num ambiente fetichista” (CARNEIRO, 1940, p. 334), o que sugere que o candomblé fazia parte de seu cotidiano. Querino morou no Matatu de Brotas, um bairro onde, naquela época, havia de fato muitos candomblés. Alguns ainda existem, como o Alaketu, um dos mais antigos da cidade. Havia também outros, famosos naqueles tempos mas já desaparecidos, entre eles os de Procópio do Ogunjá, os quais não são mencionados em *A raça africana*. Contudo, o pequeno texto sobre a violência policial sofrida pelo terreiro em 1920, citada acima, indica que o estudioso tinha vínculos com Procópio.

Portanto, a relação entre Querino e o povo de santo era, provavelmente, mais estreita do que o tom narrativo de *A raça africana* deixa transparecer. A repressão policial dos terreiros pode ter levado o autor a excluir detalhes que podiam comprometer as pessoas que lhe forneciam informações. Qualquer que seja a razão, o resultado é que pouco sabemos sobre o seu envolvimento com o universo do candomblé. Só são mencionados os nomes de dois terreiros: o Gantois, citado pelo autor como “um dos mais concorridos”, e o de Manuel de Xangô, onde havia a inscrição em iorubá que analisamos no capítulo anterior.

Arthur Ramos afirma que o povo de santo tinha uma confiança especial em Querino, a ponto de torná-lo “senhor dos seus

mistérios, das suas práticas religiosas e mágicas”. (RAMOS, 1950, p. 383) Pierson (1971, p. 316) identifica-o como ogã do Gantois, o que ajuda a esclarecer porque tantas das fotos incluídas em *A raça africana* terem sido deste terreiro. Entretanto, a pessoa cujo contato com Querino é mais documentado é Martiniano do Bomfim. Na entrevista já mencionada em *O Estado da Bahia*, o babalaô afirma ter participado das pesquisas de Querino, o que é respaldado pelo fato de um dos retratos ser da mãe de Martiniano.²⁹ (CARNEIRO, 1950) Porém, Querino não menciona seu nome no texto, nem sequer o do seu filho. A legenda que acompanha a foto dessa africana liberta, que morreria pouco depois da publicação de seu retrato no livro, identifica-a simplesmente como “Typo Igê-cha”.

Por volta de 1918, pouco depois da publicação de *A raça africana e seus costumes*, Mãe Pulquéria do Gantois faleceu. Foi sucedida por sua sobrinha, Maria Escolástica, que tinha apenas 24 anos de idade e foi apelidada, por este motivo, de “Mãe Menininha”. Em 1923, Querino morreu, deixando um vazio nos estudos sobre o negro na Bahia, até que um jovem psiquiatra, Arthur Ramos, começaria a retomar o assunto na década seguinte.

Nascido em Alagoas, Arthur Ramos (1903-1949) estudou psiquiatria na Faculdade de Medicina da Bahia, defendendo em 1926 sua tese de doutorado, *Primitivo e loucura*, cujo título reflete a influência das ideias evolucionistas da época. Waldir Freitas de Oliveira (1987) comenta que, ainda estudante, Ramos acompanhava Jorge Amado em visitas aos candomblés, estando “ambos dispostos a desvendar o mistério do mundo mítico dos negros baianos e entender seu comportamento, em função da crença na força dos orixás”. (OLIVEIRA, 1987, p. 23)

Seguindo o caminho dos seus precursores, Ramos focalizou o Gantois nas suas pesquisas. Entretanto, sabe-se muito pouco sobre as suas relações com aquela comunidade, além do fato de ele, como Rodrigues e Querino, ter sido suspenso como ogã.³⁰ Landes (1970, p. 131) conta que “todo mundo me dizia, e seus livros demonstram que Ramos não fazia trabalho de campo”,

acrescentando que era um “estudioso de escritório”. De qualquer forma, Ramos tornou-se autor de uma obra vasta sobre a cultura negra, da qual os textos mais citados são *O negro brasileiro* (1934) e *O folclore negro no Brasil* (1935). Admirador de Nina Rodrigues, em 1935 Ramos reeditou *O animismo fetichista*, e apesar de criticar o trabalho de Querino, também reeditou sua obra, publicando em 1938 o volume *Costumes africanos no Brasil*.³¹

Por volta de 1930, Ramos deixou a Bahia para lecionar na Universidade do Rio de Janeiro. Nos anos seguintes, o Gantois começaria a perder o seu lugar como o terreiro preferido para a realização de pesquisas sobre o candomblé, à medida que outra casa descendente do Engenho Velho, o Ilê Axé Opô Afonjá, vinha ganhando terreno. Apesar de ser muito mais nova que o Gantois, o Opô Afonjá era liderado por uma carismática mãe de santo, com senioridade na hierarquia religiosa e respaldada por várias personagens importantes no universo do candomblé. Entre elas, destaca-se o babalaô Martiniano do Bomfim, cujo apoio seria chave para o Opô Afonjá devido a sua influência singular sobre os intelectuais na década de 1930, época em que o discurso etnográfico sobre o candomblé estava consolidando-se como um campo de estudos.

A consolidação do discurso sobre o candomblé nos anos 1930

Durante a década de 1930, uma nova geração de jovens intelectuais se interessou pela cultura negra da Bahia, entre eles Jorge Amado, Edison Carneiro e Aydano de Couto Ferraz, os quais faziam parte de um movimento literário conhecido como a Academia dos Rebeldes, liderada por Pinheiro Viegas.³² Para esses intelectuais, simpatizantes ou filiados ao Partido Comunista, o povo de santo, estigmatizado pela cultura dominante e perseguido pelo Estado, representava o proletário, e a luta para sua legitimação social era uma manifestação do conflito de classes, questão central à teoria marxista. Transitar no espaço social dos terreiros e representá-lo na

sua produção literária era para eles um símbolo de seu compromisso político e social.

Como já vimos, o babalaô Martiniano do Bomfim era apenas uma pessoa entre as várias que contribuía com informações para as pesquisas de Nina Rodrigues e Manuel Querino. Para os intelectuais dos anos 1930, entretanto, o babalaô chegou a ocupar uma posição única, como remanescente celebrado da idade de ouro dos estudos antigos, quando ainda havia a presença de negros nascidos na própria África. Seu prestígio pelo vínculo com o passado foi complementado por um conjunto de outros fatores: sua importância singular como um dos últimos babalaôs no Brasil; sua vivência na África; sua idade avançada, numa religião em que a importância dos mais velhos é fundamental; e o fato de ser letrado em iorubá, além de português e inglês. Estas qualidades excepcionais levaram Martiniano a ser idealizado, nos anos 1930, como porta-voz da autenticidade africana, o que o tornou uma espécie de celebridade entre os pesquisadores, levando-o a ser o informante mais citado do primeiro meio século de etnografia sobre o candomblé.

Consultado por todos os pesquisadores baianos da época, Martiniano também foi visitado pelos estudiosos estrangeiros que começaram a chegar à Bahia nos meados dos anos 1930: Donald Pierson, Robert Park, E. Franklin Frazer, Lorenzo Turner, Ruth Landes e Melville Herskovits (CARNEIRO, 1950), tendo seu retrato pintado pela esposa de Park. (CORREIA, 1987) No caso de Landes e Pierson, foi Carneiro quem os levou a conhecer o povo de santo (LANDES, 2002; OLIVEIRA; LIMA, 1987), e é provável que o mesmo tivesse ocorrido com os outros. Dessa forma, Carneiro serviu como ponte na criação de laços entre o babalaô e pesquisadores estrangeiros.

De uma família de intelectuais negros da Bahia, Edison Carneiro (1912-1972) era formado em direito e trabalhava como jornalista.³³ A perseguição policial ao candomblé, especialmente forte durante a década de 1920, ainda fazia parte do cotidiano dos cultos na década

de 1930, quando Carneiro estava iniciando sua carreira. Carneiro lutava para reverter aquele quadro e, como escritor, escolheu a caneta como sua arma preferida. Por volta de 1932, pouco tempo depois de descobrir a obra de Nina Rodrigues através de *Os africanos no Brasil*, então recentemente lançado, Carneiro conheceu o velho babalaô por acaso, durante uma cerimônia no terreiro do Engenho Velho:

Em companhia de Guilherme Dias Gomes, fui até os candomblés da Cidade, entrei em contato com o mundo religioso do negro da Bahia. Por sorte, nessa corrida, topamos, no candomblé de Engenho Velho – um dos mais velhos da Bahia, um dos melhores do Brasil – com o professor Martiniano do Bomfim[...]o mais eficiente dos colaboradores de Nina Rodrigues, que nos ensinou a querer, ainda mais do que queríamos, o velho mestre de Medicina Legal. (CARNEIRO, 1940, p. 331-332)

Pela afirmação “fui até os candomblés, entrei em contato com o mundo religioso do negro”, percebe-se que, apesar de Carneiro ser afrodescendente, uma barreira o separava dos terreiros. Como intelectual, ficou impressionado com o papel do babalaô nos estudos do “velho mestre de Medicina Legal”. Este primeiro encontro seria marcante na trajetória de Carneiro, pois em 1933, às vésperas dos seus próprios estudos sobre o candomblé, o jovem jornalista começou a estudar iorubá com Martiniano. (CARNEIRO, 1991b)

Para Carneiro, a produção do discurso escrito – tanto jornalístico quanto etnográfico – oferecia uma oportunidade para reconstruir a opinião pública sobre o candomblé, de uma maneira mais favorável. Além disso, ele também considerava fundamental que os terreiros acompanhassem este processo, estimulando-os a se envolverem como sujeitos na construção do discurso sobre o candomblé. Martiniano, pelo seu histórico de envolvimento nos primeiros estudos e sendo respeitado também pelo povo de santo, era um aliado chave. Em 1935, viajou com Carneiro para Recife para

participar do I Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Gilberto Freyre. Sobre esta experiência, Martiniano comentou:

Acompanhei, quando houve no Recife, o 1º Congresso Afro-Brasileiro, a atitude do meu amigo Pai Adão, há pouco falecido. Francamente, não atinei logo com a seriedade do Congresso. Preferi ficar na sombra, aguardando os acontecimentos. O negro tem sofrido muito e o povo diz: 'pobre quando vê muita esmola desconfia'. Eu desconfiei. Depois uns moços falaram e explicaram o que queriam e senti que eram sinceros. Já é tempo de se olhar a raça negra com *sympathia* e de nos fazer justiça. (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936)

Suas palavras revelam uma desconfiança em relação à onda de entusiasmo dos intelectuais pela cultura negra, mas também mostram a percepção – compartilhada por Pai Adão, personagem legendário no Xangô do Recife que participava nas pesquisas de Gilberto Freyre – de que os estudiosos poderiam ser aliados valiosos na luta contra a opressão. Carneiro se esforçava para alimentar essa ideia e para estimular o interesse do babalaô no trabalho dos intelectuais. Em cartas enviadas a Arthur Ramos em 1936, Carneiro menciona ter emprestado livros para Martiniano (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p. 109) e cita o interesse do babalaô em conhecer o trabalho de Ramos (*ibid.*, p. 115). Há recorrentes referências ao fato de Ramos ter prometido exemplares dos seus livros para Martiniano. (LIMA; OLIVEIRA, 1987, p. 114, 115, 119) Após ser cobrado várias vezes por Carneiro, Ramos finalmente cumpriu sua promessa, enviando um exemplar de *O folclore negro* para o babalaô, aos cuidados de Carneiro. (*ibid.*, p. 126)

Carneiro não estava sozinho na sua admiração por Martiniano. Segundo Jorge Amado, o babalaô era “o maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil”. (AMADO, 1940, p. 326) Numa entrevista, o autor afirmou que o famoso pai de santo Manuel Severino de Abreu, conhecido pelo nome do seu caboclo, Jubiabá, não o influenciou na criação da personagem que deu título ao romance *Jubiabá*, publicado em 1935. Ao contrário, a inspiração

foi Martiniano, “uma grande figura, um homem que merece todo o respeito” e que “foi uma das primeiras pessoas a receber o meu romance”. (*O Estado da Bahia*, 28/05/1936) Além de alimentar a imaginação do escritor na criação do pai de santo, o babalaô também proporcionou informações linguísticas e culturais que ajudaram Amado a recriar o cotidiano dos terreiros, pois “foi elle quem me deu a tradução daquelles canticos nagôs de macumba, daquelle conceito, etc.”. (*O Estado da Bahia*, 28/05/1936)

Questionado sobre sua reação à representação de sua pessoa em *Jubiabá*, Martiniano demonstrou uma perspectiva crítica, respondendo, “Vi, sim um escripto, mas o moço me chamou de ‘pae de santo’. Eu não sou ‘pae de santo,’ como já lhe disse”. (*O Estado da Bahia*, 13/05/1936) Assim, Martiniano chama a atenção para a importante distinção entre um babalaô (sacerdote de Ifá) e um babalorixá (sacerdote no culto aos orixás), popularmente conhecido como pai de santo. Na mesma entrevista, comentou:

Tenho lido alguns livros sobre os negros, que me trazem aqui, como os de Arthur Ramos, Renato Mendonça, Gilberto Freyre e do meu amigo Edison Carneiro. Sinto em todos uma grande honestidade intelectual. Alguns erros de detalhe, que é natural sabendo-se a dificuldade que há em se reunir material para estudos assim. Principalmente sobre o captiveiro. (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936, p. 5)

Vemos assim que, longe de passivamente fornecer informações, Martiniano acompanhava – e avaliava criticamente – a produção dos intelectuais sobre o seu universo religioso. Notamos também, mais uma vez, que os intelectuais também se esforçavam para incentivá-lo nisso: os livros que ele lê sobre o negro são os que “me trazem”.

Carneiro era muito ativo no trabalho de campo. Frequentava muitos terreiros e foi suspenso para ogã em três: Opô Afonjá, Engenho Velho e Ogunjá.³⁴ Todos eram da nação kêtú, o que podemos interpretar como reflexo de sua intimidade com casas desta nação. Dada a sua admiração pelo trabalho de Nina Rodrigues e o seu

respeito por Martiniano, filho de iorubás, não é surpreendente que Carneiro tenha privilegiado as práticas religiosas dos nagôs, descrevendo, no seu primeiro livro, *Religiões negras*, a mitologia bantu como “pobre”. (1991b, p. 62)

No ano seguinte, entretanto, em *Negros bantus*, o autor abordaria as tradições da África central de uma ótica mais favorável. Neste livro pioneiro, até hoje um dos poucos sobre o candomblé de raiz bantu, são citadas dezenas de pessoas que participaram com informações para o livro, entre elas Joãozinho da Goméia, Bernardino do Bate Folha, Jubiabá, Manuel da Formiga e Manuel Paim. Contudo, o nome de Martiniano é um dos mais citados. A dedicatória do livro salienta ainda mais a importância do babalaô para o autor:

Não quero deixar... de homenagear o prof. Martiniano do Bonfim, o velho companheiro de Nina Rodrigues, que me honra com a sua amizade, flor de uma vida toda voltada à reabilitação social e humana de sua raça milenarmente explorada.
(CARNEIRO, 1991b, p. 121-122.)

Este elogio às contribuições de um nagô para um estudo sobre os bantu é significativo, revelando que a influência marcante de Martiniano se estendeu para além dos limites dos estudos sobre a sua própria nação. E, como vimos acima, Martiniano, como outros sacerdotes nagôs, tinha certo desdém para com as práticas de outras nações, sobretudo as que envolveram caboclos. (LANDES, 2002) Pierson encontrou sentimentos semelhantes, citando uma mãe de santo nagô: “Tem gente que chama de ‘candomblé’ esta bobagem de caboclo! Mas sabem absolutamente nada da maneira como se faz na África!”. (PIERSON, 1971, p. 277)

Quando se avalia a inclusão de tais perspectivas nagocêntricas na etnografia do candomblé, há de se lembrar também que os preconceitos dos intelectuais em relação às práticas religiosas não nagôs, além de estarem enraizados no racismo científico e na nostalgia rousseauiana do “primitivo puro”, provavelmente foram

influenciados pelo próprio orgulho étnico dos nagôs.³⁵ Como vários estudiosos sugerem, a ênfase na pureza e autenticidade africana, além de fazer parte dos pressupostos teóricos dos estudiosos da época, era, e ainda hoje é, claramente também uma categoria étnica.³⁶ Cem anos depois de Rodrigues, as sequelas deste viés étnico e etnográfico ainda persistiam. Em 1995, no seu trabalho sobre a importância do caboclo para os terreiros de candomblé, *O dono da terra*, Jocélio Teles dos Santos observou que ainda havia pouquíssimos estudos sobre o candomblé de Angola, e menos ainda sobre as práticas envolvendo caboclos. Tal viés etnográfico continua, de certa forma, até hoje.

Os artigos de *O Estado da Bahia*

A estratégia de Carneiro de envolver o povo de santo na produção de discurso sobre o candomblé foi baseada na convicção que constituía um mecanismo importante na luta para a legitimação social desta religião. Isto fica muito claro numa série de artigos organizados por ele em 1936, nos meses anteriores ao II Congresso Afro-Brasileiro. Os artigos, publicados no jornal *O Estado da Bahia*, tiveram uma função dupla. Primeiro, promovia-se uma imagem mais positiva do candomblé perante a sociedade baiana, trazendo à cena rituais populares já percebidos como lúdicos e inofensivos, como os presentes à “mãe d’água”, mostrando também o lado humano do povo de santo, então representado nos jornais como marginal. Segundo, Carneiro queria sinalizar aos terreiros que representações escritas, apesar de terem sido utilizadas para difamar as tradições religiosas afro-brasileiras, também podiam ser utilizadas como aliadas. Desta forma, ele queria mostrar as possibilidades que o II Congresso proporcionava para o povo de santo na luta contra a perseguição policial. Numa carta a Arthur Ramos, de 6 de junho de 1936, Carneiro escreveu: “Estou ajudando *O Estado da Bahia* a fazer reportagens sobre os candomblés e, ao mesmo tempo, conseguindo a adesão de toda a turma. A coisa vai de vento em pôpa”. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 115)

A série, com cerca de 20 artigos, focalizou diversas manifestações da religião e cultura negra. Entretanto, os textos mais reveladores, em termos das interações entre os intelectuais e os terreiros, são quatro entrevistas com líderes religiosos: Manuel Paim, Joãozinho da Goméia, Jubiabá e, naturalmente, Martiniano do Bomfim.³⁷ É notável que os pais de santo entrevistados evidenciaram uma visão do Congresso muito semelhante à ideia de Carneiro. Joãozinho da Goméia, por exemplo, falou com otimismo sobre as oportunidades que o Congresso oferecia ao povo de santo.

Acho que o Congresso dará bom resultado, e ainda mais se contar com o apoio de outros paes-de-santo da Bahia. Por mim, farei o que puder para o Congresso. [...] O Congresso deverá solucionar, de uma vez, a questão da liberdade da religião. Para dar a festa de domingo, tive de pagar 100\$000. Para outras, pago 60\$000. A minha opinião pessoal é que não deve haver pagamento nenhum. O candomblé deve ter a liberdade a funcionar quando quizer [...] Penso que o Congresso deve estudar direito um meio de resolver essa questão. Que diferença há entre a religião dos brancos e a religião dos negros? (*O Estado da Bahia*, 7/08/1936)

Joãozinho tinha apenas 24 anos, mas foi perspicaz em relação à injustiça da exigência de que os candomblés pagassem à polícia para poder funcionar enquanto que igrejas operavam livremente. Outro jovem pai de santo entrevistado na série, Manuel Paim, com trinta e poucos anos, também via o Congresso como uma oportunidade para a mobilização política, comentando que “pode ser ainda... que o Congresso consiga unir os paes-de-santo. O que a gente mais precisa é de união. ‘A união faz a força’”. (*O Estado da Bahia*, 29/08/1936)

Porém, ao interpretar a aparente sinergia entre a visão de Carneiro e a dos sacerdotes, temos que lembrar que estes não constituíram uma amostra aleatória do povo de santo. Carneiro era editor da série e escolhia os pais de santo a serem entrevistados. Ademais, entre todo o material dos depoimentos, Carneiro certamente

selecionou os trechos a serem citados, priorizando os que salientaram os benefícios do Congresso.

A entrevista com Manuel Paim revela que ele já tinha certa familiaridade com o discurso de intelectuais sobre o candomblé. “Antes de abrir o ‘terreiro’ eu era typographo. Até trabalhei na Imprensa Oficial. O livro de Manuel Querino³⁸ foi brochado por mim”. (*O Estado da Bahia*, 29/08/1936) Paim ainda afirma que, depois de se iniciar, queria abandonar seu emprego para poder dedicar-se à vida religiosa, mas, ao consultar seu orixá, desistiu desta ideia: “O ‘velho’ [Omolú] não gostou de me ver largar a profissão assim de repente. Ficou um pouco ‘político’ comigo”. (*O Estado da Bahia*, 29/08/1936) Esta intervenção divina convenceu Paim a permanecer no trabalho e, conseqüentemente, a manter seus laços com o universo da escrita.

Essa série de entrevistas e reportagens, etnográfica por seu conteúdo e, ao mesmo tempo, jornalística por seu meio de publicação, constituiu uma ruptura importante com representações anteriores na imprensa, que incentivavam as batidas da polícia e retratavam os líderes religiosos do candomblé ora como charlatões, ora como criminosos. Tal tipo de matéria ainda figurava quase diariamente nos jornais da época. (LUHNING, 1995; BRAGA, 1995) Neste contexto social, no qual, para o povo de santo, “sair no jornal” significava ter sido alvo da violência policial, Carneiro queria convencê-lo da viabilidade de construir uma nova maneira de relacionar-se com representações textuais e fotográficas e, portanto, com a sociedade baiana.

Esta era uma tarefa enorme. Naquela época, a maioria das pessoas dos terreiros tinha sido atingida de alguma forma pela perseguição, sobretudo os sacerdotes mais velhos. Pensar, de repente, na divulgação pública do candomblé como algo positivo e abraçar a imprensa como aliado trouxe conflitos. Isso fica muito claro nas entrevistas com Martiniano e Manuel Severiano de Abreu (mais conhecido pelo nome do seu caboclo, Jubiabá). Muito mais velhos do que Paim e Joãzinho – Jubiabá tinha 50 anos e Martiniano, 77 –

estes dois tinham vivenciado como adultos a repressão intensa da década de 1920. Julio Braga (1995) sugere que Jubiabá, em particular, foi um dos mais perseguidos pela polícia durante aquele período. Como Jubiabá, Martiniano provavelmente tinha duras lembranças da década anterior. Embora o babalaô não registrasse comentários explícitos sobre o assunto, nas entrelinhas dos seus depoimentos a Landes (2002) encontram-se sugestões claras de seu medo da polícia, como, por exemplo, nas suas afirmações repetidas de não ser babalaô.

Martiniano e Jubiabá, além de terem em comum uma perspectiva de longo prazo sobre a perseguição policial, já tinham sido objetos do discurso sobre o candomblé, o que os diferenciava de Joãozinho e Paim. Como vimos, Martiniano participara, de forma anônima, e de uma maneira que ele sentiu relativamente positiva, das pesquisas de Rodrigues e Querino. Contudo, nunca tinha saído no jornal até ser entrevistado para a série de Carneiro.

Jubiabá, por outro lado, tinha diversas experiências negativas a contar. Em 1921, fora o alvo de várias matérias nos jornais que aplaudiram as diligências da polícia no seu terreiro, retratando-o como feiticeiro. Em 1931, voltaria novamente a ser noticiado no jornal, depois de outra batida da polícia.³⁹ Mais recentemente, Jorge Amado tinha utilizado seu nome para a personagem do seu romance, um pai de santo que pertencia às classes mais pobres da sociedade, o que não agradou o verdadeiro Jubiabá. Aproveitou-se da entrevista pela equipe de *O Estado da Bahia* para registrar sua insatisfação:

–Tudo mentira, disse-nos elle, verifiquei que tudo é mentira. Nunca morei em casa de barro, sempre tive minhas posses, sempre fui arremediado. Como é que aquelle rapazinho vae dizer essas coisas de um homem trabalhador e honesto como eu. Quem lê o livro fica pensando que eu sou um macumbeiro qualquer que vive tapeando o povo ignorante. Mas sou um homem que estudo, que aprendo, que conheço bem as coisas. Como é que aquelle rapazinho vae fazer uma coisa dessa com

um homem de responsabilidade como eu. Mas não faz mal, eu sou conhecido no Brasil todo, em todo Estado tenho os meus discipulos e aquele livro não me desmoraliza. Também aquelle rapaz não está muito bem na terra delle, que é Ilhéos. Continuou a falar sobre Jorge Amado. Se quizesse fazer o seu livro sobre elle, podia fazer que elle não se importava, até achava bom. Somente queria que contasse a vida dele direitinho, sem tanta mentira junta. E a vida daquelle capitão de segunda linha daria, no seu próprio julgamento, não um mas muitos romances. Para que inventar?”. (*O Estado da Bahia*, 21/05/1936)

Como já vimos, foi Martiniano, e não Jubiabá, que teria inspirado Amado a criar a personagem do pai de santo. Mas o uso do nome de Jubiabá certamente deixou aberta a possibilidade de o leitor confundir o personagem com a pessoa. Enquanto o Jubiabá do romance vivia num barraco de taipa, o verdadeiro Jubiabá, fazendeiro e militar, tinha uma grande casa de alvenaria e cultuava amizades com a elite. Se identificava como membro da classe média e sentiu-se humilhado pela pobreza da personagem com seu nome no romance.⁴⁰

Em 1936, quando Jubiabá foi entrevistado por *O Estado da Bahia*, o pai de santo tinha saído do alvo policial já há vários anos, declarando-se, no seu depoimento para a série de Carneiro, ser amigo do governo, dono de uma casa frequentada por “médicos, bacharéis, negociantes e autoridades”. “Dentre os meus amigos,” afirma com orgulho, “eu conto o dr. Martinelli Braga... Nas eleições municipaes dei mil e tanto votos ao dr. Américo da Costa a pedido do dr. Martinelli”.⁴¹ (*O Estado da Bahia*, 11/05/1936) Na entrevista, a importância que Jubiabá atribui à imagem de sua casa perante a elite que a frequentava é acompanhada por uma insistência em identificá-la como lugar de “sessão”, ou seja, de culto aos caboclos com traços fortes de espiritismo, e não com o candomblé, implicitamente tido como sinônimo de feitiçaria:

– Não sou feiticeiro! exclamou aborrecido. Pedem-mim as vezes consentimento para “bater”, a fim de agradar os caboclos. Minha casa é de sessão. Curo e faço caridade com o poder que Deus me deu, com as minhas forças ocultas. Depois desta afirmativa mostra-nos todas as dependências da casa, para que constatássemos a inexistência de santos e objetos de candomblé. (*O Estado da Bahia*, 11/05/1936)

Fornecer cura e caridade, como os kardecistas e umbandistas descreviam sua missão religiosa, era mais bem visto na sociedade do que praticar o candomblé. Analisando o caso de Jubiabá, Braga comenta que muitos terreiros se autodesignavam centros espíritas justamente “para se livrarem das garras policiais”. (1995, p. 105) De fato, diante da máquina fotográfica da equipe de jornalistas, Jubiabá fez questão de demonstrar a ausência de “santos e objetos de candomblé” na sua propriedade, assim buscando construir uma imagem que podia protegê-lo contra a polícia e também preservar a reputação de Dr. Martinelli e outras pessoas da elite que frequentavam a sua casa.

A entrevista com Jubiabá também evidencia sua preocupação para com sua vulnerabilidade ao expor-se à imprensa, uma vez que o jornalista – assim como o romancista – controlava a representação final. Quando a equipe pede permissão para tirar sua foto, Jubiabá recusa veementemente, “dizendo que aquilo talvez fosse um pretexto para novas perfídias nos jornais”, numa clara alusão às reportagens sobre seu terreiro na década anterior. Através de manchetes como “A última façanha do feiticeiro: o inspirado de Jubiabá mantém reclusa uma menor de 14 anos” (*A Tarde*, 4/10/1921), Jubiabá tinha sido representado como criminoso em matérias ilustradas com fotos dos objetos apreendidos pelas autoridades, entre eles uma elegante cadeira inscrita com seu nome.

A lembrança das “perfídias”, que caracterizavam as matérias jornalísticas sobre inúmeras outras invasões de terreiros naquela época, indica claramente o ressentimento da imprensa que havia

nos terreiros. No dia da entrevista por *O Estado da Bahia*, Jubiabá rejeitou a ideia de tirar uma foto, até receber a garantia pessoal do seu aliado político, Dr. Martinelli Braga, de que não lhe traria nenhum prejuízo. Esta intervenção imediata do político em prol do pai de santo foi importante, sinalizando para o jornalista que a amizade que Jubiabá reivindicava ter com Dr. Martinelli era real.

Tendo invocado a proteção do seu amigo influente, Jubiabá mandou os fotógrafos esperarem enquanto se arrumava. O pai de santo tinha recebido os jornalistas em trajes caseiros, mas, para o olhar da câmara, apresentou-se “correctamente, em traje de cerimonia, de jaquetão mescla e calça de lista”.⁴² (*O Estado da Bahia*, 11/05/1936) Dessa maneira, Jubiabá se mostra consciente da importância de controlar sua imagem perante a máquina, fazendo questão de apresentar-se visualmente como um homem de *status* social que correspondesse à autoimagem reivindicada por ele no texto da entrevista, assim ressaltando a distinção entre o “Jubiabá de vida” e o personagem humilde do romance.

A entrevista de Martiniano também revela sua ambivalência sobre a ideia de abrir-se para a imprensa. O jornalista descreve Martiniano como “desconfiado”, observando que o babalaô “vê no branco um inimigo tradicional, não acreditando jamais em suas boas intenções”, porque “as experiências tem sido muitas. As traições incontáveis”. (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936) Mais adiante, o próprio jornalista é identificado como um desses inimigos. Martiniano, ao perceber a chegada da equipe de imprensa à porta da sua casa, reclama: “–Fui traído! Você, Edison, está me vendendo”. (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936) A acusação de traição, mesmo feita com “um sorriso astuto”, salienta que, como Jubiabá, o babalaô associava as visitas da imprensa com batidas policiais. Entretanto, a grande confiança que depositava em Carneiro prevaleceu, convencendo o babalaô a conceder a entrevista.⁴³

Depois que a entrevista acaba, porém, suas preocupações ressurgem. Enquanto a equipe descia a escadaria da casa para sair, Martiniano correu à porta, gritando:

Vá dizer agora em seu jornal que sou feiticeiro. Digo e repito: sou filho de dois africanos graças a Deus e respeito o culto dos meus paes e seus symbolos até a morte. Não pratico porque o “rejumen” não deixa, e obedeço as leis dos brancos. Não sou candomblezeiro. (*O Estado da Bahia*, 14/05/1936)

Sua afirmação de não praticar a religião dos orixás contrasta com seu histórico real. Babalaô conhecido na capital baiana, Martiniano também viajava para outras cidades para realizar funções rituais. (LANDES, 2002) Além de ser presidente da recém-criada sociedade civil do Opô Afonjá, também possuía um posto honorífico no terreiro. De fato, sua afirmação ao jornalista era uma dissimulação transparente, uma tentativa de se proteger das consequências prováveis de sair no jornal numa matéria sobre o candomblé. Contudo, Martiniano também assumiu o verdadeiro orgulho que tinha da sua religião ancestral, questionando a justiça das leis segundo as quais ser “candomblezeiro” era uma atividade criminosa. A presença dessas posturas conflitantes na entrevista deixa clara sua ambivalência sobre a ideia de aliar-se com a imprensa. Sua preocupação era justificada. No mesmo período, houve várias notas nos jornais da cidade, entre eles *O Estado da Bahia*, incentivando invasões policiais nos terreiros.

Apesar da semelhança entre Jubiabá e Martiniano no que tange ao receio da imprensa, surgem também diferenças. Enquanto Martiniano tinha uma relação amistosa com intelectuais que se interessavam pelo candomblé, este envolvimento, embora de longo prazo, sempre tinha sido anônimo. Em contraste, a experiência de Jubiabá nunca lhe ofereceu a opção da anonimidade. Ao contrário, lhe trouxe uma visibilidade intensa e altamente negativa.⁴⁴

Além de entrevistas com sacerdotes, a série de artigos organizada por Carneiro também anunciava a participação de intelectuais de renome no Congresso, entre eles Mário de Andrade, então diretor do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo; Arthur Ramos, professor da Universidade do Rio de Janeiro e editor de uma série de livros de divulgação científica da editora Civilização

Brasileira; o sociólogo Gilberto Freyre e os pesquisadores norte-americanos Donald Pierson e Melville Herskovits. Assim, Carneiro revelou à sociedade baiana que conhecidos intelectuais nacionais, e até norte-americanos, não compartilhavam do preconceito contra as religiões afro-brasileiras, então considerado normal na Bahia. Para os terreiros, o apoio desses pesquisadores influentes significou uma oportunidade importante para prosseguir com uma antiga estratégia de sobrevivência no candomblé: a de forjar alianças com pessoas que ocupavam posições de poder na sociedade.

A série aparentemente teve o efeito que Carneiro esperava, em termos de convencer as pessoas de candomblé de que a produção de discurso sobre o universo religioso afro-brasileiro, através de intelectuais simpatizantes, tinha uma utilidade estratégica na luta pela tolerância religiosa. Os últimos artigos da série mencionam a adesão de 40 terreiros ao Congresso.

O II Congresso Afro-Brasileiro

O II Congresso Afro-Brasileiro aconteceu no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, de 11 a 19 de janeiro de 1937. A obra de Nina Rodrigues foi homenageada e Martiniano do Bomfim foi eleito presidente honorário. A comunicação de Jorge Amado, *Elogio de um chefe de seita*, ressaltou a tremenda influência do babalaô para os intelectuais daquela época, de modo geral, e para a produção literária do romancista, em particular.⁴⁵ As sessões foram frequentadas por estudiosos e também por mães e pais de santo, filhas de santo, ekedes e ogãs. Cinco terreiros conhecidos – Ogunjá, Engenho Velho, Opô Afonjá, Gantois e Bate Folha – abriram suas portas aos congressistas, e Joãozinho da Goméia organizou uma apresentação de cantigas e danças sagradas, ao ar livre, no Parque São Bartolomeu.⁴⁶

Na introdução ao volume que reuniu os trabalhos apresentados no Congresso, *O negro brasileiro* (1940), Carneiro ressaltou a importância da participação ativa do povo de santo de várias formas no evento, inclusive como pesquisadores:

Um dos aspectos mais originaes do Congresso da Bahia foi, sem dúvida, a contribuição directa dos paes-de-santo e outros afficionados, como pesquisadores das suas próprias seitas. Bernardinho, do Bate Folha; Falefá, da Formiga; Vavá Pau Brasil, Anninha – para pezar de todos os seus amigos hoje morta – apareceram ao lado dos nossos maiores estudiosos, em pé de igualdade. Não esquecemos a camaradagem da velha Maria Bada, a mais sabida de todas as negras velhas dos candomblés do Brasil. Notavel também... foram as exhibições de ... samba e batuque apresentados aos congressistas ... por ... as filhas de santo de João da Pedra Preta, que se prestaram, com a maior solitudine, a repetição de toadas e passos para os estudos de musicologia. (CARNEIRO, 1940, p. 2-3)

Desta forma, Carneiro deixa claro que, além de ter alcançado o objetivo de convencer os terreiros a participarem do Congresso, tinha também conseguido algo ainda mais importante: a participação do povo de santo na produção de textos. No caso do Opô Afonjá, Carneiro posteriormente ressaltaria a extrema boa vontade de Aninha em ter atendido, com pouquíssima antecedência, o seu pedido de receber os congressistas no terreiro. A agilidade da resposta afirmativa da ialorixá, e sua decisão de realizar uma festa religiosa na ocasião, fora do seu calendário ritual (LIMA, 1987), são indicativas de seu entusiasmo para fazer parte do evento.

Já o antigo terreiro de Alaketu, por encontrar-se em reforma, não podia ser visitado. Chama a atenção que a mãe de santo, Dionísia, provavelmente uma das mais velhas da cidade, também não foi mencionada entre os religiosos que frequentaram o Congresso. Contudo, cinco meses após o encerramento do evento, ela estendeu um convite especial para os pesquisadores assistirem a uma cerimônia no seu terreiro. (*O Estado da Bahia*, 24/05/1937) Diferentemente da festa no Opô Afonjá, a do Alaketu fazia parte do calendário ritual da casa. Os pesquisadores de fora, entretanto, já tinham ido embora de Salvador. Desta forma, o Alaketu, comparado com as casas com raiz na Casa Branca, demonstrou certa falta de agilidade em atrair a atenção dos produtores do discurso

etnográfico. Posteriormente, os laços estreitos entre os intelectuais e o Opô Afonjá, um terreiro relativamente novo naquela época, e a distância relativa destes em relação ao Alaketu, um dos mais antigos, continuaria. Com o passar dos anos, o efeito cumulativo seria uma marginalização etnográfica do Alaketu, comparada com uma gradativa consolidação do Opô Afonjá na produção intelectual sobre o candomblé, tanto etnográfica quanto artística e literária, um padrão notável ainda hoje.

Um aspecto pioneiro do Congresso, como o próprio Carneiro assinalou, é que ele gerou textos elaborados por pessoas do candomblé. Na autoria, houve um equilíbrio cuidadoso entre as três nações principais: Bernardino do Bate Folha se descrevia como congo-angola, enquanto Manuel Falefá era conhecido como jeje. Os nagôs foram representados por Martiniano do Bomfim e Aninha do Opô Afonjá. Entretanto, os textos focalizaram os preceitos e lendas dos orixás, voduns e nkisis, sem qualquer menção dos caboclos, até mesmo no texto de Bernardino.

A exclusão de práticas envolvendo os caboclos reflete os preconceitos da época. Pierson menciona que, na sessão inaugural da União de Seitas Africanas, houve conflitos entre os terreiros “ortodoxos” e os de caboclo. (PIERSON, 1971, p. 278, nota 4) Por um lado, Joãozinho – conhecido nesse período principalmente por seu caboclo, Pedra Preta – foi um dos sacerdotes mais ativos na realização do Congresso. Mas como já foi comentado, era uma figura polêmica nos terreiros. Um pai de santo nagô da época o descreveu como “um cachorro” que praticava uma “mistura desgraçada” .⁴⁷ (PIERSON, 1971, p. 305) Significativamente, apesar da importância incontestável de Joãozinho no evento, o presidente honorário foi Martiniano, cuja postura intolerante em relação ao culto aos caboclos era representativa das atitudes da ortodoxia nagô.

O texto de Bernardino do Bate Folha (Manuel Bernardino da Paixão), *Ligeira contribuição sobre a nação congo*, consiste em observações básicas sobre os nomes das entidades bantus, os *nkisis*, os quartos de santo ou *borkisis* e o ritual de dar comida à

cabeça, terminando com uma lista de vocábulos congos, muitos dos quais não parecem ter ligação qualquer com o cotidiano dos terreiros. Sobre o texto de Bernardino, Carneiro reclamou posteriormente que “o trecho sobre dar-de-comer à cabeça é copiado servilmente de Manuel Querino”.⁴⁸ (1991a, p. 125) Ao comparar os dois trechos, verifiquei que são quase idênticos, sendo a única diferença que Bernardino substitui a terminologia bantu para os nomes dos objetos rituais e preceitos, enquanto Querino emprega os termos nagôs. Assim, o texto de Bernardino constitui uma instância pioneira de o que podemos considerar através da ótica de diálogo intertextual entre a produção de estudiosos e a dos sacerdotes, o que é bastante comum hoje em dia.

O texto de Manuel Victorino da Costa (Falefá), intitulado *O mundo religioso do negro da Bahia*, comenta alguns elementos do Islã no universo mítico do candomblé e compara os nomes dos orixás com os dos voduns.⁴⁹ Para esse texto, Carneiro tomou a decisão de preservar a grafia e a pontuação originais do autor. A prevalência de ortografia inventada e a pontuação irregular dificultam a compreensão deste texto importante, mas, ao mesmo tempo, fornecem evidências valiosas sobre o letramento funcional do autor.

O texto de Eugenia Anna dos Santos, Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá, *Nota sobre comestíveis africanos*, é de apenas uma página. Não é uma narrativa linear; consiste numa lista de comidas afro-brasileiras, sem detalhe sobre o modo de preparar ou os ingredientes. Seu estilo é extremamente elíptico, diferente dos outros textos, os quais se assemelham mais ao estilo científico, em termos de buscar explicar, para um leigo, o sentido de elementos do universo mitológico dos terreiros. Lima (1987) sugere que esta característica do texto de Aninha resulte da resistência da autora à ideia de expor detalhes considerados por ela como fundamentos religiosos. Outra possibilidade é que seu nível de letramento funcional não a deixava muito fluente no ato de compor um texto narrativo.

Martiniano do Bomfim também participou na produção dos textos, traduzindo, do inglês para o português, a contribuição de um poeta nigeriano, Ladipô Solanke, *A concepção de Deus entre os negros yôrubás*. Há também um texto assinado por Martiniano como autor, *Os ministros de Xangô*, que conta uma lenda de Ifá sobre a morte e a deificação de Xangô.⁵⁰ Mas em realidade esse texto não foi apresentado durante o Congresso. Foi elaborado depois do evento, através de uma colaboração entre o babalaô e Carneiro. Vivaldo da Costa Lima (2003) cita uma carta que recebeu de Carneiro em 1967, na qual o autor confessa que não apenas incentivou Martiniano a elaborar o texto. Ele o redigiu:

Eu assisti a festa de entronização dos Obás de Xangô e procurando me informar com o velho Martiniano do Bonfim tive a ideia de ajudá-lo, fazendo com que ele ganhasse algum dinheiro, redigindo o trabalho para ele e publicando-o n' *O Estado da Bahia* onde eu trabalhava na ocasião. Acho que no jornal um artigo dava vinte ou vinte e cinco mil reis – um mundo de dinheiro. Tanto quanto me lembro o artigo (mais tarde publicado em livro como se tivesse sido apresentado ao Congresso Afro-Brasileiro) saiu no jornal em 1937 mas não na época do congresso[...] Tomei as notas, redigi o artigo, e levei-o novamente ao velho babalaô que o aprovou”. (CARNEIRO, carta de 9/11/1967, apud LIMA, 2003, p. 7-8)

A influência de Carneiro na trajetória desse texto pioneiro é ilustrativa também da sua importância na produção de outros textos. Segundo Lima, o texto de Aninha para o Congresso foi elaborado em resposta aos pedidos insistentes de Carneiro.⁵¹ O fato de Bernardino ter aproveitado o trabalho de Manuel Querino na elaboração do seu texto levanta a possibilidade de que o sacerdote também teria sido incentivado a produzir por Carneiro.

Os textos de sacerdotes publicados nos anais do Congresso representam os primeiros exemplos de discurso público sobre o candomblé produzido pelo povo de santo. De algum modo, podem ser considerados os precursores do crescente gênero de discurso

sobre o candomblé produzido por religiosos, cada vez mais comum hoje em dia, o qual parece ser mais lido por pessoas dos terreiros do que os textos produzidos por intelectuais.

Observamos que, dos três terreiros hoje considerados as grandes casas de kêtú, o Gantois, a Casa Branca e o Opô Afonjá, só este último, através de Martiniano e Aninha, envolveu-se na produção textual do Congresso. O fato de o Gantois não ter participado neste aspecto é interessante, pois, naquela época, era o terreiro com mais história de contato com os intelectuais. Entre seus ogãs, havia Arthur Ramos e vários outros professores da Faculdade de Medicina; ademais, o companheiro de Mãe Menininha, Álvaro MacDowell, era advogado.⁵² Contudo, apesar de não elaborar um texto, o terreiro forneceu roupas para uma exposição de vestimentas rituais organizada pelo professor de medicina Estácio de Lima, ogã da casa.⁵³ A exposição mostrava a indumentária de orixás através de “grandes figuras à imagem de Menininha e de algumas das suas assistentes, como bonecas do tamanho de gente”. (LANDES, 2002, p. 115)

Com relação aos textos, entretanto, a produção do Opô Afonjá predominou. Além do texto assinado por Aninha, se contarmos também o texto traduzido por Martiniano, a produção de escritos por pessoas ligadas ao Opô Afonjá constitui a metade dos textos que se originaram nos terreiros. Se considerarmos, ainda, *Os ministros de Xangô*, acrescentado posteriormente aos anais do evento, o número de contribuições associadas com o Opô Afonjá aumenta, somando a três dos cinco textos ligados aos terreiros.

Além de inaugurar a produção textual do próprio povo de santo, o Congresso trouxe outras consequências significativas para os terreiros. Um memorial, reivindicando o reconhecimento do candomblé como uma religião e exigindo a eliminação da prática de registrar os terreiros na polícia, dirigido ao Governador Juracy Magalhães, foi elaborado e assinado por vários intelectuais e pais de santo, entre eles Martiniano e Carneiro.⁵⁴ (PIERSON, 1971; RAMOS, s/d) Em setembro do mesmo ano, foi criada a União das

Seitas Africanas. Martiniano do Bomfim era o presidente e Edison Carneiro foi o secretário. A diretoria também incluía outros representantes dos terreiros. O propósito era de “defender a liberdade religiosa sempre periclitante dos candomblés da Bahia” (CARNEIRO, 1964, p. 208), tendo também, segundo Landes, a função de autofiscalização religiosa, impondo às casas de candomblé “os altos padrões tradicionais de conduta”. (LANDES, 2002, p. 62) Outro resultado do Congresso foi incentivar uma maior integração política dos terreiros com as normas institucionais da sociedade externa: meses depois do Congresso, vários terreiros formaram sociedades civis.⁵⁵

De acordo com a tradição oral, naquele período o Opô Afonjá teve uma intervenção definitiva perante o governo federal, em prol da liberdade religiosa. Conta-se que Mãe Aninha, através de um filho de santo influente, Oswaldo Aranha, chefe da Casa Civil de Getúlio Vargas, conseguiu uma audiência com o Presidente e convenceu-o, em pleno Estado Novo, a emitir um decreto garantindo o direito do povo de santo de praticar sua religião. Segundo Luiz Sérgio Barbosa, presidente da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros na década de 1980, “Dessa audiência resultou o Decreto Presidencial nº. 1.202, amparando as religiões e seitas, liberando os terreiros, que voltaram ao uso dos atabaques”. (BARBOSA, 1984, p. 70) Essa lenda, além de ser muito difundida no imaginário popular dos terreiros, é citada também por estudiosos, jornalistas e até parlamentares.⁵⁶ Mas, na verdade, ela não combina com os fatos históricos.

O Decreto-lei nº 1.202, assinado em 8 de abril de 1939, dispõe sobre a dissolução das Câmaras de Vereadores, como parte do processo de consolidar o poder do governo executivo federal do Estado Novo. Há uma pequena cláusula no Artigo 33, que aborda a liberdade religiosa, mas apenas reitera a linguagem já existente em todas as constituições brasileiras, desde a de 1891.⁵⁷ Nos livros de legislação brasileira da época de Vargas, não há nenhuma lei que se refira especificamente ao candomblé. Essa falta de respaldo legislativo já levanta questionamentos sobre a história da

intervenção heroica de Aninha, na época de Vargas, os quais se tornam mais sérios quando examinamos os fatos daquela fase da vida da ialorixá. Na versão contada por Barbosa, a audiência com Aranha teria ocorrido no final de 1937, no Rio de Janeiro. Porém, o registro histórico mostra que Aninha residiu no Rio durante os primeiros anos da década de 1930, voltando definitivamente à Bahia em 1935 e lá permanecendo pelo resto da sua vida. Passou uma parte de 1936 adoentada e sua condição piorou depois do Congresso. Faleceu em 3 de janeiro de 1938, sem ter retornado ao Rio de Janeiro (LIMA, 1987). Se tivesse acontecido uma audiência com o Presidente sobre este assunto na época que Aninha ainda morava no Rio, com certeza teria sido comentado durante o II Congresso Afro-Brasileiro, pois a liberdade religiosa foi a preocupação principal do evento.

Ora, a persistência da lenda do encontro de Aninha com Vargas, tão carente de evidência, revela algo extremamente importante. Ensina-nos que a percepção popular atribui uma importância singular ao Opô Afonjá, e mais especificamente à fundadora do terreiro, na luta para conseguir a liberdade religiosa para o candomblé. A diferença entre mito e fato é significativa. Enquanto a participação política do terreiro se deu de forma indireta, através da sua participação no discurso etnográfico, na representação mítica, ela é transformada em uma intervenção direta perante a autoridade política mais alta do país. Apesar de reconstruir os detalhes, porém, o mito preserva o fato essencial: a atuação decisiva do terreiro na transformação da face pública do candomblé, de uma prática criminosa para uma religião amparada pela legislação brasileira.

Assim, decorreram do Congresso várias consequências, tanto concretas quanto míticas, que demonstraram que a participação no discurso etnográfico podia catalisar vantagens políticas, o que gerou novas estratégias de relações sociais para os terreiros. Entretanto, como Dantas (1988) argumenta, as vantagens foram mais marcadas para as grandes casas de kêtú. A União das Seitas Africanas teve a função de monitorar e promover “os altos padrões tradicionais” e lutar para que essas práticas não fossem estigmatizadas, mas, na

definição do que constituía tais padrões, a prática ritual dos terreiros nagôs foi a pauta adotada, o que reforçava uma relação hierárquica entre as nações. No caso do Opô Afonjá, isto, em combinação com a visibilidade que o terreiro teve, através do seu envolvimento na produção do discurso etnográfico, também trouxe um importante efeito colateral: a consolidação do seu prestígio como portador da tradição mais pura.

Pureza versus senioridade: a ascensão etnográfica do Opô Afonjá

Fundado por Eugenia Anna dos Santos em 1910, o Ilê Axé Opô Afonjá era um terreiro relativamente novo na década de 1930.⁵⁸ Iniciada no Engenho Velho, ainda nos tempos de Marcelina da Silva, Obatossi, Aninha pertenceu àquela comunidade até o final do século XIX, quando afastou-se durante as disputas pela sucessão que surgiram após a morte de Maria Julia Figueiredo, sucessora de Obatossi. Na sua saída, Aninha foi acompanhada por diversas outras pessoas influentes, entre elas o africano Joaquim Vieira da Silva, o jovem ogã Miguel Santana e possivelmente o próprio Bamboxê Obitikô (CARNEIRO, 1991a; LANDES, 2002). A bisneta de Obatossi, Maria Bibiana do Espírito Santo, mais tarde conhecida como Senhora, fez santo com Aninha em 1907, aos dezessete anos de idade. (SANTOS; NÓBREGA, 2000)

Certamente, o apoio destas pessoas ao novo terreiro trouxe certo prestígio através do “correio nagô”, como a comunicação boca a boca dentro do candomblé é apelidada. E a partir do período que antecedeu o Congresso, o Opô Afonjá começou a aumentar sua fama na sociedade externa, através do apoio de pesquisadores como Carneiro. Paulatinamente, o terreiro passou a ocupar o lugar de destaque que seu irmão mais velho, o Gantois, tinha alcançado na época de Rodrigues e Querino.⁵⁹

O babalaô Martiniano do Bomfim também tinha saído do Engenho Velho⁶⁰ e na década de 1930 estava vinculado à casa de Aninha,

onde tinha um título honorífico. (LIMA, 1987) Na avaliação de Landes, a amizade de Martiniano, um dos últimos babalaôs no Brasil, era de tremenda importância para o prestígio da ialorixá e do seu terreiro: “Ele lhe era na verdade indispensável, mais do que qualquer ogã, e o êxito de Aninha cresceu com esta associação. Ela era a sacerdotisa, ele o feiticeiro”. (LANDES, 2002, p. 270) Num depoimento para Landes, Martiniano afirmou que ensinou “muita coisa” para a ialorixá, considerando-a “a última das grandes mães”. (2002, p. 66)

Como o babalaô que a estimava tanto – ou possivelmente, como Landes sugere, *por causa* dele – Aninha também passou a ser procurada e idealizada pelos pesquisadores. Talvez uma das coisas que Martiniano a ensinou tenha sido o reconhecimento das vantagens estratégicas da relação com estudiosos na luta pela liberdade religiosa. Contudo, a posição privilegiada que o Opô Afonjá alcançou na etnografia também resultou em outras vantagens em relação às micropolíticas entre os terreiros.

O sociólogo norte-americano Donald Pierson entrevistou Aninha em 1936, descrevendo-a como extremamente inteligente. (PIERSON, 1971) Ele também a caracterizou como “analfabeta”, mas esta visão não parece fiel à realidade. Em primeiro lugar, há a existência do pequeno texto elaborado pela ialorixá para o II Congresso Afro-Brasileiro. Há também a existência de numerosas cartas, enviadas pela ialorixá para sua filha de santo Agripina, no Rio, ainda guardadas num baú no Opô Afonjá (LUZ, 2000; SANTOS, 2007). Os vínculos da ialorixá fundadora com o universo da escrita fazem parte da memória coletiva do terreiro. Os mais velhos lembram que Aninha sempre dizia que queria ver seus netos “com anel de doutor nos dedos, aos pés de Xangô”. (MARTINS, 1999, p. 121)

Não é surpreendente, então, que essa ialorixá, que sonhava com a possibilidade de uma coexistência harmoniosa entre a fidelidade às tradições religiosas afro-brasileiras e a obtenção de títulos acadêmicos prestigiados, tenha sido uma das pessoas do candomblé que mais apoiaram o II Congresso Afro-Brasileiro. “Em

vez de uma simples mãe de santo que se mostrava favorável ao Congresso”, escreveu Carneiro (1964, p. 208), “encontramos uma mulher inteligente, que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia os nossos estudos e amava a nossa obra”. Sua perspectiva favorável em relação à etnografia complementa, de forma harmoniosa, a postura de Martiniano revelada pelos seus depoimentos em *O Estado da Bahia* e pelas cartas de Carneiro a Arthur Ramos. Portanto, não deveríamos esquecer que, neste período, a maior parte das evidências sobre o interesse do povo de santo pela produção dos estudiosos vem do Opô Afonjá.⁶¹

O entusiasmo de Aninha em acompanhar o trabalho dos intelectuais e sua amizade com Martiniano certamente ajudaram o Opô Afonjá, ainda nos anos 1930, a alcançar um lugar de proeminência nas pesquisas sobre o candomblé. Isso passa a ser perceptível no trabalho de Carneiro, para quem a importância do terreiro de Aninha já tinha ultrapassado a do Engenho Velho e, implicitamente, a do Gantois:

Aninha costumava dizer: – O Engenho Velho é a cabeça, o Opô Afonjá é o braço. Por esta exposição se vê, entretanto, que Aninha teria sido mais exata se dissesse que o Engenho Velho era o tronco e o Opô Afonjá a cabeça, entre outras coisas porque Aninha foi, incontestavelmente, a figura feminina mais ilustre dos candomblés da Bahia. (CARNEIRO, 1991a, p. 58)

A metáfora do Opô Afonjá como cabeça demonstra a importância da inteligência e do carisma de Aninha em atrair intelectuais como Carneiro para seu terreiro o que, por conseguinte, contribuiu para o renome da casa. Paralelamente, é interessante constatar que no trabalho de Carneiro há um silêncio sobre o Gantois, talvez porque, como mencionado anteriormente, ele não se dava muito bem com Menininha.⁶²

Embora Carneiro atribuísse a Aninha uma postura de submissão ao Engenho Velho, em outro depoimento, registrado por Pierson, a ialorixá revela uma concorrência forte em relação à casa matriz:

“Minha seita é nagô puro, como Engenho Velho. Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Têm uma cerimônia aí para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho”. (PIERSON, 1971, p. 319) Esta afirmação implicitamente questiona o princípio de senioridade, que como vimos determina o relacionamento hierárquico entre indivíduos iniciados num determinado terreiro, até num determinado barco. A senioridade influencia também a relação de parentesco entre terreiros da mesma raiz. As práticas da casa matriz, normalmente, são modelo para as do terreiro-filial, respeitadas da mesma forma que o filho deve respeito aos ensinamentos dos pais. Este depoimento de Aninha, entretanto, revela a sua ideia que a casa-mãe tinha algo a aprender com a filha: “Tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido”. Nas entrelinhas destas palavras, separa-se, implicitamente, a senioridade e a fidelidade à tradição, destacando-se a fidelidade como mais importante.

Porém, o exemplo oferecido como evidência desta fidelidade era um elemento ritual extremamente novo quando Pierson entrevistou a ialorixá. A carta de Carneiro citada acima, sobre a elaboração do texto *Os ministros de Xangô*, informa que a instituição dos obás de Xangô ocorreu durante os primeiros meses de 1937. Na visão de alguns estudiosos, entre os quais Parés (2005), os obás constituem uma “tradição inventada”, no sentido de Hobsbawm (1983). Nessa perspectiva, é interessante refletir sobre os motivos por que a ialorixá escolheu os obás como evidência da pureza africana. Por que não citou, por exemplo, o culto à Iyá, uma divindade de água da sua própria etnia, grunci, cultuada somente no Opô Afonjá?⁶³ A escolha dos obás sugere que a ialorixá construía a imagem da fidelidade às tradições africanas não apenas em termos das práticas africanas, porém mais especificamente em termos dos preceitos nagôs. Ademais, o respeito dos pesquisadores para com Martiniano, que idealizou a instituição dos obás, pode ter sido outro fator na sua escolha como evidência da superioridade ritual do Opô Afonjá.

Por seu lado, o babalaô incentivava os estudiosos a idealizar Aninha, elogiando-a como a única sacerdotisa que “realmente procurava estudar a nossa religião e restabelecê-la na sua pureza africana”. (LANDES, 2002, p. 66) Segundo ele, sua morte marcou o fim da idade de ouro dos “velhos africanos”, porque a nova geração de adeptos do candomblé não sabia “falar aos deuses africanos e trazê-los para dançar” (2002, p. 66), só queria “ostentação, dinheiro, barulho”. (2002, p. 68) Ora, a sua preferência por Mãe Aninha não era uma simples exaltação etnocêntrica das práticas nagôs. O babalaô a considerava muito mais fiel à tradição do que qualquer outra ialorixá nagô. Embora reconhecesse que a experiência de Menininha do Gantois fosse “das melhores, porque foi treinada pela tia, Dona Pulquéria” (2002, p. 70), considerava que Menininha ainda não tinha chegado à idade necessária para destacar-se como ialorixá, pois “o sangue ainda lhe corre quente nas veias”.⁶⁴ (2002, p. 70) Mas suas críticas mais severas foram direcionadas para a já idosa Tia Massi, que comandava o Engenho Velho desde os anos 1920. Segundo o babalaô, a gestão de Tia Massi trouxe mudanças rituais no culto aos eguns, que levou o babalaô a afastar-se do terreiro:

– Eles modificam as coisas, prosseguiu Martiniano, voltando-se para mim com um olhar incômodo. – Não posso aguentar isso. Veja Maximiana, Tia Massi, como a chamam. É a chefe do mais velho templo do Brasil, o Engenho Velho[...] Mas ela faz tudo errado e, ainda pior, tenta fazer baixar as almas dos mortos no seu templo! Isso é um sacrilégio! – gritou, realmente horrorizado. – Só os homens devem encarar os mortos! Mas, no Engenho Velho, as mulheres encaram os mortos e fazem-lhes perguntas! [...] Por isso me afastei. (LANDES, 2002, p. 69)

A sua reação horrorizada com relação ao envolvimento das mulheres nos rituais para os ancestrais revela uma familiaridade com as tradicionais divisões de gênero nesse culto,⁶⁵ ainda sugerindo um possível motivo para o respeito do babalaô por Aninha. Desde o início do século XX, a ialorixá mantinha laços estreitos com a família Pimentel, que tinha um terreiro de Babá

Egun na Ilha de Itaparica. Lá, eram os homens que comandavam nos rituais. A família participava em iniciações no culto aos orixás lideradas por Aninha, e após a fundação do Opô Afonjá, José Theodoro Pimentel ocupara o posto de Balê Xangô no terreiro.⁶⁶ Mas apesar das críticas de Martiniano em relação às inovações que aconteceram no Engenho Velho, é preciso lembrar que este não foi o único terreiro a introduzir alterações nos rituais. Como vimos, a instituição dos obás de Xangô no Opô Afonjá também foi uma inovação, incentivada pelo próprio Martiniano.

As comparações feitas por Martiniano e Aninha entre a autenticidade dos preceitos no Opô Afonjá e no Engenho Velho sugerem que as sequelas da dissidência interna que deu origem ao Opô Afonjá estavam ainda vivas na forma de uma forte rivalidade com a casa matriz. Seus depoimentos para antropólogos fascinados com a ideia de pureza e entusiasmados para registrar as “autênticas” tradições antes que estas se extinguissem, propunham o Opô Afonjá como a vanguarda na preservação da autenticidade africana. A crescente importância desse terreiro entre os pesquisadores da década de 1930 teria um efeito bola de neve na próxima geração de estudiosos, guiando o pensamento de Roger Bastide, que ali chegara pela primeira vez em 1944, seguido, dois anos depois, por Pierre Verger, este último fascinado pelo universo religioso afro-brasileiro evocado no romance *Jubiabá* (VERGER, 1980), o qual, como vimos, foi inspirado em Martiniano do Bomfim.

O Opô Afonjá e a apropriação do discurso etnográfico

A importância do Opô Afonjá como lugar de pesquisa, inicialmente catalisada por Martiniano, aumentou em decorrência do interesse de Aninha para com o trabalho dos estudiosos. Certamente, a imagem favorável de Aninha difundida na produção dos intelectuais contribuiu para a legitimação do seu terreiro perante a sociedade externa, provavelmente repercutindo também na concorrência interna entre os terreiros. A proeminência do Opô Afonjá, entretanto,

consolidar-se-ia aos poucos. Ruth Landes, apesar de registrar depoimentos importantes sobre Aninha, realizou seu trabalho de campo no Engenho Velho e no Gantois, pois o Opô Afonjá estava fechado, ainda em luto pela morte da ialorixá fundadora. Donald Pierson registrou os depoimentos mais significativos de Aninha e presenciou cerimônias no seu terreiro, mas frequentou também outros terreiros, como o de Procópio, no qual foi suspenso ogã. (PIERSON, 1971) O próprio Edison Carneiro, que no final de 1937 conseguiu evadir-se da polícia do Estado Novo graças à ajuda de Aninha e a considerou “a mãe de santo mais ilustre da Bahia”, dedicou mais espaço, no seu clássico *Candomblés da Bahia*, ao Engenho Velho.

De fato, a fama etnográfica do Opô Afonjá, incipiente na década de 1930, só consolidou-se após a morte de Aninha e Martiniano (em 1938 e 1943, respectivamente), nos anos 1940, sob a liderança de Mãe Senhora. A imagem dessa nova ialorixá como a seguidora da tradição mais pura decorria não apenas de seu parentesco espiritual com Aninha. Foi reforçado também pelo seu parentesco biológico, como bisneta carnal de Obatossi, lendária ialorixá do Engenho Velho. Na época em que Mãe Senhora assumiu a direção do terreiro, estava começando também um novo fluxo de pesquisadores à Bahia, agora predominantemente estrangeiros,⁶⁷ entre eles Roger Bastide e Pierre Verger, os quais, nas décadas seguintes, se tornariam autores referenciais no cânone etnográfico sobre o candomblé. No final da década de 1940, esses dois estudiosos se afiliaram ao Opô Afonjá, como também o fizeram muitos intelectuais brasileiros, entre os quais pode-se citar: Jorge Amado, Carybé, Mário Cravo, Vasconcelos Maia, Antonio Olinto, Zora Seljan, o pintor Rubem Valentim, o jurista pernambucano Rui da Costa Antunes e Moises Alves. (AMADO, 1967)

Em seu guia turístico *Bahia de Todos os Santos*, publicado em 1945, Jorge Amado descreve o Engenho Velho como o terreiro mais antigo, mas o Opô Afonjá como o mais famoso e importante. Neste texto, o romancista identifica-se como ogã deste, acrescentando que “no candomblé de Senhora, a pureza do rito é impressionante. Ela a

conserva, lutando contra toda e qualquer tentativa de degradação. Creio que nenhum outro pai ou mãe de santo sabe tanto dos segredos e mistérios das seitas negras quanto esta admirável figura que tem algo de rainha em seu porte”. (AMADO, 1967, p. 174) A publicação de tal opinião por um autor com um grande público de leitores no Brasil e no exterior sinalizou a crescente fama do Opô Afonjá.

A obra de Verger e Bastide também atingiu públicos internacionais, sendo por este motivo fundamental na consolidação do prestígio do terreiro a que eles se filiaram. As viagens de Verger para a África nas décadas de 1940 e 1950 estimularam uma retomada dos laços entre os adeptos da religião afro-brasileira na Bahia e os da África. Neste processo, o Opô Afonjá foi particularmente beneficiado. Em 1952, Verger entregou a Mãe Senhora o título honorífico de Iyá Nassô, conferido pelo Alafin (rei) de Oyó.⁶⁸ A crescente fama do terreiro trouxe visitas de intelectuais de renome mundial, como Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, levados por Jorge Amado a conhecer Mãe Senhora em 1959.⁶⁹ No mesmo ano, o terreiro realizou uma grande festa para os congressistas do IV Colóquio Luso-Brasileiro, durante o qual Jorge Amado se dirigiu aos convidados ressaltando uma imagem do terreiro como um lugar onde o intelectual podia se sentir “em casa”:

Estais em vossa casa porque este terreiro de Xangô, este candomblé de Senhora, tem sido – permanentemente e sempre – uma casa de cultura e da inteligência baiana. Nós, baianos [...] somos orgulhosos deste templo e do seu significado [...] e hoje nós, homens de cultura, somos os defensores do seu segredo e da sua grandeza. [*Diário de Notícias*, 30/08/1959, apud SANTOS, 1994, p. 24-25]

A ideia de que o Opô Afonjá era um lugar de encontros para a comunidade intelectual da Bahia foi respaldada pelo crescente envolvimento do terreiro na produção do discurso sobre o candomblé. Além dos textos de Martiniano e Aninha que surgiram nos anos 1930, já tinha outro: o pequeno vocabulário iorubá-

português, *Iorubá tal qual se fala*, lançado em 1948 pelo filho de Mãe Senhora, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi). A partir da década de 1960, este livro foi seguido por uma série de outros: *Contos negros da Bahia* (1961), *Axé Opô Afonjá* (1962), *Contos de nagô* (1963), *Porque Oxalá usa ekodidé* (1966), *Contos crioulos da Bahia* (1973) e *Contos de Mestre Didi* (1981). Em meados dos anos 1960, Mestre Didi também passou a realizar pesquisas em conjunto com a antropóloga Juana Elbein,⁷⁰ com quem se casou. A tese de doutorado de Elbein, *Os nagô e a morte*, orientada por Bastide e beneficiada também por informações fornecidas por Didi, foi defendida na década de 1970, tornando-se mais uma das etnografias clássicas a focalizar o Opô Afonjá como o símbolo da autenticidade africana no Brasil. Posteriormente, Mestre Didi seria o primeiro sacerdote afro-brasileiro a receber o título de *Doutor Honoris Causa* da Universidade Federal da Bahia.

A trajetória de Mãe Stella de Oxóssi, que assumiu a liderança do terreiro em 1976, assemelha-se um pouco à de Mestre Didi. Formada em enfermagem, ela participa também da produção de discurso sobre o candomblé. Sua primeira publicação, *E daí aconteceu o encanto* (1988), uma coletânea de relatos sobre Mãe Aninha, teve como coautora Cléo Martins, advogada paulista e ebônim do Opô Afonjá. Este livro foi seguido em 1995 por *Meu tempo é agora*, no qual a sacerdotisa apresenta uma breve história do terreiro, abordando também regras de boa conduta para seus filhos de santo. O destaque de Mãe Stella como autora, assim como sua dedicação na luta contra o sincretismo, pensada como uma estratégia de descolonização intelectual, são fatores que motivaram a Universidade Federal da Bahia a conferir-lhe também o título de *Doutor Honoris Causa*, em 2005.

Após o lançamento de *Daí aconteceu o encanto*, Cléo Martins também continuou a publicar sobre o candomblé. Entre os livros da sua autoria, incluem-se *Euá, senhora das possibilidades*; *Obá, a amazona belicosa*; *Nanã, a iabá dos primórdios*; *Iroco: o orixá da árvore*⁷¹ e o romance *Ao sabor de Oiá*. Em 1998, sob sua coordenação, o Opô Afonjá passou a sediar um congresso anual, o

Alaiandê Xirê, que, além de contar com palestras proferidas por sacerdotes de várias regiões do Brasil e do exterior, é frequentado também por pesquisadores. Com ampla participação da imprensa e de estudantes universitários, os eventos do Alaiandê Xirê são divulgados na Internet através de um *site* onde também se encontram *links* para a produção textual de Mãe Stella e Ebômim Cléo. O Opô Afonjá também tem um grande *site* que apresenta informações sobre o candomblé e a história do terreiro, sendo o primeiro dos terreiros baianos a adotar o meio de autorrepresentação virtual.

Cléo Martins também participou na produção de filmes documentários que abordam o universo do candomblé, entre eles o curta-metragem *Orixás da Bahia* (1999) e, mais recentemente, *A cidade das mulheres* (2005). Este último, tomando emprestado o título do livro de Ruth Landes, retoma a questão do matriarcado levantada pela antropóloga, através de entrevistas com estudiosos e depoimentos das ialorixás e ebômins mais antigas da Casa Branca, Gantois e Opô Afonjá. É interessante observar que, apesar de o filme atualizar a visão de Landes sobre certos aspectos da prática religiosa, como o sincretismo, reproduz, integralmente, a sua ideia de que as três casas da matriz Casa Branca representam o candomblé como um todo. Outros terreiros igualmente antigos e também conhecidos por serem matriarcados, como o Alaketu, não são mencionados.

A imagem da pureza do modelo nagô do candomblé, paradigmática nos estudos sobre o candomblé desde a época de Nina Rodrigues e evidente também na produção textual do Opô Afonjá, começaria a ser questionada a partir dos anos 1980. Entretanto, a revisão crítica deste quadro etnográfico, por autores como Beatriz Dantas (1988), seguida por outros como Silva (1995), tende a interpretar o problema principalmente em termos do ideal de reafricanização ritual nos terreiros. Porém, para alguns críticos de Dantas, essa pesquisadora promoveu a ideia de que os terreiros, estimulados pelos antropólogos, tivessem passivamente se submetido a inovações rituais, tenderam a cair no polo oposto. Por exemplo,

Serra (1995) argumenta que a valorização da autenticidade africana é uma categoria inteiramente êmica e que, de fato, os terreiros são indiferentes ao discurso dos estudiosos. Neste capítulo, entretanto, procurei demonstrar que, como Parés (2004) também sugere, a valorização da autenticidade africana provém dos dois lados: tanto dos estudiosos quanto do povo de santo.

Martiniano do Bomfim e Mãe Aninha foram pioneiros no seu interesse em acompanhar a produção intelectual sobre o candomblé. Mas isso não significa que pretendiam utilizar os textos dos estudiosos como fonte de saber religioso. Pelo contrário, a evidência aqui apresentada sugere que o envolvimento no discurso etnográfico surgiu da percepção do seu valor estratégico *fora dos terreiros* em possibilitar a disseminação de uma imagem mais favorável do candomblé perante a sociedade brasileira. Isto trouxe uma visibilidade maior para alguns terreiros, que por sua vez gerou uma posição privilegiada para eles, tanto na sociedade baiana quanto no universo do candomblé. Nesse sentido, Martiniano, o informante privilegiado durante a década de 1930, quando o discurso sobre o candomblé estava tomando forma, exerceu um papel fundamental, desviando a atenção dos estudiosos do Gantois e da Casa Branca e incentivando a ideia de que o Opô Afonjá fosse mais fiel à autenticidade africana.

Tal uso estratégico do discurso etnográfico parece ter um paralelo nos usos êmicos da escrita, abordados no Capítulo 2, nos quais a escrita é compreendida como uma ferramenta para invocar o poder espiritual do orun. A partir dos anos 1930, a produção intelectual sobre o candomblé chegou a ser utilizada nos terreiros, especialmente no Opô Afonjá, para invocar a proteção dos poderes sociopolíticos do aiyê, ajudando assim a legitimar a religiosidade afro-brasileira perante a sociedade. Este processo gerou uma visibilidade especial para alguns terreiros, o que trazia vantagens perante a sociedade e também na concorrência pelo prestígio entre os terreiros.

Como vimos, a relação com os estudiosos também estimulou a publicação de textos elaborados pelo povo de santo, os quais focalizavam aspectos práticos do universo religioso, entre eles elementos mitológicos, acontecimentos históricos e preparações rituais. Os cadernos de fundamento, entretanto, constituem um gênero de autorepresentação que antecedeu o envolvimento dos estudiosos. Contudo, seja qual for a fonte de inspiração para a criação de registros escritos, atualmente, a produção textual de sacerdotes se multiplica cada vez mais, publicada na Internet e por editoras como a Pallas. Este gênero de textos, que se assemelha em certos aspectos à produção dos estudiosos e ao mesmo tempo se diferencia bastante dela, é o objeto de análise do próximo capítulo.

¹ Menciona-se especificamente um terreiro no município de São Francisco (1932, p. 61).

² Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875), autor de *A gramática comparativa das línguas sul-africanas* (1862). Nascido em Berlim, Bleek morou mais de vinte anos na África do Sul para realizar seus estudos, de 1853 até sua morte.

³ De *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*.

⁴ Para uma análise interessante, ver Schwarcz (1993).

⁵ No tráfico de escravos, o território iorubá começou a ser explorado em grande escala a partir das primeiras décadas do século XIX. A predominância consequente de escravos nagôs continuou até o fim do tráfico em 1850.

⁶ Infelizmente, Rodrigues não se referiu ao local desse terreiro.

⁷ Segundo Carneiro (1991a), isto aconteceu depois do falecimento da segunda ialorixá do Engenho Velho, de Marcelina da Silva (Obatossi). Um problema na versão de Carneiro é que Marcelina morreu em 1885, mas em 1868 o jornal *O Alabama* já menciona o

Gantois (ver Teles dos Santos, 2002). Verger (1981) cita uma versão parecida com a de Carneiro, mas acrescenta que também existe outra: segundo Mãe Menininha, a fundadora do Gantois teria sido a irmã de santo de Marcelina, e não a filha de santo. Segundo Luis Nicolau Pares, os documentos da sociedade civil do Gantois (criada na década de 30) afirmam que Maria Júlia fundou o terreiro por volta de 1849.

⁸ Maria Júlia Figueiredo, que faleceu em 1890, foi ialorixá por pouco tempo, tendo sucedido a africana Marcelina da Silva, (Obatossi) em 1885. Para mais sobre este período na história da Casa Branca, ver Castillo e Parés (2007).

⁹ Parés (2004), entretanto, chama a atenção para um depoimento registrado por Rodrigues de uma africana idosa que descreveu o Gantois como um lugar de “gente da terra” (negros nascidos no Brasil).

¹⁰ De acordo com o calendário ritual atual do terreiro, a festa comentada aqui foi provavelmente a das Águas de Oxalá.

¹¹ Esta informação me veio da atual mãe de santo do terreiro Ilê Maroketu, Cecília Soares, neta biológica e neta de santo da fundadora, Cecília do Bonocô. Segundo a atual Mãe Cecília, a sua avó foi feita por uma velha africana, que era filha de santo da mãe de Martiniano do Bomfim.

¹² Para uma fotografia do jovem Martiniano, tirada por volta de 1890, ver [Fotografia 11](#).

¹³ Nesta citação, como em outras colhidas de textos antigos, optei por preservar a grafia da época.

¹⁴ Segundo Landes (2002, p. 65), Martiniano disse que desde a morte de Nina Rodrigues “não tive mais emprego fixo”. Cf. também Carneiro (1940, p. 331-332).

[15](#) Vale mencionar que Martiniano também mostrou o seu peji a Landes.

[16](#) Cf. Calmon (1995), Sodré (2003) e Noronha (2004).

[17](#) Existem, entretanto, os estudos de um padre francês, Etienne Brasil: *le fetichisme des negres du Brésil*, publicado em 1908 na França, seguido em 1909 por um artigo, “Os Malês” (*Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Brasil*) e, em 1911, uma versão em português do texto de 1908

[18](#) Sobre a história desta irmandade e o envolvimento de Querino nela, ver Braga (1987).

[19](#) “Deixamos aqui consignado o nosso protesto contra o modo desdenhoso e injusto por que se procura deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congenita e não simples condição circunstancial, comum, aliás, a todas as raças não evoluídas. Não. Primitivamente, todos os povos foram passíveis dessa boçalidade e estiveram subjugados à tyrannia da escravidão, creada pela opressão do forte contra o fraco” (QUERINO, 1917, p. 4).

[20](#) Particularmente dura foi a opinião de Edison Carneiro, “Manuel Querino... foi noticiando o que via em torno de si, com a falta de inteligência que sempre o caracterizou, sem indagar nada, mas tentando explicações pueris para os casos observados. De maneira que a gente, hoje, apenas pôde utilizar o material eterno por ele trazido à etnografia e à psicologia social do afro-brasileiro, reinterpretando tudo, à luz dos novos conhecimentos, atuais, sobre o continente africano” (CARNEIRO, 1991b, p. 128). A severidade de Carneiro é curiosa: também afrodescendente, era altamente consciente da injustiça social enfrentada pelo negro e lutava contra a repressão aos candomblés.

[21](#) Segundo Vivaldo da Costa Lima, a filha de Querino pertencia ao terreiro do Gantois (informação verbal, abril de 2004).

[22](#) Para a transcrição deste manuscrito, ver a página 42, nota 17.

[23](#) Entre os poucos, ver Carneiro (1991b), Wafer (1991) e Teles dos Santos (1995).

[24](#) *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, elaborado nos primeiros anos do século XX, contém fotos, mas este livro só seria publicado em 1932. Infelizmente, reedições do texto de Querino excluíram as fotos incluídas na primeira edição.

[25](#) Ver Olszewski (1989), Cunha (1988), Montes (1998) e Vasconcellos (2006) para análises da fotografia do negro durante esse período.

[26](#) Algumas destas imagens foram posteriormente reproduzidas por Olszewski (1989), entre elas, a imagem de Estampa IV do texto de Querino, o retrato de um homem iorubá com marcas tribais no rosto. Olszewski identifica esta foto como um cartão postal.

[27](#) Ver [Capítulo 2](#) e [Fotografias 7](#) e [8](#).

[28](#) Castillo e Pares (2006); Castillo (2009).

[29](#) A foto apareceu como Estampa XI em *A raça africana*, e está reproduzida aqui ([Fotografia 12](#)).

[30](#) Outros estudiosos da época também foram suspensos para ogã no Gantois, entre eles Hosanna de Oliveira e Estácio de Lima.

[31](#) Este livro reuniu *A raça africana e seus costumes* (1917), *O candomblé de caboclo* (1919), *A Bahia de outrora* (1922) e a obra póstuma *A arte culinária na Bahia* (1928).

[32](#) Outros integrantes do grupo incluíam Dias da Costa, João Cordeiro, Alves Ribeiro, Souza Aguiar, Sosígenes Costa, Guilherme Dias Gomes, Machado Lopes e Clovis Amorim. Entre 1931 e 1932,

o grupo publicou a revista literária *O Momento* (OLIVEIRA; LIMA, 1987).

³³ Seu pai, Antonio Souza Carneiro, era autor de livros sobre diversos assuntos, entre eles dois romances e um volume reunindo lendas africanas, *A mitologia africana no Brasil* (1937). Oliveira comenta que nos romances de Souza Carneiro, “em discordância com o padrão da época, personagens negros surgiam como os principais”. (1937, p. 25) Quanto à ascendência do pai de Edison Carneiro sobre os jovens intelectuais da época, Jorge Amado afirmava que não sabia “se Viegas nos influenciou tanto quanto o velho professor Souza Carneiro”. (OLIVEIRA, 1987, p. 25)

³⁴ Cf. Landes (2002, p. 197, nota).

³⁵ É interessante observar que, entre os descendentes de iorubás em Cuba, existia um etnocentrismo semelhante. Tal preconceito fica claro em *Biografía de un cimarrón*, a história de vida de Esteban Montejo, cuja história foi registrada quando Montejo tinha 105 anos de idade. Montejo, cujos pais eram *lucumís* (iorubás), comenta que os *lucumís* e os congolezes não se davam bem porque estes últimos eram “envolvidos com feitiçaria”, enquanto os primeiros “tinham mais a ver com Deus e com os santos” (BARNET, 1969, p. 34). Matory (1999) sugere que este tipo de nacionalismo iorubá decorria de uma renascença cultural que surgiu em Lagos após a colonização da África no final do século XIX, influenciada também pelas migrações e fluxos provocados pelo tráfico de escravos.

³⁶ Cf. Teles dos Santos (1995); Parés (2004); Braga (1995) e Matory (1999).

³⁷ Dos religiosos que concederam entrevistas ao jornal, somente Martiniano era vinculado às grandes casas da época, portadoras da “pureza” africana. Jubiabá era conhecido pelo seu caboclo, não pelo culto aos orixás. O jovem pai de santo Manuel Paim se identificava como de nação ijexá, mas misturava elementos de outras nações; enquanto Joãozinho da Goméia, mais jovem ainda, era, como

Jubiabá, mais conhecido por seu caboclo. A ausência de mulheres e de qualquer líder de terreiros conhecidos, como Ogunjá, Bate Folha, Gantois, Engenho Velho, Opô Afonjá ou Alaketu, é curiosa, apontando, talvez, para uma desconfiança das consequências negativas que podiam decorrer de “sair no jornal”, numa época em que, para a maioria do público letrado, o candomblé carregava o estigma de feitiçaria.

[38](#) *A raça africana e seus costumes na Bahia.*

[39](#) Ver Braga (1995) para uma discussão detalhada da repressão sofrida por Jubiabá.

[40](#) De fato, a indignação de Jubiabá ao sentir-se representado como pobre tem um paralelo na decepção do jornalista ao descobrir que o “Jubiabá de vida”, diferente do pai de santo do romance de Jorge Amado, era um homem rico, que não praticava o candomblé senão o “baixo espiritismo”. A reação negativa do jornalista demonstra que a fascinação dos intelectuais pelo candomblé não só dependia da sua pureza africana; estava ligada também à sua construção como símbolo do proletariado.

[41](#) Segundo Braga (1995), o Dr. Martinelli era oficial do Gabinete do então governador Juracy Magalhães.

[42](#) Ver [Fotografia 13](#).

[43](#) [Fotografia 14](#) mostra o retrato de Martiniano publicado com a entrevista.

[44](#) Braga (1995, p. 100) sugere que, na década anterior, a divulgação na imprensa das invasões policiais da casa de Jubiabá, apesar de pejorativa, pode ter sido um dos fatores que o levou a ser tão conhecido na cidade.

[45](#) “Há quase quatro anos um romancista, que queria escrever um romance honesto sobre a raça negra no Brasil, subiu as escadas

pobres que conduziram à pobre morada do maior e mais respeitado nome das seitas africanas transportadas ao Brasil, e desde então a posição daquele romancista diante deste chefe da seita tem sido a de mais absoluta e comovida admiração”. (1940, p. 326)

⁴⁶ Algumas semanas antes do evento, houve uma apresentação na rádio, de música de candomblé, feita por Joãozinho e seus filhos de santo. Na década de 1940, Joãozinho começaria a realizar shows folclóricos nos cassinos do Rio de Janeiro, tornando-se uma das primeiras pessoas de candomblé a dessacralizar e, ainda, comercializar a música e a dança dos orixás.

⁴⁷ Joãozinho é identificado como o alvo dessa crítica só na versão em inglês do livro. A versão brasileira, traduzida pelo próprio autor, usa um nome fictício, Francisco da Roça Branca. Nas duas versões, o nome do pai de santo nagô permanece anônimo.

⁴⁸ Cf. Querino, (1988, p. 43).

⁴⁹ Citado em [Capítulo 2](#).

⁵⁰ Outra versão dessa lenda, bastante parecida, encontra-se no caderno de fundamento atribuído a Agripina Souza. Mestre Didi (SANTOS, 2003, p. 201-204 e p. 217-219) registra duas outras versões. Para versões africanas, ver também Rodrigues (1900, p. 33-34) e Rodrigues (182, p. 224-225). A primeira das duas versões publicadas por Rodrigues é de um livro didático dos missionários, obtido por ele através de Martiniano. Parés (2005) nota a influência de Martiniano sobre as lendas registradas na etnografia brasileira. Outra versão da lenda foi publicada num livro didático utilizado no colégio presbiteriano onde Martiniano estudou em Lagos. Na volta ao Brasil, ele traduziu a lenda para Rodrigues, a qual ficou registrada no *Animismo fetichista*. A versão registrada por Martiniano em *O Estado da Bahia*, entretanto, é outra. Na carta citada por Lima, Carneiro deixa claro que Martiniano recorreu à lenda para justificar a instituição dos obás de Xangô no Opô Afonjá. Como veremos mais adiante, Aninha considerou os obás como um

resgate da autêntica tradição africana. Neste sentido, Parés argumenta que essa “tradição resgatada” deveria ser interpretada no contexto destas interações entre o registro escrito e a prática religiosa.

[51](#) Palestra de Vivaldo da Costa Lima, “Anatomia do Acarajé”, proferida em 27/07/2005, na Faculdade de Medicina da Bahia.

[52](#) A falta de participação do Gantois na produção de textos é significativa, pois representa a primeira perda de espaço etnográfico para este terreiro. Segundo Ruth Landes, quando ela estava na Bahia em 1938, Carneiro e Menininha não se davam bem: “Edison disse que Menininha se agastara com ele por motivos ligados com a União dos Candomblés [sic] em que ele e Martiniano se haviam empenhado, e a qual pertencera o Gantois; e por isso achou aconselhável que eu lhe fosse apresentada por outra pessoa”. (LANDES, 2002, p. 116) Como Lima (1987) assinala, a tradução para o português do livro omite um adjetivo importante: no original em inglês, Landes disse que “political motives” (motivos políticos) geraram o desentendimento.

[53](#) Contudo, um texto produzido pelo companheiro de Mãe Menininha, Álvaro MacDowell, intitulado “O Candomblé da Bahia”, foi publicado no periódico baiano *A Máscara*, em novembro de 1942, após a publicação do livro de Donald Pierson. Bastide (1983, p. 169, n. 11) descreve o texto de MacDowell como “uma reação pública por um ogã contra o livro de Pierson”. Procurei este texto, mas em vão. Não consta nos acervos das bibliotecas da Bahia e no Gantois ninguém lembra mais da sua existência.

[54](#) O texto integral do memorial é reproduzido em Dantas (1988, p. 190-191). Ver também Braga (1995) para uma discussão da mobilização política dos terreiros após o Congresso.

[55](#) Luis Nicolau Parés, comunicação pessoal.

⁵⁶ Cf. Serra (1995, p. 53), Braga (1995, p. 177-178), Martins (2003:www.dosanto.com.br/extras/maeaninha.htm); Ministério de Cultura (Debate sobre o negro no mercado de trabalho audiovisual, 2001, www2.camara.gov.br/comissoes/ctasp/notastaq/nt12092001a.pdf); Nóbrega e Echeverria (2007, p. 99-100).

⁵⁷ A linguagem no Decreto n° 1.202, referente à religião, repete a linguagem da primeira Constituição da República, que separou o Estado da Igreja Católica. O relatório sobre a proposta de emenda à Constituição n° 527, de 1997, da autoria do Deputado Carlos Apolinário, reflete sobre os antecedentes constitucionais sobre a liberdade religiosa: “Constituição de 1891: ‘Art. 11... § 2° É vedado aos Estados, como à União, estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos’. Constituição de 1934: ‘Art. 17. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:... II – estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos; III – ter relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja, sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo’. Constituição de 1937: ‘Art. 32. É vedado à União, aos Estados e Municípios:... b) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos’. Cf. www.camara.gov.br/sileg/integras/99516.

⁵⁸ Havia vários outros terreiros mais velhos ou da mesma idade, entre os quais o Alaketu, o Bogum, o Ogunjá e o Oxumaré. No Arquivo Público da Bahia, há três escrituras de terras compradas pela fundadora do Alaketu entre 1833 e 1850. (Setor Judiciário, Livros de Escrituras: 246, fl.34; 249, fls. 47v e 294, fl. 25). Pares (2006) cita evidência do jornal *O Alabama* dos anos 1860 que faz referência ao Bogum. Quando o Ogunjá sofreu a batida de Pedrito em 1920, já era liderado por Procópio, que sucedeu sua mãe carnal na liderança do terreiro (PIERSON, 1971), o que sugere que fosse fundado no início do Século XX, se não antes. O terreiro de Oxumaré deve ter sido fundado por volta de 1900, pois já é mencionado no jornal em 1904 (*A Bahia*, 18/04/1904).

[59](#) Como mencionado acima, Carneiro não se dava bem com Menininha, ao contrário de sua forte amizade com Aninha.

[60](#) Julio Braga (1995) observa que, segundo a tradição oral, o assentamento do orixá de Martiniano ainda se encontra na Casa Branca. No seu depoimento a Landes, entretanto, Martiniano afirmou ter rompido com o Engenho Velho. Para mais sobre os vínculos entre a família de Martiniano e o Engenho Velho, ver Castillo (2012).

[61](#) Bastide, no seu primeiro texto sobre o candomblé, escrito em 1946, assinala que o povo de sa. nto prestava atenção ao trabalho dos estudiosos, observando que “Em geral todos concordam em reconhecer a exatidão dos livros de Nina Rodrigues e Manuel Querino. Quanto a Arthur Ramos, as opiniões se dividem: há os que afirmam que ele “romanceia” um pouco. Edison Carneiro é criticado por se apoiar em Joãozinho da Gáveia (sic) que o teria induzido a vários erros sobre vários pontos. Em Donald Pierson, distinguem o que foi informado por Dona Aninha que é exato, e o que foi colhido através de outros informantes e se ressentem de erros. Aliás, houve pela imprensa uma reação pública de uma ogã contra o livro de Pierson sobre o candomblé da Bahia”. (BASTIDE, 1983, p. 169, n. 11) Bastide deixa ambíguas as suas fontes para estas informações, mas a opinião acerba expressada sobre Joãozinho e a distinção entre a exatidão de Aninha e os erros de “outros informantes” sugerem que a fonte fosse do Opô Afonjá.

[62](#) Apesar da sua visão idealizada de Aninha, em *Candomblés da Bahia* (1991a), Carneiro escolhe o Engenho Velho como modelo da estrutura física e hierárquica dos terreiros. Carneiro conheceu Aninha apenas em 1936, quando ela voltou à Bahia após vários anos no Rio. A amizade entre os dois foi curta, pois Aninha falecera em janeiro de 1938. Há sugestões de que depois da morte da ialorixá fundadora, as relações entre Carneiro e Mãe Senhora ficaram constrangidas. Juana Elbein, que chegou ao terreiro nos anos 60 com uma carta de apresentação de Carneiro, conta que Senhora mostrou uma certa frieza em relação a Carneiro. Elbein

observa que, quando Carneiro, procurado pelo Estado Novo em dezembro de 1937, refugiou-se no Opô Afonjá, foi acolhido na casa de Oxum e Mãe Senhora cuidava dele”, mas que “quando ele foi para o Rio de Janeiro [em 1939] parece que ele se esqueceu por completo. Ele não se comunicou muito mais com Senhora” (depoimento registrado em SILVA, 2000, p. 33).

[63](#) Os pais de Aninha, Sérgio dos Santos (Aniyó) e Lucinda Maria da Conceição (Azambriyó), eram africanos libertos, da etnia grunci ou galinha, do norte do atual Gana e o sul de Burkina Faso. (SANTOS, 1994)

[64](#) Menininha tinha então 42 anos.

[65](#) Lima observa que o nome nagô de Martiniano, Ojeladê, é um posto nos terreiros de egun da Ilha de Itaparica, o que sugere que o babalaô era envolvido no culto. (1987, p. 51) Essa suposição é confirmada por depoimentos do próprio Martiniano ao pesquisador Lorenzo Turner. Cf. Omidire e Amos (2012).

[66](#) No mundo do candomblé, o culto aos ancestrais é extremamente respeitado, porém envolto em mistério. Enquanto a grande maioria dos terreiros não se envolve no culto aos eguns, os vínculos do Opô Afonjá continuam. A filha de José Theodoro Pimentel, Ondina, iniciada por Aninha no início do século XX, assumiu a liderança do Opô Afonjá após a morte de Mãe Senhora em 1967. (SANTOS, 1994) Desde a década de 1980, Mestre Didi, filho de Senhora, ocupa o posto de Alapini, o mais alto do culto de Babá Egun.

[67](#) Na década de 1930, os primeiros estrangeiros a chegar foram Pierson e Landes. Em 1940, vieram o sociólogo E. Franklin Frazier e o linguista Lorenzo Turner, seguidos em 1941 pelo africanista Melville Herskovits.

[68](#) Verger (2002, p. 30). Na corte do rei de Oyó, Iyá Nassô é o título mais alto no culto de Xangô.

⁶⁹ Ver [Fotografia 21](#).

⁷⁰ Além destes livros, Mestre Didi também é coautor com sua esposa, Juana Elbein dos Santos, de vários artigos científicos, entre eles: “West African sacred art and rituals in Brazil”, Inst. African Studies, University of Ibadan, Nigéria, 1967; “Ancestor worship in Bahia: the Egun cult”, *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, 1969; “Valeurs de civilisation de la religion traditionnelle de l’Afrique Noire”, Cotonu, S.A.C. e Unesco, 1970.

⁷¹ Este último com coautoria de Roberval Marinho.

Percepções contemporâneas: leitores e escritores nos terreiros

A trajetória da aproximação entre os terreiros e a etnografia do candomblé durante a primeira metade do século XX, traçada no capítulo anterior, demonstra que o discurso dos estudiosos passou a ser utilizado por alguns sacerdotes como um mecanismo de projetar uma imagem externa mais positiva do universo religioso. Contudo, a ideia de aliar-se à etnografia também trouxe conflitos para o povo de santo. Até então a maneira de relacionar-se com a sociedade baiana tinha sido baseada na maximização do espaço discursivo do segredo como mecanismo de autodefesa. Abrir-se voluntariamente ao olhar dos intelectuais – seja tal olhar etnográfico, literário, artístico ou jornalístico – representava um divisor de águas. Ao invés de refugiar-se na *invisibilidade* social como sua principal estratégia de sobrevivência, os terreiros passaram a se expor à *visibilidade* controlada como um novo mecanismo de proteção. Como vimos, foi o Ilê Axé Opô Afonjá que navegou esse momento de transição com mais agilidade.

Como complemento à abordagem histórica dos dois capítulos anteriores, o capítulo atual focalizará perspectivas contemporâneas sobre a etnografia do candomblé. No primeiro capítulo, identificamos diversas objeções ao uso de registros, sejam escritos ou feitos com outras técnicas, na transmissão dos fundamentos religiosos. Não obstante esta resistência, a realidade é que textos estão cada vez mais presentes no cotidiano dos terreiros e, apesar de serem criticados por alguns, são defendidos por outros. Ao examinar a dinâmica em torno do seu uso adequado, é importante destacar que não se trata apenas de trabalhos acadêmicos. Há um número crescente de livros e revistas, além de uma verdadeira explosão de *sites* da Internet, produzidos por sacerdotes de candomblé. O objetivo deste último capítulo é analisar o debate a respeito do discurso sobre o candomblé, comparando as atitudes para com os

escritores oriundos dos terreiros com as atitudes para com os da academia, mostrando que o debate está inserido num conjunto complexo de fatores, entre eles questões de “nação”, do prestígio da casa e da senioridade do indivíduo.

Gêneros narrativos: o que é “etnográfico”?

Até agora, tenho utilizado o termo *etnográfico* sem problematizar o seu significado real. Nesta altura, é interessante abrir um parêntese para sua definição. As fronteiras entre disciplinas e gêneros narrativos que fazem parte do nosso cotidiano geralmente são tidas como óbvias e inerentes, mas Foucault (1991, 1986), através de uma análise histórica, revela que são enraizadas em distinções idiossincráticas e até arbitrárias, geradas pelas particularidades de contextos históricos e culturais. Como Clifford (1986) argumenta, quando o gênero da etnografia nasceu, no início do século XX, foi concebido como um discurso científico. Não obstante, as fronteiras entre as narrativas produzidas por antropólogos e outras produzidas por missionários e viajantes sempre foram mutáveis, pois os dois tipos estavam inseridos no projeto colonial e na expansão cultural do Ocidente. (PRATT, 1986) Como vimos no capítulo anterior, o discurso acadêmico sobre o candomblé tomou forma no período pós-Abolição, marcado pela nostalgia paradoxal de uma sociedade ex-escravocrata em relação ao africano enquanto Outro, enquanto “povo em extinção”. Esta característica da etnografia do candomblé, de ser uma expressão do olhar europeu sobre um Outro exótico, objetificado e até subjugado, leva a antropóloga Juana Elbein (1984) a caracterizá-lo como um discurso que fala de uma posição “de fora”, muitas vezes a partir de uma perspectiva etnocêntrica ou incompleta.

Sem dúvida, historicamente, o corpo de trabalho considerado como a etnografia do candomblé foi produzido por estudiosos cujos laços institucionais com a academia foram mais estreitos que seus vínculos com o povo de santo.¹ Esses textos tendem a tomar como seus “leitores modelos” (para usar o termo de Umberto Eco, 1984) um público de estudiosos ou outros leitores com formação

universitária, sem vínculos com o candomblé. O estilo narrativo muitas vezes envolve extensivas análises teóricas, as quais entram em diálogo intertextual com outros trabalhos científicos através de citações e neologismos próprios ao campo acadêmico. Assim, de modo geral, a etnografia do candomblé se torna o que Gayatri Spivak chama de “um discurso privilegiado” (1990, p. 57), no qual leitores fora da academia são marginalizados.

Contudo, descrever a produção acadêmica sobre o candomblé como apenas um discurso “de fora” não dá conta da complexidade do contexto contemporâneo. Há um crescente número de estudiosos que possuem vínculos religiosos com o candomblé tão importantes quanto seu interesse científico e cujas perspectivas, na terminologia de Elbein, são “de dentro para fora”. (1984, p. 18) A tese de doutorado de Vilson Caetano de Sousa, *Orixás, santos e festas*, publicada em 2003 pela Editora da Universidade do Estado da Bahia, é um exemplo. Na apresentação, o autor se identifica como envolvido no candomblé desde a infância, através da sua tia paterna, a ialorixá Nazi de Ogun. Os seus vínculos com o universo dos orixás, portanto, são inseparáveis dos laços da própria família, antecedendo em muito sua entrada na academia. Porém, embora o “lugar de onde fala” seja o de um iniciado que se tornou estudioso só depois, ele se direciona nesse livro a um leitor posicionado na academia. A organização do texto segue normas acadêmicas, a linguagem é científica e numerosos autores acadêmicos são citados.

Outro caso é o próprio trabalho de Elbein, *Os nagô e a morte*, hoje uma referência nos estudos do candomblé. De nacionalidade argentina, Elbein chegou à Bahia em meados da década de 1960, como pesquisadora. O texto é sua tese de doutorado, defendida na França no início dos anos 1970 e publicado alguns anos depois. A autora identifica sua posição como de “dentro para fora”, devido a sua “convivência ativa” no grupo. (1984, p. 16) Há de ressaltar a singularidade de tal posição, que consolidou-se via seu casamento com Mestre Didi, filho da ialorixá Mãe Senhora. Segundo vários estudiosos – entre eles a própria Elbein² – *Os nagô e a morte* é uma

obra influente nos terreiros. Mas o estilo denso e abstrato deixa claro que seu público ideal é de estudiosos, ou no melhor dos casos, leitores como Vilson Caetano que se situam simultaneamente nos campos da academia e do terreiro. Apesar de ser cada vez mais comum, este tipo de leitor, até os primeiros anos do século XXI, ainda constitui uma minoria dos consumidores de textos etnográficos.

De acordo com James Clifford (1988), para o leitor acadêmico, a autoridade do texto etnográfico se constrói através de uma visão científica interpelada com referências à experiência de *observação participante*. Popularizado por Bronislaw Malinowski nos anos 1920 e posteriormente se tornando a técnica consagrada da antropologia, a observação participante requer a convivência do pesquisador com o grupo estudado, o que leva a “um vai-vem contínuo entre dentro e fora” e, em termos hermenêuticos, “uma dialética entre a experiência e a interpretação”. (1988, p. 34) No caso de *Os nagô e a morte*, a autoridade etnográfica, além de se respaldar na experiência vivenciada, aumenta pelos ritos de iniciação reivindicados pela autora e mais ainda pelos seus laços de parentesco forjados com uma família de alto prestígio na comunidade estudada.

No trabalho de campo para o estudo atual, conheci muitas pessoas em diversos terreiros que tinham ouvido falar de *Os nagô e a morte*, sobretudo nas casas mais cosmopolitas, como o Oxumaré, a Casa do Cobre, o Opô Afonjá e o Gantois. O livro desfruta, de modo geral, de uma reputação positiva, que decorre da associação da autora com Mestre Didi e do trabalho de campo realizado na África. Sem dúvida, sua recepção favorável nos terreiros é relacionada também à originalidade do tema abordado. Foi o primeiro trabalho a abordar a importância do culto aos ancestrais e, ao mesmo tempo, a resgatar a imagem de Exu, tão execrado pelo sincretismo que o colocava como equivalente ao diabo nas religiões cristãs. Por outro lado, *Os nagô e a morte* também é alvo de queixas recorrentes, entre as quais, a de revelar fundamentos religiosos e de abordar uma área de conhecimento tradicionalmente masculino, à qual a

autora, como mulher, não devia ter acesso. Cabe notar que várias pessoas que entrevistei tinham tentado lê-lo, porém, pouquíssimas conseguiram chegar até o final. Até pessoas com nível superior de formação se sentiram desestimuladas pela abordagem teórica e confessaram ter lido com cuidado apenas os trechos contendo letras de cantigas e descrições concretas de rituais.

Ouvi reclamações semelhantes sobre a abordagem teórica de muitas outras obras etnográficas. As críticas não remetiam necessariamente aos problemas epistemológicos que a escrita apresenta para a transmissão do saber experiencial ou à necessidade de proteger o segredo. O que parece incomodar mais é o estilo acadêmico da literatura etnográfica, sobretudo quando o conhecimento do autor sobre o universo ritual é superficial, a partir de uma perspectiva “de dentro”. Descobri, de fato, que as pessoas que recorreram a livros para aumentar seu saber religioso raramente procuravam a obra de estudiosos. O que lhes interessava muito mais eram textos de autores oriundos dos terreiros, dos quais eu, como estudiosa, nunca tinha ouvido falar. Esta produção textual por religiosos, paralela ao trabalho dos estudiosos, é raramente citada por estes e quase não se encontra nas grandes livrarias que oferecem para seus clientes os clássicos de autores como Edison Carneiro, Roger Bastide, Ruth Landes e Pierre Verger.³

Apesar de sua invisibilidade em livrarias convencionais, não deveríamos esquecer que a produção textual de sacerdotes existe há mais de meio século. Em 1940, os anais do II Congresso Afro-Brasileiro incluíram textos de Mãe Aninha, Martiniano do Bomfim, Bernardino do Bate Folha e Manuel Falefá, já mencionados. Estes trabalhos pioneiros focalizavam algumas das mesmas questões que despertam o interesse de leitores nos terreiros ainda hoje. Por exemplo, os de Bernardino e Manuel Falefá abordavam questões de linguagem ritual, tema também do primeiro livro de Mestre Didi, *Iorubá tal qual se fala*, publicado em 1948. Em 1964, Edison Carneiro citara, entre as referências bibliográficas de *Ladinos e crioulos*, vários livros sobre a umbanda publicados na década de 1950. A literatura umbandista parece ter surgido no Sudeste, onde

esta religião tinha mais seguidores, mas chegava também à Bahia. Quando visitei a biblioteca do Ilê Axé Opô Afonjá, em 2004, vi vários livros desse tipo, publicados nas décadas de 1960 e 1970. Nos últimos dez anos, a Editora Pallas, sediada no Rio de Janeiro, tem se consolidado como referência para o discurso sobre a religiosidade afro-brasileira, divulgando a literatura umbandista e também a do candomblé. O catálogo dessa editora inclui tanto textos acadêmicos quanto livros escritos por sacerdotes-autores. Contudo, dos 75 títulos sobre a religiosidade afro-brasileira no seu catálogo *online* em 2005, apenas um terço era de estudiosos. O restante foi de autores legitimados por vínculos iniciáticos.

Se analisarmos os títulos da Pallas mais vendidos em diferentes pontos de venda de Salvador, se tornam claras as diferenças entre os públicos dos textos acadêmicos e dos textos direcionados para religiosos. A livraria Sabor dos Saberes, localizada no Pelourinho, cujos donos eram antropólogos que possuíam também vínculos religiosos com o candomblé, era frequentada tanto por estudiosos como por religiosos, fato comprovado pelos títulos com maior saída nesse local. O que mais vendia, segundo o funcionário responsável, era *Cantando para os orixás*, do babalorixá Altair T'Ogun, seguido pela coletânea acadêmica *Candomblé: religião de corpo e alma*, organizada pelo estudioso Carlos Moura. Outro local com um grande número de livros da Pallas era a loja Palácio de Oxosse, especializada em objetos utilizados em rituais de candomblé e localizada na Feira de São Joaquim. Títulos acadêmicos não constavam no seu vasto estoque de livros sobre o universo religioso afro-brasileiro. Os livros escolhidos para venda neste local eram todos direcionados para leitores não acadêmicos, como *O antigo e verdadeiro livro de São Cipriano*, um manual de feitiços, da interpretação de sonhos e da cartomancia, com autoria atribuída ao santo católico da época romana, Cipriano de Antióquia; *Iansã do balê*, que aborda uma qualidade da orixá que se envolve nos ritos funerários; e *Conselhos de preto velho*, sobre uma entidade ancestral cultuada na umbanda.

O contraste entre os títulos que se encontravam nas grandes livrarias dos *shoppings*, redutos da elite, e os que estavam à venda nas feiras, em lojas que dependiam economicamente do povo de santo, ressaltou que havia, de fato, dois universos de discurso sobre o candomblé. Um de textos produzidos por acadêmicos e consumidos principalmente por pessoas fora dos terreiros, e outro de livros escritos por sacerdotes para pessoas já envolvidas ou pretendendo envolver-se no candomblé como adeptos. Contudo, especificar as particularidades das diferenças entre estes universos paralelos de discurso acaba sendo um pouco difícil, por motivos diversos.

A produção textual de religiosos é caracterizada por conteúdo de natureza extremamente prática, o que sugere, em termos funcionais, uma semelhança com o antigo gênero do caderno de fundamento. Na discussão sobre os cadernos, vimos que um texto recentemente publicado teve origem como um caderno de fundamento: *Caminhos de odu*, de Agenor Miranda (1998). Na sua forma tradicional, a própria existência do caderno é velada em segredo. Quando um caderno passa a circular, seu percurso é clandestino e sua autoria frequentemente permanece desconhecida. Em contraste, textos publicados sempre são atribuídos a um autor. Sua circulação nos terreiros, embora aconteça “por debaixo do pano” devido à censura de que seus leitores tendem a ser alvo, é ainda menos secreta que a dos cadernos.

Seriam os textos publicados por religiosos e seus precursores, os cadernos de fundamento, bem categorizados como “etnográficos”? Segundo Clifford Geertz (1989), etnografias são caracterizadas por uma abundância de detalhes concretos, o que este autor, num ensaio influente, chama de “descrição densa”. De fato, a produção textual oriunda dos terreiros é rica em detalhes sobre a prática ritual, e por esta característica, pode ser identificada como etnográfica. Por outro lado, para James Clifford (1988), a abordagem etnográfica também envolve um vai-vem entre a perspectiva de dentro e a de fora, enquanto os textos que surgem nos terreiros privilegiam a perspectiva de dentro. Isto os diferencia bastante da produção de

estudiosos, a qual toma leitores “de fora” como seu público-alvo. Outra diferença é que os textos que surgem nos terreiros tendem a minimizar interpretações teóricas, até o ponto de se parecerem com catálogos ou manuais do tipo “como fazer”. Portanto, as narrativas acadêmicas e as que surgem nos terreiros abordam os mesmos assuntos, mas o fazem de maneiras distintas, o que sugere a necessidade de pensá-los como gêneros diferentes.

Mas como classificar os textos que surgem nos terreiros? Rotulá-los de “populares” traz uma série de problemas semânticos e ideológicos. O termo tende a evocar um ar de autenticidade ou espontaneidade, mas, como Stuart Hall (1981, 1996) observa, tem certa ambivalência, sendo aplicado também aos produtos massificados da indústria cultural. No caso da produção cultural massificada que se refere ao candomblé, como no caso da novela da Globo *Porto dos Milagres* ou das reportagens do jornal *Correio da Bahia*, o texto é elaborado por pessoas “de fora” para consumidores também “de fora”. Em contraste, a produção textual que surge nos terreiros é de especialistas na área para pessoas iniciadas ou que pretendem se iniciar, o que a diferencia bastante da produção da mídia.

Há outro problema ainda com o termo popular. Os autores oriundos dos terreiros geralmente ocupam posições sociais consideradas subalternas em relação à academia. Mas no universo dos terreiros, eles tendem a constituir uma elite cujo prestígio deriva de redes complexas de filiação social e espiritual, tanto dentro dos terreiros como fora deles. Um bom exemplo é Agenor Miranda. O autor de *Caminhos de odu* (1998) e de *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro* (1994) nasceu em Angola em 1907, filho de portugueses. Seu pai era diplomata e cantor de ópera e depois trouxe a família para o Brasil. Levado ao candomblé na infância por causa de uma doença, Agenor acabou mergulhando no universo dos terreiros, mas também transitava no mundo da classe média, sendo professor catedrático de português num colégio do Rio de Janeiro. De uma perspectiva acadêmica, Agenor pode ser considerado um autor de

cunho popular, mas da perspectiva do povo de santo, não deixa de fazer parte de uma elite.

Por falta de um termo mais adequado, a produção textual que surge nos terreiros pode ser chamada, talvez, de “paraetnográfica”, no sentido de ser diferente da etnografia acadêmica, mas de compartilhar também o mesmo eixo temático e uma atenção à descrição detalhada. Contudo, esta distinção entre etnográfico e paraetnográfico não deve ser pensada como um limite rígido, senão como uma maneira de conceber os dois extremos de um *continuum* narrativo que é cheio de gradações e imbricações. A produção textual sobre o candomblé também pode ser classificada segundo o vínculo primário do escritor. Há estudiosos que se relacionam com o candomblé principalmente como objeto de pesquisa; há outros que acabam aceitando postos honoríficos ou até se iniciando. Há iniciados que se tornam autores, respaldado principalmente pelo prestígio religioso, mas às vezes também por títulos acadêmicos. Podemos distinguir, portanto, entre o *autor-sacerdote* e o *sacerdote-autor*.⁴

É neste sentido que é útil diferenciar o discurso sobre o candomblé pelo seu lugar de origem e seu público-alvo: serve como uma categoria analítica que é válida até certo ponto, quando as exceções à regra começam a desestabilizá-la. Sem dúvida, há religiosos que não se integram à academia, mas que são leitores assíduos de textos oriundos da academia, encontrando neles informações relevantes. Alguns dos mais consultados parecem ser dois livros de Pierre Verger, *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo* e *Lendas africanas dos orixás*. Também se fala, nos terreiros, de *A galinha de Angola* e *O segredo das folhas*, de José Flávio Pessoa de Barros. Cabe mencionar que esses dois autores passaram por preceitos de iniciação.

Outro autor cuja obra ocupa um entrelugar interessante entre o estilo discursivo da academia e o dos terreiros é Julio Braga. Doutor em antropologia, em 1977, pela Universidade Nacional do Zaire, Braga iniciou-se no candomblé na mesma década. Professor

aposentado de antropologia da Universidade Federal da Bahia, há vários anos tem seu próprio terreiro, o Axé Loyá. Sua obra navega habilmente entre os dois polos do *continuum* etnográfico/paraetnográfico,⁵ dialogando com o trabalho científico sobre o universo religioso e, ao mesmo tempo, abordando o cotidiano dos terreiros com uma apreciação profunda dos seus aspectos sociais e históricos, evidenciando também um respeito cuidadoso pelos limites do segredo.

Além de existirem textos escritos por estudiosos que são lidos com interesse pelo povo de santo, há também textos oriundos dos terreiros que são recebidos com entusiasmo por estudiosos, entre eles as obras de Mestre Didi, Mãe Stella e Mãe Beata de Yemonjá. Em alguns casos, o apoio de pesquisadores incentiva os autores paraetnográficos a escrever, abrindo também caminhos para a publicação dos seus trabalhos. Como vimos, a assessoria de Edison Carneiro foi definitiva na elaboração e publicação de “Os ministros de Xangô”, que podemos considerar o primeiro lançamento de um texto paraetnográfico. Examinando o contexto contemporâneo, Silva (2000) observa que a obra de sacerdotes ligados a terreiros reconhecidos pela etnografia do candomblé frequentemente se beneficia de prefácios e de apresentações feitas por intelectuais, que sinalizam ao leitor o apoio da academia. No caso de Mestre Didi, seus livros contaram com prefácios de ilustres autores nacionais e internacionais, entre eles Roger Bastide, Jorge Amado, Muniz Sodré e Juana Elbein, o que certamente facilitou seu reconhecimento por um público maior.

A dinâmica às vezes torna-se recíproca, como no caso de Mãe Beata de Yemonjá. O antropólogo Raúl Lody fez as ilustrações para o livro desta ialorixá, *Caroço de dendê* (1997), enquanto o texto da orelha é de Julio Braga. No ano seguinte, Braga publicou *A cadeira de ogã*, com texto da orelha de Mãe Beata. Se a participação dos antropólogos no livro de Mãe Beata constituiu um carimbo de aprovação acadêmica para seu trabalho, sinal da possibilidade de falar “desde dentro para fora”, o fato de o livro de Braga ser elogiado

por uma mãe de santo de renome sugere sua possibilidade de conquistar um público de leitores dentro dos terreiros.

Frequentemente, autores contemporâneos de textos “paraetnográficos” falam francamente sobre a influência da etnografia no seu trabalho. É o caso de Altair T’Ogun, que, na introdução de *Cantando para os orixás*, se declara inspirado pela obra de Juana Elbein. Nos terreiros de renome e suas filiais, os textos que integram o cânon etnográfico podem ser mais aceitos que textos oriundos dos terreiros, quando estes são de sacerdotes que acredita-se não terem senioridade ou serem vinculados a terreiros não-prestigiados. O *site* criado para o Gantois por Zeno Millet, filho da finada Mãe Cleuza e neto de Mãe Menininha, continha uma página com sugestões para leituras, a qual não menciona nenhum texto da literatura paraetnográfica. Os textos indicados foram todos clássicos da etnografia que citaram o Gantois como um terreiro de importância, entre eles *Os africanos no Brasil*, de Nina Rodrigues, *Orixás*, de Verger, e *O candomblé da Bahia*, de Bastide.⁶

Nos últimos anos, a Internet surgiu como um espaço importante do discurso paraetnográfico. Pesquisar “candomblé” num catálogo de busca revela, literalmente, centenas de páginas, incluindo *home pages* de terreiros e sacerdotes, *sites* informativos sobre os orixás, lojas virtuais de objetos religiosos, jornais eletrônicos e grupos de bate-papo que abordam questões relevantes ao universo religioso. Encontram-se receitas de ebós e, em alguns *sites*, pode-se até jogar búzios *on-line*. Nesse âmbito virtual, a fluidez – e a ambiguidade – das fronteiras entre a etnografia e a paraetnografia se tornam aparentes. Às vezes, a participação de estudiosos é perceptível, como no caso do *site* sobre o terreiro de Ilê Agboulá, cuja organização e conteúdo são marcados pelo estilo etnográfico.⁷ Em outros, encontram-se trechos de textos etnográficos. Por exemplo, um breve texto de Verger, “Primeiros Terreiros de Candomblé”, originalmente publicado na introdução de *Orixás*, é reproduzido integralmente em diversos *sites*. No *site* de Pai Cido de Oxum, baiano radicado em São Paulo, Verger é citado como autor, mas no

de Mãe Marta de Oba, mãe de santo de umbanda do interior de São Paulo, essa versão do mito fundador do candomblé é apresentado de forma anônima.⁸

Esse diálogo intertextual entre a produção intelectual dos estudiosos e a dos terreiros é de longa data, tão velho quanto a própria etnografia do candomblé. Já vimos, por exemplo, que uma das lendas da morte de Xangô publicada por Nina Rodrigues foi extraída de um livro que Martiniano do Bomfim lhe emprestou. Manuel Querino utilizou retratos que pertenciam ao acervo do terreiro do Gantois para ilustrar *A raça africana e seus costumes na Bahia*. Alguns dos ditados e cantigas registrados neste texto foram posteriormente reapropriados pelo povo de santo, como no caso da inscrição no barracão de Manuel Paim. Tais empréstimos mútuos entre os terreiros e os pesquisadores evidenciam o vai-e-vem entre a oralidade e a escrita, revelando-se como mecanismos para a difusão da obra dos estudiosos nos terreiros e levantando também a instigante questão de como definir “autoria” e “plágio” quando se trata de textos provenientes de um corpo de conhecimento oral.

O machado duplo da escrita: a preservação da tradição e a rebelião contra ela

Ao analisar a maneira pela qual o povo de santo de Salvador vê a produção textual a seu respeito, o estudo atual levanta uma questão polêmica, porém pouca estudada. Os terreiros soteropolitanos abrigaram a grande maioria das pesquisas sobre a religiosidade afro-brasileira, mas os poucos estudos que abordam a recepção deste corpo de trabalho nos terreiros, de Silva (1995) e Capone (1999a, 1999b), foram realizados no Sudeste. Como veremos, existem certas divergências entre a maneira pela qual o povo de santo se relaciona com a escrita nas duas regiões, mas esses estudos oferecem um ponto de partida importante para nossa discussão.

No fim dos anos 1980, Vagner Gonçalves da Silva (1995) analisou as adaptações socioreligiosas nos terreiros paulistas, traçando as mudanças decorrentes da sua inserção no cotidiano de uma das maiores metrópoles do mundo. Uma das transformações que ele observou foi no papel da oralidade, que “vem se tornando...cada vez menos legítima no universo urbano”. Evidência clara dessa mudança é encontrada na pessoa de Mãe Sandra de Xangô, “branca, de origem portuguesa, de escolaridade superior, que fala inglês e francês, e é leitora assídua da bibliografia acadêmica sobre cultos afro-brasileiros”. (SILVA, 1995, p. 284) O texto predileto dessa ialorixá – tão reafrikanizada que seu babalorixá nem é brasileiro, é nigeriano – é *Dieux d’Afrique*, de Pierre Verger. Já que o livro nunca foi traduzido para o português, Mãe Sandra sugere, para a iaô que não domina o francês, outro texto de Verger, *Orixás*, seguido por *O segredo das folhas*, de José Flávio Pessoa de Barros, do qual ela afirma ter tirado centenas de fotocópias. Hoje em dia, mais de uma década depois desse depoimento, esta ialorixá tem uma considerável produção própria sobre o candomblé, grande parte da qual está disponível no seu *site* na Internet.⁹

No contexto do Rio de Janeiro, Stefania Capone (1999a, 1999b) examinou as ressignificações da imagem de Exu que surgiram na década de 1970. Este orixá, o senhor das encruzilhadas, vinha perdendo atributos negativos que decorriam da sua antiga associação sincrética com o diabo cristão, readquirindo, ao mesmo tempo, traços africanos. É importante destacar que isto aconteceu num momento histórico poucos anos após a descolonização dos países africanos e no auge do movimento Black Power nos Estados Unidos. Na análise de Capone, entretanto, a relevância deste contexto global recebe pouca atenção. Observando que “raros são os iniciados, mais raros ainda os pais e mães de santo, que não possuem algumas cópias dos livros mais conhecidos sobre as religiões afro-brasileiras” (1999a, p. 297), ela conclui que a produção etnográfica sobre o candomblé teria gerado a reafrikanização de Exu. A obra crítica nesse processo seria *Os nagô e a morte*, que teria se tornado fonte incontestável da ortodoxia religiosa, uma verdadeira “bíblia do candomblé nagô”. (CAPONE, 1999a, p. 233)

Apesar de Capone não apresentar evidência para esta conclusão, o que leva a desconfiar que seus próprios valores culturais influenciaram sua interpretação, há de se reconhecer também que os adeptos do candomblé, além de transitarem pelo universo mítico-social afro-brasileiro, também estão inseridos no contexto social brasileiro, o que significa ser atingido, em alguma medida, pelos valores cristãos, nos quais a imagem do texto sagrado é sinônimo de autoridade religiosa.¹⁰ Ademais, no Rio, onde Capone realizou seu trabalho de campo, o candomblé convive de uma forma híbrida com a umbanda e o espiritismo, nos quais a obra escrita de Allan Kardec ocupa um lugar importante na definição da cosmogonia religiosa.

Evidência da influência do cristianismo surge no estudo de Silva, através de Mãe Sandra, que opina que “o que nós necessitamos hoje é justamente os poemas de Ifá para citar, como faz o ‘crente’: Jesus falou isto e isto, versículo tal”. (1995, p. 254) Desta forma, a ialorixá manifesta uma espécie de anseio pela segurança teológica do cristianismo, por ser norteadada por uma meta-narrativa escrita que serve como autoridade última de ortodoxia religiosa. A valorização de um ideal de ortodoxia religiosa parece ser uma categoria êmica, como vimos nas críticas feitas por Martiniano do Bomfim sobre as práticas rituais bantus. Porém, na visão de Mãe Sandra, a ortodoxia religiosa afro-brasileira sofre da falta de um respaldo textual, considerando a descentralização e fragmentação do seu corpo de doutrinas, liturgias e mitologias a serem deficientes e insuficientes em comparação com o cristianismo. No candomblé, não se sabe, com certeza absoluta, quais das versões múltiplas dos rituais, mitos, cantigas e outros aspectos da religiosidade são as “certas” e quais são as “erradas”, pois cada nação, cada casa tem seu jeito de fazer as coisas. Na tentativa de resolver o problema dessa polifonia ritual no Brasil, Mãe Sandra recorre à África como a fonte de autenticidade. Contudo, na impossibilidade de radicar-se permanentemente no continente-mãe, essa escolha implica ser dependente de informações adquiridas indiretamente. Textos e gravações audiovisuais, portanto, tornam-se recursos importantes

de aprendizagem. O caso de Mãe Sandra ilustra a importância da etnografia para o processo de reafirmação ritual.

O sonho de Mãe Sandra, de poder segurar em suas mãos os versos de Ifá, igual aos cristãos com suas bíblias, ressalta sua visão da escrita como mecanismo para criar pautas normalizadoras, pensadas como instrumentos para preservar a tradição. Uma perspectiva semelhante surge na produção textual de um babalorixá carioca, Altair T'Ogun. No livro *Cantando para os orixás*, o autor descreve o fato de existirem diversas versões de cada cantiga litúrgica como a consequência inevitável de falhas na transmissão oral, as quais teriam deturpado uma homogeneidade original presumida. Propõe, portanto, fixar uma versão única de cada cântico, adequando a liturgia afro-brasileira ao iorubá da África de hoje.

Entretanto, alguns pesquisadores iorubás, como Félix Omidire e Wande Abimbola, argumentam que tais equivalências entre a linguagem litúrgica afro-brasileira e a do cotidiano iorubá hoje são, na melhor hipótese, precárias. Esta perspectiva teórica foi apoiada por observações empíricas no decorrer deste estudo. Tive várias oportunidades de acompanhar visitantes iorubás aos mais tradicionais terreiros kêtus de Salvador. Em todos os casos, os africanos tiveram dificuldades para entender a linguagem ritual, ao ponto, às vezes, de não a reconhecer como iorubá. De certa forma, isto ressalta o problema identificado por Altair T'Ogun, de a linguagem ritual ter sofrido mudanças morfológicas e sintáticas ao longo do tempo, as quais foram exacerbadas e aceleradas pelo fato de o iorubá sumir paulatinamente do dia a dia no Brasil, tornando-se restrito ao âmbito ritual desde os meados do século XX. Além do mais, é provável que mesmo na época de Nina Rodrigues, quando o nagô era uma língua franca entre a população negra de Salvador, o que se falava teria sido uma versão crioula, no sentido linguístico do termo: criada no Brasil e, portanto, diferente do que se falava na África.

Mas, há ainda outro problema: a linguagem litúrgica, na própria África, é extremamente específica ao contexto religioso, o que dificulta a compreensão para os leigos. Segundo ele, traduzir cânticos, orikis, e rezas através de dicionários e livros de gramática baseados na língua do dia a dia é mais uma armadilha do que uma solução.¹¹ Abimbola sugere que existe ainda outro problema. Muitos dos cânticos utilizados no Brasil simplesmente não existem na África. Enquanto alguns podem representar elementos da liturgia que tivessem desaparecido da praxe ritual africana, outros parecem ter surgido no próprio Brasil, pois contêm referências sugestivas da experiência da escravidão brasileira.¹²

Porém, o autor de *Cantando para os orixás* descreve sua obra como “a semente que possa brotar e espalhar em outras pessoas [o] ideal... de que a comunidade da maioria das casas de candomblé possa cantar na maior uniformidade possível”. (1997, p. 12) Longe de problematizar os desafios linguísticos apresentados pela tradução e adaptação da linguagem ritual no Brasil à língua iorubá como é falada na África, Altair T’Ogun coloca a questão como uma escolha bipolar entre o certo e o errado.

Desta forma, percebe-se a centralidade da questão da normatização ritual na polêmica sobre o uso de textos na praxe ritual. A obra de autores como Altair T’Ogun nasce das tensões entre visões quase opostas. Por um lado, há a polifonia ritual, segundo a qual cada nação, cada terreiro define o que é certo e errado na sua praxe. Por outro, há a noção de que existe uma única versão autêntica, a qual deveria ser adotada como a pauta. Nesse modo de pensar, a publicação de textos se torna uma ferramenta extremamente importante para a codificação e divulgação das práticas tidas como corretas.

A este debate, já acirrado, acrescenta-se ainda outra questão polêmica: a da transmissão gradativa do saber. Altair vê a escrita como via alternativa ao lento caminho de se conseguir conhecimento através dos meios tradicionais, uma perspectiva que questiona um dos alicerces mais importantes da transmissão

tradicional do saber: o papel dos mais velhos. Tal perspectiva é explícita na introdução do seu segundo livro, *Elegun: iniciação no candomblé*:

Este trabalho vai ao encontro do desejo de inúmeros indivíduos, a julgar pelas consultas e pedidos recebidos de outras pessoas, algumas até com casa aberta há alguns anos, mas que sofriam com dúvidas e até mesmo com o desconhecimento de grande parte dos rituais que aqui descrevo. É um problema pelo qual eu também já passei e sei o quanto é constrangedor você recorrer à ajuda de alguém mais velho, supostamente erudito no awo (culto), mas que, ou fica lhe cozinhando em “banho-maria”, sem dar o que você necessita, mas que também não nega, até você “se manche” e parte para outra. Ou que de cara lhe humilhe e lhe ponha para correr com “dois quentes e três fervendo”. Ou, ainda, que lhe estorque levando seu owó (dinheiro) fingindo lhe ensinar ou ajudar em alguma coisa quando, na verdade, ajudam-se a si próprios. (T’OGUN, 1995, p. 1)

Citando a frustração dos sacerdotes mais novos diante da seletividade – ou, às vezes, até da arbitrariedade – dos mais velhos em transmitir seu saber, o autor oferece *Elegun* como um manual de qualificação sacerdotal para quem possui lacunas no seu conhecimento e que rejeita os meios tradicionais para aperfeiçoar-se. Ou seja, Altair concebe seus livros como mecanismos para “furar o ronkó”.

Neste sentido, a posição do autor em relação à distribuição hierárquica do saber é bastante radical. Nas minhas andanças nos terreiros soteropolitanos, ouvi muitas reclamações sobre sua obra, mas a sua postura rebelde parece não causar total estranheza. Como já mencionei, seus livros estão entre os que mais vi circulando. Ademais, Altair não é o único a opor-se aos obstáculos impostos pela distribuição hierárquica do saber e a transmissão face a face do conhecimento religioso. Há ainda o problema de negar o acesso ao saber a quem já tem o grau iniciático. Altair se dirige

explicitamente a este segmento do povo de santo, e ele não é o único sacerdote-autor a perceber este público como o alvo natural da sua produção textual. A livre circulação de informações anteriormente estritamente controladas pelos mais velhos, e até a divulgação de fundamentos, é reivindicada por estes autores. A revista *Orixás*, por exemplo, anuncia na capa os segredos a serem revelados através de manchetes como “Axexê: saiba tudo sobre este ritual” e “Acaçá: saiba todos os fundamentos” .¹³

Ari Araújo, ogã de um terreiro carioca e um dos editores da Pallas, vê a oralidade de uma perspectiva crítica. Para ele, a circulação pública do saber ritual faz parte do processo da legitimação social do candomblé. Na apresentação do livro *Como fazer você mesmo seu ebó*,¹⁴ Araújo sustenta que o fato de os sacerdotes não utilizarem a escrita, além de prejudicar a preservação do saber ritual, também faz com que a representação do candomblé permaneça sob o controle de pessoas que não compreendem este universo religioso:

Infelizmente...observamos, no Brasil, um tal volume de simplificações, deformações, deturpações e *omissões* que chegam a pôr em risco o arcabouço destes saberes, já tão massacrado pelo preconceito, pela discriminação, pela violência policial e, contemporaneamente, pelos efeitos deletérios da comunicação em massa. Cabe, portanto, a gente séria e competente, – como é o caso do Babalorixá George Maurício e a Ebami Vera de Oxalá – reivindicar das editoras a publicação de seus textos; cabe a editoras como a Pallas a avaliação criteriosa dos originais e o tratamento de livro de primeira categoria há tanto exigido por este tipo de literatura; e cabe ao público a crítica desapassionada e construtiva, mas veemente, acompanhada da exigência de textos de alta qualidade que confirmem aos saberes negro-brasileiros o status de conhecimento que têm, não permitindo que sua divulgação os arraste à vulgarização – no sentido de acanalhamento – deformadora, oportunista e abandalhada. (ARAÚJO, 1993, grifos do autor)

Araújo sugere que, paralela ao problema que o texto apresenta para o equilíbrio entre a polifonia e a ortodoxia, encontra-se a difícil questão de o que é que deveria permanecer secreto. Numa época em que os terreiros não enfrentam mais a perseguição policial, será que a oralidade se enquadra na categoria das “omissões” que põem em risco o arcabouço do saber religioso? Para Araújo, a divulgação do saber religioso é um ato de auto-afirmação que quebra o ciclo de exclusão social. A oralidade e o segredo passam a ser vistos como o sincretismo: estratégias adotadas para burlar a perseguição religiosa, sem sentido teológico. Nesta ótica, livros como *Como fazer você mesmo seu ebó* são elogiados como marcos importantes no processo de libertar-se desse armário epistemológico.

Embora essa perspectiva radical decorra das mudanças no conceito do segredo que passaram a surgir após o fim da repressão policial do candomblé e as leve até o extremo. Como vimos, é extremamente difícil separar os aspectos teológicos do segredo dos que foram criados apenas em resposta à repressão ou que surgem nas dinâmicas micropolíticas. Apesar de a produção textual sobre o candomblé ter exercido uma função importante na transição desde sua criminalização pelo Estado até sua institucionalização sob a proteção estatal, como distinguir, concretamente, entre os textos de “alta qualidade” e os que vulgarizam? Uma coisa é reconhecer que existem limites, outra é contornar suas fronteiras exatas: isso abre uma verdadeira caixa de Pandora. O que é fundamento para um sacerdote, frequentemente para outro já não é, até mesmo entre pessoas do mesmo terreiro. Não obstante a existência dessas diferenças, muitos sacerdotes se opõem ardentemente à ideia de tornar público o conhecimento sobre ebós, opinando que isso transgredir os limites do segredo. Contudo, *Como fazer você mesmo seu ebó*, publicado pela primeira vez em 1993, já está na sua 4^a edição, o que demonstra claramente que há uma demanda para esse tipo de informação.

Como *Cantando para os orixás* e *Como fazer você mesmo seu ebó*, a maioria dos outros livros paraetnográficos tende a focalizar a praxe ritual, abordando detalhes minuciosos de rituais, os quais

frequentemente são considerados fundamentos religiosos por muitos sacerdotes. Neste sentido, seu conteúdo dá continuidade ao antigo gênero êmico de cadernos, que também registra os aspectos mais íntimos do universo religioso. Há, porém, uma diferença extremamente significativa. Os cadernos são escritos, mas não são divulgados: pelo contrário, são guardados em sigilo. Portanto, o discurso paraetnográfico, por circular livremente através da publicação, constitui uma ruptura epistemológica em relação àquele uso histórico da escrita, contestando, a partir de uma posição “de dentro”, o sentido contemporâneo das antigas normas para a transmissão do saber e a manutenção do segredo.

A existência de tanta divergência entre o povo de santo em torno do discurso paraetnográfico deixa claro que a recepção favorável de textos que abordam o universo religioso não depende apenas de uma dicotomia fácil entre autores iniciados que escrevem desde uma posição “de dentro”, e estudiosos cujas vozes vêm “de fora”. Ao contrário do que eu pensava encontrar quando comecei este estudo, descobri que a produção textual dos sacerdotes-autores é avaliada tão criteriosamente quanto a dos estudiosos, gerando até mais polêmica.

As tensões em torno do uso adequado da produção textual sobre o candomblé, seja etnográfica ou paraetnográfica, também são ilustrativas das tensões entre as práticas de uma elite *de facto* e as de uma “periferia” majoritária. Por um lado, há os terreiros conhecidos como tradicionais, cujo *status* decorre de serem percebidos como fiéis às raízes africanas, o que leva seu saber a ser elogiado como a alta cultura das tradições afro-brasileiras, conferindo-lhes um grande prestígio dentro desse universo social. Ademais, como vimos, mesmo entre os terreiros desse grupo de elite, há uma hierarquia interna, com o Opô Afonjá ocupando, de certa forma, a cúpula. Por outro lado, há os terreiros que não constam nesse grupo, os quais passam a constituir uma espécie de periferia, sendo sua praxe ritual tratada como inferior. Contudo, os terreiros que compõem tal periferia também não são homogêneos, tendendo a ser hierarquizados entre si como mais distantes ou mais

próximos aos terreiros de elite, a depender de um conjunto de fatores, entre os quais pesam a genealogia espiritual e a idade do terreiro, além da senioridade e do carisma do sacerdote que o conduz.

Para o povo de santo que pertence a essa periferia *de facto*, o acesso à produção textual sobre o candomblé traz a possibilidade de “furar o ronkó” dos terreiros da elite, pois, com raras exceções, o discurso sobre o candomblé, tanto etnográfico quanto paraetnográfico, pretende, como seu objetivo principal, divulgar a versão do saber que provém das três casas da matriz Casa Branca. Ser vinculado a um desses três terreiros ou a um dos seus descendentes é considerado um índice importante de legitimidade. Os comentários que mais ouvia nos terreiros sobre os sacerdotes-autores remetiam a sua árvore genealógica espiritual. Dizia-se, em tom de desconfiança: “De qual terreiro é ele? De qual *raiz* é seu terreiro?”. Embora a senioridade do sacerdote na hierarquia religiosa seja um fator importante para avaliar seu direito de tornar-se autor, sua descendência espiritual parece ser mais influente.

Vozes de leitores: trajetórias diversas, perspectivas variadas

Ao longo do meu trabalho de campo, as opiniões que ouvi sobre a relevância de textos publicados contrastavam com o tipo de perspectiva expressada por sacerdotes/autores do Sudeste, como Altair T’Ogun, ou de estudiosos dessa região, como Silva (1995, 2000), Capone (1999a, 1999b) e Johnson (2002). Na sua grande maioria, as pessoas que entrevistei valorizaram a produção textual e fotográfica, no que tange a aspectos mais gerais do universo do candomblé, tais como a história dos terreiros, informações biográficas sobre sacerdotes de renome e lendas sobre os orixás. Porém, sentiram-se receosas sobre a legitimidade de textos comercializados sobre aspectos práticos do saber religioso. As críticas mais recorrentes que ouvi centralizaram-se em torno de

duas questões: o problema da homogeneização e normalização da praxe ritual e a ameaça ao segredo.

De modo geral, em relação à maneira de relacionar-se com textos que abordam a praxe religiosa, percebi diferenças entre pessoas cujas famílias tinham histórico de envolvimento no candomblé e pessoas para quem a decisão de iniciar-se era algo inédito no seu ambiente familiar. Para além do grau de escolaridade do indivíduo, a tendência de se recorrer a textos ou não parece ser influenciada por questões familiares. Pessoas de famílias com antigos laços no candomblé tendem a ser inseridas num cotidiano social no qual os costumes, rituais e imaginário do universo dos orixás se fazem presentes de uma forma contínua, muito além da participação mais estritamente religiosa em rituais. Nesse caso, o candomblé torna-se o sistema cultural do dia a dia, o que traz um conhecimento mais profundo, comparado com o qual a produção textual parece superficial. Por outro lado, pessoas de ambientes familiares nos quais ninguém é do candomblé são mais prováveis de encontrar na leitura um apoio importante no seu processo de se familiarizar com o vasto corpo de conhecimento religioso afro-brasileiro.

Os estudos de caso a seguir são ilustrativos desses modos diferentes de perceber e utilizar a produção textual sobre o candomblé. Deveria ser lembrado, entretanto, que estes perfis biográficos foram escolhidos não por serem representativos, estatisticamente falando, do povo de santo como um todo, mas pelo fato de a pessoa ter uma visão bem desenvolvida sobre a relevância do discurso etnográfico e paraetnográfico para sua vida religiosa, o que surgiu, na maioria dos casos, de alguma experiência pessoal com esse discurso. Portanto, não é por acaso que todos são de pessoas que possuem pelo menos o segundo grau completo de escolaridade.

Wellington

Atualmente com 28 anos de idade, Wellington está envolvido no candomblé desde pequeno. Ele foi criado no terreiro da sua bisavó,

a finada Dadá. Filha de santo de Miguel Arcanjo, da nação angola, Dona Dadá também tinha muito conhecimento sobre tapuia, a vertente mais tradicional do culto aos caboclos. Seu terreiro ficava em Matatu, próximo ao de Olga de Alaketu, com quem tinha vínculos de amizade e também de santo. Dadá era parteira e fez os partos de Dona Olga. Também foi ela que assentou o caboclo da ialorixá. No Alaketu, Wellington conheceu o pesquisador Waldeloir Rego, com quem passou a visitar terreiros em outras partes da cidade. Após a morte de Dona Dadá, no final da década de 1990, seu terreiro fechou e Wellington vinculou-se ao terreiro de Julio Braga, onde atualmente ocupa o posto de *afikodé*, chefe da casa de Oxóssi.

Para Wellington, o universo social e religioso dos terreiros é uma grande paixão. Mesmo assim, e apesar dos laços de amizade com pesquisadores (e no caso de Julio Braga, de santo também), afirma que lê muito pouco sobre o candomblé, sejam textos de sacerdotes ou de estudiosos. Quando se trata de “coisas de santo” Wellington se sente mais confortável com a aprendizagem vivenciada. Ele possui alguns livros sobre o candomblé, entre eles, *Orixás*, de Pierre Verger, que ganhou de presente e considera interessante pelo fato de trazer informações sobre a religiosidade iorubá na África. Contudo, em termos das práticas dos terreiros na Bahia, ele o considera muito geral. Além disso, sente-se incomodado pela presença de imagens de sacrifício de animais, que considera inadequadas para circulação geral. Um texto que lhe interessa mais é *A cadeira de ogã*, de Julio Braga, que inclui informações históricas sobre vários terreiros e personagens conhecidos, sem tocar em fundamentos religiosos. É justamente esse tipo de texto que desperta seu interesse na pesquisa sobre o candomblé: a documentação da história dos terreiros, das vidas dos grandes personagens do candomblé e das relações sociais entre os terreiros, desde vínculos de parentesco espiritual e consanguíneo e laços de amizade até rivalidades e inimizades.

É interessante constatar que apesar de ler pouco sobre o universo religioso afro-brasileiro, valoriza certos aspectos da produção

intelectual sobre o assunto. Entretanto, absorve esse conhecimento através de um estilo de aprendizagem que se assemelha à transmissão tradicional do saber. Toma conhecimento de textos etnográficos através de conversações com amigos e irmãos de santo que compartilham o que leram. A forma pela qual Wellington se relaciona com o trabalho dos intelectuais tornou-se mais clara para mim quando comecei a refletir sobre alguns aspectos da nossa própria amizade. Teoricamente, as nossas discussões sobre o candomblé foram predicadas no meu desejo de aprender sobre ele. Mas chegou um momento quando percebi que Wellington também recebia informações de mim. Ele escutava atentamente, por exemplo, quando lhe contava das entrevistas com pais de santo publicadas em *O Estado da Bahia*, do manuscrito de Manuel Querino sobre a invasão policial no terreiro de Procópio ou das escrituras que encontrei dos fundadores do Alaketu.

Em relação a textos escritos por sacerdotes, Wellington expressou críticas específicas. Descreveu como “bobagem” a ideia do autor de *Cantando para os orixás* de criar uma versão estandardizada das diferentes versões das cantigas sagradas. Explica:

Cada terreiro tem uma maneira de pronunciar os cânticos. Se for realmente traduzir, não tem uma tradução ao pé da letra. Algumas coisas têm uma ligação, outras não. [...] Então, se o Opô Afonjá canta de uma maneira, se a Casa Branca canta de uma maneira, e o Alaketu, Gantois, Oxumaré, Bogum, também têm sua maneira, [então o autor] não pode querer que as pessoas aprendam [as cantigas] da maneira dele. Porque vai fazer uma maior confusão. Por isso que o candomblé se aprende no terreiro. O pessoal do Opô Afonjá sabe as coisas do Afonjá, como o Opô Afonjá faz. Pessoal do Alaketu sabe como o povo do Alaketu faz.... Aí, eu compro um livro daquele, que sou iniciado no Alaketu, suponhamos, por exemplo – aí, eu pego e leio como Altair canta. E vai chocar, porque chego lá, eu vejo a sacerdotisa, Dona Olga, cantando de outra maneira. É uma maluquice. [Aqueles autores] puderam fazer seus livros, *mas só para os filhos de santo deles, para ler na casa deles.*

Aqui Wellington faz uma distinção importante entre a questão de *registrar* as letras dos cânticos por escrito e a de *disseminá-las*. Para ele, o problema do livro de Altair é que pretende promover uma versão codificada de cada cantiga, com a finalidade de suprimir as outras versões, as quais, a partir de uma perspectiva que valoriza a polifonia das tradições afro-brasileiras, são igualmente válidas, mas que sob a ótica da ortodoxia ritual, tornam-se “erradas”.

Thiago

Ao contrário de Wellington, o ogã Thiago é a primeira pessoa da sua família a iniciar-se no candomblé. Nascido na Bahia de pais cariocas, ele conheceu o universo dos orixás ainda na infância, através de Edésia, que trabalhava para seus pais como faxineira e que tinha laços de parentesco biológico e espiritual com a conhecida mãe de santo de Angola, Mirinha do Portão. Quando a mãe de Thiago estava em tratamento por uma doença séria, Edésia começou a levá-lo para sua casa para brincar com as crianças. Thiago se integrou neste ambiente familiar, passando a considerar a mãe de Edésia, Dona Tunga, como uma segunda mãe. Filha de santo e sobrinha carnal de Mirinha, Tunga inspirou em Thiago uma apreciação profunda pelo candomblé. Na década de 1990, ela abriu sua própria casa de candomblé, o Terreiro de São Lázaro, e Thiago, então adolescente, foi suspenso como ogã por Nanã, uma das orixás da mãe de santo. Quando ele resolveu se confirmar em 2004, seu pai não se opôs, mas permaneceu distante, sem se envolver.

Já com 25 anos de idade, Thiago estuda engenharia civil na Universidade Católica. Além de participar ativamente no terreiro de Mãe Tunga, Thiago também frequenta outros terreiros com laços de amizade e parentesco espiritual com o seu, como o de Pai Anselmo de Trobogy, ajudando quando seus amigos fazem obrigações. Ele se empenha muito para informar-se sobre a prática religiosa, encontrando na produção textual sobre o candomblé um apoio valioso. Possui uma coleção considerável de livros, alguns xerocados, outros originais, desde *Orixás*, de Verger, até *Cantando para os orixás*, de Altair T’Ogun, e *O jogo de búzios*, *Orun aiyê* e

Águas de Oxalá, de José Beniste. Thiago tem acesso à Internet em sua residência e visita numerosos *sites* que abordam a religiosidade afro-brasileira, informando-se, entre outras coisas, sobre letras de cantigas, descrições de preceitos e glossários de iorubá e kikongo com termos importantes no âmbito religioso.

Thiago me contou que considera textos acadêmicos menos interessantes do que a produção textual dirigida ao povo de santo, pois seu objetivo principal como leitor é se informar sobre a prática religiosa. Embora reconheça o perigo da armadilha identificada por Wellington, de o texto interferir na autonomia ritual de cada casa, Thiago considera inevitável ter de enfrentar diferenças entre a praxe ritual da sua casa e a de outros terreiros. Ele vê isso como um desafio constante, não introduzido apenas por textos, mas surgindo também quando visita outros terreiros, pois o que se vê em outras casas também é diferente do que se faz na sua. Da mesma forma que não vai deixar de visitar outros terreiros pelo mero fato de eles terem preceitos diferentes dos seus, Thiago disse que também não vai desistir de ler simplesmente porque o que está escrito não é igual à prática da sua casa. Aprender a manter a distinção entre a prática da sua casa e a das outras, segundo ele, faz parte do processo de aprendizagem. Sente-se seguro em saber que Mãe Tunga o apóia, tanto nas suas leituras quanto nas suas visitas a outros terreiros, porque ela não se importa que seus filhos aprendam o que é considerado “certo” em outros terreiros, desde que se comprometam a manter, na sua praxe, o que *ela* ensina a fazer:

A minha mãe diz, ‘Aprenda, mas não inove. Aprenda: você ter o conhecimento daquilo dali, quando você for na casa de pessoas que lhe convidarem, para participar de certos rituais, você vá, você veja, mas não faça perguntas, não procure saber. O que você viu e achou diferente da minha casa, ou achou diferente de outro lugar que você já tenha ido, deixa pra lá. O que importa é aquilo que faça na *minha* casa. Não queira fazer o que você viu na casa de fulano na minha casa. Você sabe de

fulano, você sabe do seu. Quando você for lá ajudar fulano [com algum ritual], faz aquilo que fulano quer que faça.’

A flexibilidade de Mãe Tunga em defender a autonomia ritual de seu terreiro, sem rejeitar que seus filhos de santo aprendam também em outros terreiros, contrasta com as regras nos grandes terreiros nagôs que procuram minimizar o contato dos seus filhos com outras versões dos rituais. O contraste aponta para diferenças entre a experiência dos terreiros de angola, sobretudo a de pequenas casas como a de Mãe Tunga. Já que as práticas da nação de angola são praticamente excluídas do discurso sobre o candomblé, tanto na obra de estudiosos quanto na de sacerdotes e ainda na mídia, os terreiros de angola vivenciam um grau de subalternidade no universo do candomblé, o que exige, talvez, certa flexibilidade quando se trata da propriedade de aprender os costumes de outras casas, especialmente as grandes casas nagôs.

Pai José de Logun

Uma postura intermediária entre as de Wellington e Thiago surgiu nos depoimentos de Pai José de Logun. Professor universitário, com sessenta anos de idade e 40 de iniciação, tem um terreiro em Paripe aberto há vários anos. Pai José foi feito na nação de angola por Senhorazinha, filha de santo de Maria Neném,¹⁵ mas hoje a sua prática ritual é kêtú, uma transformação bastante comum nos terreiros. Durante a nossa entrevista, Pai José demonstrou uma familiaridade extensa com o cânon etnográfico sobre o candomblé, citando favoravelmente os livros de autores conhecidos, como Edison Carneiro, Roger Bastide, Juana Elbein e Pierre Verger, além de autores mais recentes, como Reginaldo Prandi e Julio Braga. Afirmando ser “a favor de que se documente quase 80% ou 100% do candomblé”, José elogiou especialmente o trabalho de Juana Elbein, pelo seu resgate da importância de Exu. Porém, não indica a obra dessa autora para suas iaôs, explicando:

Os nagô e a morte, ele traz informações que [a iaô] não alcança ainda. Você não pode colocar um livro desse para alguém que

está se iniciando. *Os nagô e a morte*, ele satisfaz a mim, que tenho um conhecimento científico e tenho um conhecimento de axé. Mas você precisa ter a *prática* para identificar e absorver mais conhecimentos. Então, não se pode dar [esse livro a uma iaô], porque atrapalha a construção de uma iniciação. A iaô tem que praticar a religião ao vivo, para ter uma base de conhecimento, pois há [livros] que são sérios e os que são mal feitos.

Dessa forma, Pai José equilibra uma apreciação para a utilidade da escrita com a convicção que não ela deveria tornar-se substituto para a aprendizagem face a face no terreiro. Sua visão admite mudanças de acordo com o contexto social contemporâneo, mas ainda preserva a ideia tradicionalista da distribuição hierárquica do saber e do acesso gradativo ao saber, de acordo com a senioridade. José vê grandes diferenças entre *seu* uso de textos – como babalorixá de senioridade e com casa aberta, que, enquanto era iaô, aprendeu os fundamentos aos poucos, de acordo com a transmissão tradicional do saber – e a de iaôs recentes, que ainda não têm a base de experiência vivenciada.

Apesar de favorecer o uso da escrita como *suplemento* à transmissão tradicional do saber, José também é um leitor criterioso. Elogia alguns textos de estudiosos, como *A experiência do orixá*, de Volney Berkenbrock, mas critica outros, como o *ABC do candomblé*, de Vasconcelos Maia.¹⁶ Quando se trata da produção de sacerdotes, entretanto, José expressou vários receios:

Tem alguns textos que são sérios, mas eu diria que a maioria não são. Precisa ter muito cuidado, devido a pirataria que existe – nos jornais, você abre, tem Pai Jaime, Pai não sei o que, cura doenças malignas, AIDS e etc. Isso não existe, gente! São responsáveis, na sua maioria, por textos que não refletem o candomblé. É um comércio, é uma venda de informações. Há livros e revistas que trazem reportagens perigosas, se reportam a terreiros onde prevalece o estrelismo. É o *show business*, aqueles turbantes, as indumentárias exageradas. Há vários

babalorixás que escrevem ali, que não têm nem obrigação de 14 anos. Então, qual é o conhecimento que eles têm? Ser babalorixá e ialorixá é uma missão, gente! Você tem que ter simplicidade, honestidade, ética no candomblé, e para com o candomblé.

Sua crítica do discurso de sacerdotes-autores ressalta mais uma vez a importância da senioridade. Já vimos que José considera a senioridade um requisito para se utilizar textos. Aqui, salienta que o sacerdote-autor deveria alcançar um patamar ainda maior de experiência e conhecimento para legitimar sua obra de um ponto de vista religioso. Mas Pai José vê ainda outro problema: alguns textos não lhe parecem objetivar a transmissão do saber acumulado ao longo do tempo; são meios de autodivulgação do autor que chegam, em alguns casos, a constituir propaganda enganosa.

Como vimos no [Capítulo 3](#), o processo da legitimação social do candomblé, que começou na década de 1930, se deu através de uma separação entre o que se considerava feitiçaria e curandeirismo e o que se enquadrava como religião. (DANTAS, 1988) Essa dicotomia surge claramente nos depoimentos de Martiniano e Jubiabá a *O Estado da Bahia* na década de 1930. No depoimento de Pai José de Logun, surge uma tensão semelhante. Em textos que buscam apenas promover seus autores, José sente uma ameaça à imagem pública do candomblé. Segundo José, esses textos estimulam um retorno, no imaginário popular, do estigma da falsa medicina e do curandeirismo que perseguiu o candomblé durante tantos anos e requereu tanta luta para reverter.

Luzia

Pai José não foi a única pessoa a se queixar da imagem pública do candomblé projetada por algumas correntes do discurso paraetnográfico. A ekede Luzia também discorreu sobre o assunto. Envolvida no candomblé desde sua infância, num terreiro nagô em São Félix, Recôncavo baiano, onde sua mãe e sua avó também são filhas de santo, Luzia foi suspensa para ekede na sua adolescência.

Hoje com 27 anos, estuda Museologia na Universidade Federal da Bahia. Luzia me contou que depois de ser suspensa, começou a ler textos sobre o candomblé que eram vendidos nas bancas de revistas, pois queria aumentar seu saber religioso para além do que estava sendo passado para ela no terreiro:

Eu me lembro que sempre li muito, tinha muita curiosidade. E tinha certas coisas que [os mais velhos] não me falavam, que eu queria entender. Aí, tinha colegas meus que liam esses livros que vende na banca de revistas, livros que falam coisas de ebós, de segredos. E eu também ficava lendo. Já estava suspensa. Adolescente. Só que eu percebia que tinha algumas coisas que eram diferentes pra o que a gente fazia lá no terreiro. Os nomes do orixás, certas comidas, certas coisas eram bem diferentes... Eu lia, mas também a gente tinha essa opinião, que era um monte de maluquice, que não coincidia com o que a gente fazia... principalmente quando era coisa de umbanda... A maioria desses livros, especialmente do Rio, falam sobre questões de umbanda e a gente sempre lia, mas ficava rindo. Lia para dar risada! Das maluquices!... Até quando o pai de santo da gente falou, “Olhe, não se aprende o candomblé por livros, esses livros falam um monte de maluquice que não é verdade”.

Acatando o conselho dos seus mais velhos, Luzia deixou de ser leitora das “maluquices” da literatura paraetnográfica que se encontrava nas bancas de revistas. Mas ela não parou de ler; apenas procurou um tipo de texto mais aceitável, encontrando-o na etnografia acadêmica. Diferente dos textos vendidos nas bancas, os livros dos estudiosos tendiam a não focalizar detalhes da prática ritual:

Porque nesses outros livros [de estudiosos], eles não necessariamente falavam dos rituais, de ebós, dessas coisas. É outra forma de contar, de conceber o candomblé como *religião*. Porque tem muita gente em Cachoeira que ainda não fala “religião”, pensa no candomblé como uma seita. E eu encontrei

esses livros num momento quando teve a briga da Irmandade da Boa Morte com a Igreja Católica, que a Irmandade ficou proibida de estar lá na igreja.

Para Luzia, este tipo de texto lhe trouxe a possibilidade de refletir e aprender sobre o universo dos terreiros, sem deixar de ser fiel às regras da transmissão tradicional do saber. Na obra de autores como Julio Braga e Ruth Landes, entre outros, ela descobriu uma visão do candomblé que lhe deu respaldo para abordá-lo de uma maneira intelectual e religiosamente válida. A perspectiva destes autores contrastou com a imagem negativa dos terreiros que prevalecia no imaginário social do Recôncavo.

Embora Luzia apreciasse a visão que encontrou nos textos dos estudiosos, ela não deixa de ter ressalvas sobre alguns aspectos. Em relação à ideia prevalecente na etnografia e difundida também na memória coletiva dos terreiros de Salvador, de que o Candomblé da Barroquinha fosse a primeira casa de candomblé, ela discorda veemente:

Eu não me conformo com essa ideia que a Casa Branca seja o primeiro terreiro da Bahia! Ouvi essa história pela primeira vez na televisão, não sei se foi uma reportagem sobre um processo de tombamento. E perguntei para meu pai de santo, e ele me contou a história que a mãe de santo dele contava para ele, que lá perto do Virador existia um terreiro, e que não era uma mulher que era o dono, era um homem. Falam que essa casa acabou, mas que as filhas de santo dele vieram para cá, para Salvador e fundaram casas aqui. Então, lá em Cachoeira eu já ouvi falar muito que o primeiro terreiro não era a Casa Branca. E eu também não acho muito provável.

Ao viés regionalista da história do candomblé promovido na etnografia, o argumento de que tudo começou em Salvador, Luzia retruca com a versão da tradição oral de Cachoeira, segundo a qual o primeiro terreiro teria surgido no Recôncavo, espalhando-se posteriormente para a capital. Luzia questiona a concentração dos estudos etnográficos na área metropolitana de Salvador, apontando

para a falta de atenção para terreiros de outras regiões. Além de comentar sobre isso no dia da entrevista, ela voltou ao assunto em outras conversas que tivemos, observando que para além do comentado nagocentrismo no discurso sobre o candomblé, existe também o que pode ser chamado de “soteropolitano-centrismo”, que precisa ser problematizado também.

Sérgio

Os depoimentos de Sérgio evidenciaram uma perspectiva semelhante à de Luzia no que tange à importância do discurso etnográfico como um espaço de afirmação intelectual da cultura e religiosidade afro-brasileira. Vinte anos mais velho que Luzia, Sérgio é soteropolitano, de uma família intelectual. Professor de filosofia e escritor, Sérgio é vinculado informalmente ao Opô Afonjá há mais de dez anos, sem ser iniciado. Ele me contou de suas primeiras memórias do universo dos orixás, descrevendo sua surpresa quando viu uma de suas primas, uma mulher já adulta, correndo e falando como uma criança pequena. Então com cinco anos de idade, Sérgio nem sabia o que era um *erê*, mas achou muito divertido e passou horas brincando com ele. Na sua adolescência, foi levado por seu tio, professor universitário e ogã de um conhecido terreiro de kêtú, para assistir festas nos grandes terreiros da cidade, assim conhecendo pela primeira vez o candomblé público. Nesse período, Sérgio já se identificava como intelectual e sentiu dificuldades para equilibrar-se, num nível psicológico, entre o seu ambiente familiar, no qual os caboclos e orixás faziam parte do cotidiano, e a visão estigmatizada destas divindades que ele percebeu na sociedade, sobretudo no seu ambiente escolar.

Quando começou a ler a etnografia, percebeu um respaldo intelectual para o que vivenciava no âmbito familiar. Os primeiros livros foram emprestados por seu tio, entre eles, o *ABC do candomblé*, de Vasconcelos Maia, e *Dona Flor e seus dois maridos*, de Jorge Amado. Mas o que mais o impressionou foi a obra de Bastide:

O candomblé da Bahia, de Roger Bastide, foi o primeiro [livro sobre o candomblé] que li com muito cuidado, e foi um texto importante para mim, justamente porque não é uma leitura preconceituosa, é uma leitura científica, e na época eu estava precisando disso. Porque [eu estudava] nos Maristas e eu não tinha como me expandir. Todo mundo católico, todo mundo com a visão do candomblé como uma coisa primitiva. No momento que eu achei esse livro, um texto acadêmico, sério, passando informações, raciocínios novos—isso me abriu o horizonte. Eu disse, “porra, não estou só. Não é uma besteira, não é uma coisa de preto se sacudindo e dizendo que está com santo.” Então, percebi que [o candomblé] tinha um respaldo acadêmico. Que naquele momento eu precisava: eu, adolescente, estudando nos Maristas, com 13 anos de idade, eu precisava disso.

No trabalho de Bastide, o que lhe atraiu foi a abordagem científica sobre questões que faziam parte do seu ambiente familiar mas que no âmbito escolar eram menosprezadas. Para Sérgio, a obra de Bastide passou a ser um instrumento de autoafirmação. Ajudava-o a equilibrar uma visão de si mesmo como intelectual com sua participação na religiosidade afro-brasileira. Os insumos oferecidos pelo trabalho de Bastide e outros autores foram importantes no processo de desenvolver uma crítica dos valores conservadores que o rodeavam no colégio católico onde se formou.

Os cinco perfis de leitores traçados aqui oferecem algumas pistas importantes para reflexão sobre a utilidade de textos no cotidiano do povo de santo da Bahia. Apesar da diversidade das opiniões expressadas, surgiram também pontos em comum. Para Wellington e Luzia, imersos em âmbitos sociofamiliares nos quais se respira o candomblé diariamente, o que se escreve sobre a prática religiosa não consegue dar conta do que mais lhes interessa: as nuances sutis da polifonia dos terreiros. Entretanto, Wellington, assim como Luzia e Sérgio, considera que o discurso sobre o candomblé é interessante quando não pretende servir como um manual do ritual,

quando se preocupa com questões da história dos terreiros e da sua inserção na sociedade.

Diferente de Wellington, Pai José considera a produção textual interessante e útil para estimular reflexões sobre a prática ritual. Assim como Luzia, José evidencia uma preferência marcada pela produção dos estudiosos. Mas se preocupa tanto quanto Wellington em insistir que as regras da transmissão tradicional do saber sejam respeitadas. Para Wellington, tal preocupação se manifesta na preferência para absorver informações através do contato face a face. Diferentemente, José admite que alguns aspectos do saber podem ser transmitidos por escrito, mas insiste que o acesso aos textos seja controlado de acordo com o tempo de iniciação, preservando, assim, a distribuição hierárquica do saber. Como Luzia e Sérgio, Pai José também analisa o discurso sobre o candomblé a partir da perspectiva da imagem que se projeta para a sociedade, criticando, portanto, alguns textos paraetnográficos por não levarem em conta essa consideração.

Das pessoas cujas histórias estão incluídas aqui, Thiago é o único que prefere a produção paraetnográfica. Sua perspectiva parece decorrer da separação entre sua vida religiosa e seu ambiente sociofamiliar. Para pessoas cujos ambientes familiares coincidem com o do terreiro, como Wellington e Luzia, a aprendizagem sobre o universo dos orixás começa desde o momento que tomam consciência de si. Luzia experimentou a aprendizagem através de textos, mas descobriu que o conhecimento veiculado na literatura paraetnográfica divergia do que havia no seu ambiente familiar-religioso, e acabou optando pela aprendizagem tradicional. As diferenças de perspectiva destes cinco leitores assinalam a importância de levar em conta a trajetória individual da pessoa ao interpretar a maneira de se relacionar com a literatura etnográfica e paraetnográfica no âmbito religioso.

A produção textual de sacerdotes na Bahia: o lugar único do Opô Afonjá

Nesta seção final, deixo a questão da *recepção* do discurso sobre o candomblé para retomar a da *produção* de textos, especificamente a do sacerdote-autor na Bahia. O trabalho escrito pelo sacerdote-autor, dirigido ao povo de santo, se legitima perante esse público principalmente através de sua senioridade e do renome do seu terreiro. Curiosamente, apesar de a maioria dos terreiros mais prestigiados no universo religioso afro-brasileiro ser baiana, a Bahia é lugar de origem de pouquíssimos textos sobre o candomblé, em comparação com a produção de autores do Sudeste, entre eles Altair T´Ogun, Armando Vallado¹⁷ e José Beniste. Até os autores Mãe Beata de Yemonjá e Pai Cido de Oxum,¹⁸ nascidos e criados na Bahia, são radicados no Sudeste há décadas. Na Bahia, há apenas dois sacerdotes-autores cuja obra conquistou um público local fiel de iniciados, abiãs e leigos interessados: Mestre Didi e Mãe Stella.¹⁹

O recorte regional visto na produção de livros de sacerdotes-autores é observado também na Internet. De centenas de *sites* com informações sobre terreiros, sacerdotes etc., havia, até maio de 2005, apenas 10 sediados na Bahia. Destes, seis foram de terreiros de renome – o Opô Afonjá, o Gantois, a Casa Branca, a Casa de Oxumaré e o Ilê Agboulá –, dois terreiros novos – de Pai Alex e o Terreiro Santa Bárbara –, e dois de sacerdotes, Mestre Didi e Ari Mascarenhas, este último presidente da filial baiana da Federação Nacional do Culto Afro-Brasileiro.²⁰

Tais variações geográficas na produção de textos parecem ser espelhadas na sua utilização pelo povo de santo. Até 2005, uma análise dos livros de visitas de alguns *sites* revelou que Internautas localizados no Sudeste formavam uma maioria expressiva. O caso do *site* de Mãe Mara de Oba é ilustrativo: entre milhares de usuários, 28 registraram seus dados no livro de visitas, entre eles apenas um baiano.²¹ Essa diferença regional, encontrada também na produção de livros e revistas paraetnográficos, se oferece como um campo instigante para futuros estudos.

Pensar na produção textual dos sacerdotes-autores na Bahia nos leva, mais uma vez, a refletir sobre o lugar singular ocupado pelo Ilê Axé Opô Afonjá. Já vimos que a relação deste terreiro soteropolitano com a escrita se destaca pelo seu uso de cadernos de fundamento e pelo seu envolvimento com a etnografia do candomblé. Mas, além de ser um dos primeiros a se envolver na produção de textos, o Opô Afonjá foi o único a persistir nesse caminho, através da obra de Mestre Didi e Mãe Stella. A sua voz autoral é bastante diferente dos sacerdotes-autores como Altair T 'Ogun: os textos que surgiram do Opô Afonjá mantêm um equilíbrio delicado entre a transmissão tradicional do saber e o uso seletivo da escrita.

Porém, em relação à exclusividade da oralidade na transmissão do saber, Mãe Stella expressa certas críticas, afirmando: “Se a nossa tradição fosse escrita, e não somente oral, muita coisa não teria se perdido”. (JOAQUIM, 2001, p. 45) Mas a ialorixá também acredita que a escrita deveria ser apenas um auxílio à transmissão tradicional, sem chegar ao ponto de substituí-la: “Não é que eu esteja fazendo uma revolução ao propor a tradição escrita, com a extinção da tradição oral, pelo contrário... minha preocupação é que fique o mínimo de ensinamentos básicos”. (2001, p. 45) É por esta ótica que ela vê seu próprio livro, que considera ser “todo ensinamento, procedimento, não tem nada de segredo, porque o segredo nós temos obrigação de guardar na cabeça”. (2001, p. 46)

De fato, o leitor que procura fundamentos religiosos se decepciona rapidamente com a obra de Mãe Stella. O seu primeiro livro, *E daí aconteceu o encanto* (1988)²² nem levanta a questão da praxe ritual, muito menos a dos fundamentos. É uma coletânea de lembranças nostálgicas sobre Mãe Aninha e os primeiros tempos do seu axé, reconstruídas a partir da memória coletiva de pessoas da própria comunidade. O livro segue, portanto, os princípios da epistemologia tradicional, adequados ao registro escrito. O segundo livro da autora, *Meu tempo é agora* (1995), também está longe de ser um manual de “como fazer”. Começa com a história do terreiro, traçando as gerações sucessivas de ialorixás, passando a abordar

outras questões igualmente distantes do segredo. Explica a forma educada de cumprimentar os mais velhos, discorrendo sobre as diferentes maneiras de carregar uma esteira e de se prostrar ou “bater a cabeça”. Descreve a indumentária indicada para o dia a dia, até o tipo de brinco e como amarrar o pano-da-costa e o *ojá* (turbante), de acordo com o nível hierárquico e o orixá da pessoa. Adverte também sobre a importância de respeitar os espaços privados do terreiro. Na realidade, *Meu tempo é agora* é, antes de tudo, um guia minucioso de deveres e direitos, de comportamento e de etiqueta, direcionado para abiãs e iaôs recentes do Opô Afonjá. A própria autora diz, “escrevo este pequeno livro para meus filhos, em especial”. (1995, p. 23) Não sugere que seus ensinamentos sejam adotados como normas para o candomblé como um todo.

De uma maneira um pouco diferente, a obra de Mestre Didi também mantém uma separação entre saber público e privado. Seu primeiro livro, *Iorubá tal qual se fala*, publicado em 1948, é uma pequena cartilha com vocábulos e frases utilizados no ambiente religioso. Foi seguido, nos anos 1960, por várias coletâneas de relatos contados pelos mais velhos do Opô Afonjá, lendas e acontecimentos históricos do cotidiano social-religioso.²³ Como já vimos, alguns dos contos foram versões afro-brasileiras das histórias de Ifá, obtidos do antigo caderno de Agripina de Souza. Na organização do livro, esses relatos alegóricos são entrelaçados com contos sobre outros assuntos, o que funciona para ocultar sua relevância religiosa do leitor leigo. No dizer de Sérgio, abiã do Opô Afonjá: “a porta abre, mas só para quem já estiver com a chave em mãos”.²⁴ Outro livro do autor, *Axé Opô Afonjá*, publicado em 1962,²⁵ traça a história do terreiro desde os eventos que antecederam a sua fundação, a sucessão das ialorixás e a ordem e composição de cada um dos “barcos” iniciados. Embora este último detalhe pareça inconsequente desde uma perspectiva “de fora”, para o leitor “de dentro” é de suma importância, servindo como evidência da árvore genealógica espiritual e também um valioso comprovante da ordem de senioridade dos iniciados. Inclui também descrições gerais das festas públicas, com letras de algumas cantigas, mas mantém um equilíbrio entre o revelar e o ocultar.

Esse estilo, repleto de alusões elípticas ao saber restrito, que marca a obra de Mestre Didi e Mãe Stella, é encontrado também no *site* do Opô Afonjá.²⁶ As páginas principais abordam assuntos extremamente gerais: uma introdução básica à religião dos orixás, o movimento contra o sincretismo e os perfis biográficos de todas as ialorixás que comandaram o terreiro desde a fundação. À primeira vista, algumas páginas parecem oferecer segredos, com títulos como “iniciação”, “jogo de búzios”, “comidas” e “folhas”. Contudo, ao abri-las, o visitante logo descobre que só fazem referência à existência dessas áreas de conhecimento profundo, sem fornecer qualquer detalhe. Na página sobre comidas, por exemplo, lê-se:

A preocupação com o comer é uma constante na vida do ser humano, transformando-se, quase sempre, em sua ocupação principal. A sorte, a ajuda, os pedidos para uma boa colheita, bela caça, um bom trabalho sempre surgem na nossa mente. Tendo como contexto principal a terra e seus frutos os yorubás basicamente subsistiam pela colheita do inhame (isu), milho (àgbado), feijão (ewa), quiabo (ilá) e mandioca (paki). Seus Orixás assim também comiam, desta integração surge a força, a base para os pedidos, agradecimentos, as comidas dos Orixás - ONGE BILE - comidas secas.²⁷

Esse esboço tão geral é seguido por fotografias das comidas prediletas de cada orixá. As imagens são legendadas com o nome do prato e do orixá ao qual é oferecido, mas não se menciona os seus ingredientes, sua preparação ritual nem a maneira de arriá-los. Tal abordagem críptica relembra o estilo do texto pioneiro de Mãe Aninha sobre o mesmo assunto, publicado nos anais do II Congresso Afro-Brasileiro. Ao longo do tempo, as publicações associadas com o Opô Afonjá assinalam a face do saber religioso sempre através de enigmas. Não é tanto o que é dito que importa; são as palavras truncadas, as referências indiretas e sugestivas. Ao *não-dito* e *jamais-dito* de Foucault (1986), poderíamos acrescentar o *quase-dito*.

Na produção textual dos sacerdotes-autores do Opô Afonjá, a força semiótica do quase-dito surge através do “lugar de onde falam”, pelos seus vínculos ao terreiro que ocupa a cúpula das tradições religiosas afro-brasileiras no imaginário brasileiro. Se, nos anos 1930, Mãe Aninha descrevia a Bahia como a Roma Africana,²⁸ nas décadas posteriores, o Opô Afonjá passou a ser um Vaticano atuante. A voz autoral dos seus sacerdotes mais altos – divulgada num primeiro momento através de depoimentos na produção textual dos intelectuais e posteriormente pelos seus próprios escritos – tem uma autoridade singular, que os separa de seus pares em outros terreiros. No caso de Mestre Didi, sua autoridade religiosa possui um respaldo triplo, primeiro, por ser tataraneto de Marcelina da Silva, Obatossi, figura lendária no mito fundador da Casa Branca. Em 1967, uma viagem à África lhe trouxe outra jóia para sua coroa: descobriu que Obatossi era de uma das famílias reais de Kêtu.²⁹ Na vida espiritual de Mestre Didi, os laços de parentesco ancestral redescobertos naquela viagem assumiram cada vez mais importância. Ativo no culto a Babá Egun desde sua adolescência, Didi passaria, após a morte de Mãe Senhora, a se envolver menos com *lese orixá* e mais com *lese egun*, assumindo o posto de *alapini* (sacerdote supremo) e, em 1981, fundando sua própria casa de culto aos ancestrais, o Ilê Axipá.

O estilo elíptico dos sacerdotes-autores do Opô Afonjá contrasta com a abordagem daqueles que provêm de terreiros menos conhecidos. Sem o privilégio de respaldar-se no renome de um terreiro de alto prestígio, sua autoridade religiosa se constrói não através de silêncios enigmáticos, mas pela abundância das informações. Quanto menos lacunas, melhor. Ao invés da provocação do quase-dito, é a inundação do *tudo-dito*. Enquanto os livros de Mestre Didi e Mãe Stella funcionam como lembranças simbólicas de uma legitimidade já comprovada, apontando para a existência de um saber ritual mais profundo que é adquirido somente pela convivência, outros autores oferecem seus textos como substitutos a tal aprendizagem tradicional, para um público de iniciados e abiãs frustrados pelos meios consagrados de adquirir o saber. No contraste entre esses dois estilos, percebe-se o conflito

de interesses entre os grandes terreiros, considerados os detentores do legítimo saber religioso, e os terreiros da periferia *de fato*, cujos sacerdotes, percebidos como portadores de um saber inferior, precisam comprovar seu *status*.

Embora Mãe Stella compartilhasse com autores como Altair T'Ogun e Ari Araújo uma apreciação da importância da escrita na preservação do saber religioso, a ialorixá é extremamente crítica em relação à obra de muitos de seus pares. Em *Meu tempo é agora*, declara, “Ninguém ignora a avalanche de livros sobre jogos de búzios, receitas de ebó, iniciação e daí por diante. Tiram-se fotografias de étutu, Orisa manifestados e demais awo [segredos]. Isso é profanação, involução, destruição da religião; o jogo do inimigo. É ponto final”. (SANTOS, 1995, p. 22) Em outra parte do livro, se queixa de sacerdotes “inescrupulosos, oportunistas, gananciosos, ambiciosos, etc., que faturam com a prática desonesta de vender segredos”, acrescentando,

Os estudiosos não têm nenhuma parcela de culpa. São profissionais, pesquisadores que fazem seu trabalho. Aqueles que têm sensibilidade e consciência do sagrado e percebem o que é o awo [segredo], deixam, até, de tornar públicas determinadas cerimônias secretas às quais tiveram acesso, graças à indecência de sacerdotes charlatões. (SANTOS, 1992, p. 104)

Na opinião da ialorixá, o inimigo não é o estudioso que escreve de uma perspectiva “de fora”, mas isto, sim, é o sacerdote-autor. Em outro depoimento, a autora reclama que estes autores “não conhecem os fundamentos, não têm base nem segurança no que fazem, distorcem tudo”. Em outro trecho da mesma entrevista, é mais explícita ainda: “A polícia, o Estado e a Igreja não são mais inimigos. Inimigos são os adeptos entre aspas, que distorcem tudo, destruindo o candomblé”.³⁰ Essa perspectiva dura foi ecoada por várias pessoas que entrevistei, entre elas Luzia e Pai José, que também compararam o discurso paraetnográfico desfavoravelmente à produção de estudiosos.

Quando refletimos sobre a notável escassez de livros por sacerdotes-autores na Bahia, temos de levar em conta o peso de tais críticas, expressas por personagens influentes “de dentro”. O âmbito virtual, entretanto, aparece como um espaço narrativo menos arriscado para o povo de santo. Até 2003, seis terreiros baianos já possuíam *sites*: o Opô Afonjá, o Gantois, a Casa Branca, o Ilê Agboulá, a Casa de Oxumaré, o Ilê Axé Egbé Oxum Apará e o Terreiro Santa Bárbara. Dois sacerdotes mantiveram páginas pessoais: Mestre Didi e Ari Mascarenhas, presidente da Federação do Culto Afro na Bahia.³¹ O conteúdo dos *sites* de terreiros de renome se assemelhava ao do *site* do Opô Afonjá: havia uma ausência perceptível de saber restrito. Forneciam-se apenas informações históricas sobre a fundação do terreiro, geralmente acompanhadas por fotografias de ilustres líderes. Às vezes referiam-se discretamente aos vínculos do terreiro com indivíduos ou entidades de prestígio na sociedade, mas a ausência de informações de caráter religioso era sempre evidente.

Em contraste, os *sites* de terreiros soteropolitanos menos conhecidos tendiam a seguir estratégias discursivas semelhantes às da produção de sacerdotes-autores do eixo Rio-São Paulo. Na impossibilidade de reivindicar *status* através do renome do seu terreiro, procuram se legitimar através da sua produção textual. Por exemplo, o terreiro Ilê Axé Egbé Oxum Apará, em São Cristóvão, de Pai Alex, tem um *site* de mais de dez páginas, divulgado através de propagandas semanais no jornal *A Tarde*.³² Apesar de o sacerdote ser pouco conhecido em Salvador, a página principal o identifica como “o maior pai de santo do Brasil”. Uma janela *pop-up* abre, mostrando uma filmagem de uma cerimônia no barracão.³³ Orixás manifestados passam pela frente do espectador, ao ritmo dos atabaques. Há também no *site* uma galeria de fotos, com cenas de transe e iniciação; outra página contém um álbum de depoimentos de clientes, atestando a eficácia dos poderes curativos de Pai Alex. Há um número de telefone para marcação de consultas no terreiro, mas o consulente também pode optar por consultas virtuais pelo valor de R\$15,00. Os dados bancários do sacerdote são listados para facilitar o depósito.³⁴ Um aspecto interessante desse *site* é que

também oferece dicas sobre praias, receitas para moqueca e sarapatel e ainda *links* para páginas de hotéis. Isso sugere que o público-alvo do *site* de Pai Alex não é o iniciado baiano, mas o turista cultural que é atraído à capital baiana por vários motivos, o candomblé sendo apenas um deles. Outra evidência de que esse sacerdote não se dirige a pessoas iniciadas no candomblé surge através da ausência das informações mais básicas no universo dos terreiros: por quem foi iniciado e quando.

Retomando a questão do lugar singular do Opô Afonjá na produção de livros paraetnográficos na Bahia, tal hegemonia parece respaldar-se no imenso prestígio etnográfico-religioso desse terreiro, tanto entre o povo de santo quanto na sociedade baiana. Nesse sentido, ao interpretar o apoio de Mãe Stella para o trabalho dos pesquisadores, há de se levar em conta a tendência etnográfica de encontrar no Opô Afonjá a versão mais pura do universo religioso afro-brasileiro. Por um lado, o grande renome desse terreiro na academia resulta numa abundância de estudos a seu respeito, com uma correspondente falta relativa de trabalhos sobre outras casas, mesmo sobre o pequeno grupo de terreiros cujas reivindicações quanto a antiguidade são inegáveis, como o Alaketu, o Bogum, o Bate Folha e o Oxumaré. Por outro, há o fato inescapável de a escrita, no parecer de alguns religiosos, ser também uma ferramenta que serve a fins comerciais. Isso deixa alguns autores potenciais constrangidos pela possibilidade de serem vistos como falando de fora do lugar e de serem percebidos como engajados no estrelismo.

A questão do que significa falar fora do lugar remete à senioridade. Neste sentido, é relevante a perspectiva de Genaldo, que conhecemos no [Capítulo 1](#). Como vimos, ele é da família Pimentel, cujo envolvimento no culto dos ancestrais e no Opô Afonjá cobre mais de cinco gerações. Na sua visão, a importância da idade de santo remete à questão do axé:

Muitas pessoas têm um nível muito mais baixo hierarquicamente, religiosamente, mas sabem de tudo. Mas

eles não têm o axé necessário, a permissão da comunidade e das pessoas mais velhas para *usar* esse conhecimento. Isso que é a grande beleza da cultura nagô: você não forma um líder de um dia para outro. Não existe possibilidade de fazer uma ialorixá de micro-ondas! Ela tem que ter um tempo, entendeu? Porque você pode saber dos conhecimentos, mas não tem experiência para usá-los. Você não tem o axé. Você pode saber de tudo, mas não adianta se não tem o axé! É a mesma coisa de não saber de nada.

A interpretação de Genaldo nos ajuda a refletir sobre a escassez de sacerdotes-autores na Bahia: poucas pessoas se acham com a senioridade necessária para se tornarem autores, pois publicar um texto implica ter um axé adquirido só através de um reconhecimento que surge ao longo de muitos anos. A metáfora do micro-ondas sinaliza a diferença entre uma ideia, comum na sociedade dominante, de que alguém de pouca idade possa demonstrar uma capacidade igual à dos mais velhos, e o conceito de axé, da sabedoria que é consequência para além da inteligência nativa, que só vem com experiência e reconhecimento da coletividade. A perspectiva de Genaldo ecoa a crítica feita por Pai José a respeito de sacerdotes que se tornam autores sem ter completado a obrigação de 14 anos. Apesar de poder tornar-se babalorixá depois de cumprir a obrigação de sete anos, há ainda outros patamares de senioridade para atingir.

Donazinha expressou uma visão semelhante em relação a seu envolvimento na produção de textos. Ela participa frequentemente em pesquisas sobre o candomblé, como informante. É tão experiente e tão sábia que, muitas vezes, sua participação no estudo seria mais bem caracterizada como a de orientadora. Contudo, descarta a possibilidade de se tornar autora, por não se considerar legitimada, pela visão coletiva do povo de santo, para assumir esse papel. Isto se tornou claro através do seu envolvimento na elaboração de um livro infantil baseado numa lenda sobre os orixás. Donazinha forneceu a história que se tornou a matéria-prima do livro, mas optou pelo anonimato:

DONAZINHA: Eu, botar meu nome na capa do livro! Não posso! Porque eu contei uma coisa que algumas pessoas não contam, não explicam, e não querem que outros saibam. Eu acho que se não seja secreta, eu posso passar, e eu passei. Mas eles já não acham.

LISA: Mas a senhora tem muitos anos de santo.

DONAZINHA: De feita, 33, e dentro de candomblé tenho 45.

LISA: Então, algum dia vai chegar o momento de colocar seu nome num livro? Ou vai ter que ficar sempre anônima?

DONAZINHA: É complicado. Porque quando eu falo algo, sempre tem alguém que acha que estou vendendo para os outros a minha cultura. Se conto para alguém uma história que me é passada, da cultura oral, todo mundo vem contra mim, recebo telefonemas... é uma bateria de críticas!

Apesar de ser uma das ebômins mais antigas e respeitadas de um terreiro de renome, Donazinha teme se assumir como autora pela falta de consenso entre o povo de santo sobre os limites entre o saber público e o saber secreto. O livro para o qual ela forneceu informações aborda um mito que ela considera público, mas, por outras pessoas, pode ser visto como parte dos fundamentos religiosos. A possibilidade de ser percebida como ousada, como alguém que falou sem a permissão das pessoas mais velhas para usar o conhecimento levou Donazinha a esconder sua participação naquele livro, apesar de sua senioridade. Diferentemente de Mestre Didi, cuja descendência espiritual e familiar lhe oferece a possibilidade de se sentir seguro de ser, como Muniz Sodré o descreve, “porta-voz autorizado da cultura nagô”, Donazinha se sente obrigada a ocultar sua participação na construção do discurso sobre o candomblé, refugiando-se na invisibilidade de “informante”.

Neste capítulo, procurei mostrar algumas das dinâmicas subjacentes às percepções contemporâneas nos terreiros de Salvador sobre textos que abordam o universo do candomblé. Há uma diversidade de opiniões em relação ao discurso de estudiosos e sacerdotes-autores, com diferenças marcantes, e até disputas, entre pessoas vinculadas a casas conhecidas e a casas sem

renome, entre iniciados mais velhos e iaôs recentes, e entre pessoas de famílias com longa história de envolvimento no candomblé e indivíduos cujo envolvimento não tem respaldo no seu ambiente familiar-social.

Entre a maioria das pessoas que entrevistei, a produção textual de estudiosos não tende a ser percebida como fonte de saber religioso, em sentido prático. Essa produção foi vista, entretanto, como um mecanismo importante no processo de legitimação social do candomblé, uma forma de representação que apresenta uma imagem mais positiva da religiosidade afro-brasileira, catalisando a transformação de estereótipos pejorativos.

Por outro lado, a produção de sacerdotes-autores, enquanto fonte alternativa à transmissão tradicional face a face do saber ritual, causa polêmica nos terreiros pela possibilidade de ser utilizado como estratégia de “fura-ronkó”. Esse tipo de uso da escrita para comunicar saber ritual não é novo, sendo funcionalmente relacionado com o gênero êmico do caderno de fundamento, mas a circulação contemporânea dos textos, aumentada pela sua publicação, representa uma ruptura significativa com o segredo que envolve o caderno de fundamento, no sentido tradicionalista.

¹ Como vimos, desde a época de Nina Rodrigues, é comum que pesquisadores formem laços rituais com os terreiros, usualmente através do posto de ogã. Lima (2003) e Braga (1998) observam que tais vínculos muitas vezes permanecem mais honoríficos do que funcionais, pois, em muitos casos, nunca se concretizam através dos rituais de confirmação. Em outros, o pesquisador pode chegar a se confirmar. Em alguns casos, como o de Arthur Ramos, isto servia apenas para fins de pesquisa. Mas hoje em dia há muitos pesquisadores que levam a sério seus vínculos religiosos com o universo dos orixás. Para uma análise da relação, no trabalho de campo, entre o pesquisador e o pesquisado, ver Silva (2000).

² A autora observa: “Os *nagô* e a *morte* está esgotado e eles [pessoas do candomblé] xerocam o livro e passam os livros... Em

São Paulo, que não tem tradição propriamente forte e são realmente pessoas muito jovens que querem entender o que fazem, então, quase todos têm *Os nagô e a morte* xerocado. Vêm a mim com o livro xerocado para eu autografar e todo assinalado, parece que leram quatro, cinco vezes, o livro de cabeceira, etc.” (Depoimento registrado por SILVA, 2000, p.156).

³ Deveria ser notado que até o início de 2007, quando o presente livro estava sendo preparado para publicação, a produção textual de religiosos estava ganhando espaço nas livrarias frequentadas pela classe média. Contudo, enquanto o trabalho dos estudiosos é exposto nas ciências sociais, os textos de religiosos se encontram nas seções de esoterismo ou de religião.

⁴ Contudo, há de reconhecer também que nos últimos anos estão surgindo autores cujo trânsito entre o universo acadêmico e o universo religioso é tão fluido que classificá-los nesses termos é difícil.

⁵ Seus livros incluem *Contos afro-brasileiros* (1980), *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé* (1988), *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egun* (1992), *Na gamela do feitiço* (1995), *Fuxico de candomblé* (1998), *A cadeira de ogã* (1999) e *Oritameji: o antropólogo na encruzilhada* (2000).

⁶ O site, <http://planeta.terra.com.br/arte/zeno>, foi retirado do ar em 2005.

⁷ O site www.planetaterra.com.br/arte/candomble/agboula também sumiu da Internet.

⁸ Cf. www.osuneyn.cjb.net e a página “terreiros candomblé” no site www.maemartadeoba.com.br.

⁹ Cf. www.sandraepega.com.br. Os seus artigos incluem “A volta à África: na contramão do orixá” In: Carlos Caroso e Jéferson Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro; Salvador:

Pallas/CEAO/CNPq, p. 159-170, 1999; e “ÌKÓMOJÁDE: a cerimônia do nome do recém-nascido na tradição dos òrisá”, In: Carlos Eugênio Moura (org.), *Somàvo: o amanhã nunca termina. Novos escritos sobre a religião dos voduns e orixás*, São Paulo: Empório de Produção e Comunicação, 2005, p. 104-108.

[10](#) Bastide (1955) levantou a questão do conflito de valores culturais para pessoas do candomblé, sugerindo a existência de um “princípio do corte”, através do qual o indivíduo compartimentaliza os comportamentos adequados para os diferentes meios sociais.

[11](#) O problema da tradução das cantigas sagradas tem várias vertentes. Omidire lembra que o iorubá falado consiste em mais de 20 línguas relacionadas (ou dialetos) das diferentes regiões do território iorubá. Quando os missionários protestantes criaram o iorubá escrito no século XIX, privilegiaram a gramática do dialeto de Oyó. Desta forma, a relação entre o iorubá falado e a língua escrita assemelha-se à situação do alemão na Suíça: a língua que se fala é bastante diferente da que se escreve. Mas Omidire ressalta que o problema mais grave para a proposta de traduzir as cantigas sagradas é o das diferenças entre a língua litúrgica e a do cotidiano: “A versão litúrgica já vem codificada, pois tem finalidade específica, por exemplo, são textos de encantação (Ofò, Ogèdè, Àyájó etc); são orikis usados para documentar histórias, leis e tradições em ‘livros’ orais cuidadosamente construídos, nos quais a linguagem é muito aglutinada para não gastar ‘verbos’ à toa; são ainda sortilégios, textos sagrados de Ifá: fórmulas que devem ser pronunciadas de formas específicas para obter resultados específicos, que não fariam muito sentido na linguagem do dia a dia. Portanto, quando se procura traduzir tais textos para o iorubá corrente, exige-se muito cuidado” (Omidire, comunicação pessoal, 18/06/2005).

[12](#) Comunicação pessoal, 13 de julho de 2006. Abimbola cita especificamente algumas cantigas para Xangô que falam do sofrimento do povo, da esperança de ser libertado pela intervenção do orixá.

¹³ Cf. a revista *Orixás*, São Paulo; Editora Minuano, v. 1, n. 3 e v. 1, n. 4, respectivamente. *Axexê* refere aos rituais fúnebres; *bori* é o ritual da primeira oferenda ao orixá pelo filho de santo. Em setembro de 2005, a revista mudou de nome, sendo atualmente vendida como *Candomblé*.

¹⁴ De coautoria de Vera de Oxalá e George Maurício.

¹⁵ Maria Genoveva do Bonfim, cujo terreiro, o Tumba Nsi, era no bairro de Beiru, atual Tancredo Neves.

¹⁶ Respectivamente, da Editora Vozes (Petrópolis, 1998) e da Edições GRD (São Paulo, 1985).

¹⁷ Autor de *Iemanjá: a mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002

¹⁸ Autor de *Candomblé: a panela do segredo* (2000) e *Acaçá: onde tudo começa* (2002).

¹⁹ Apesar de existir também uma produção considerável de pesquisadores-iniciados, no olhar das pessoas que entrevistei, esses tendem a ser legitimados, antes de tudo, pelo seus vínculos com a academia, seus laços iniciáticos sendo secundários, em termos da maneira que o povo de santo responde à sua obra. Apesar da existência de certo cruzamento entre os dois tipos de vínculo, o que dificulta, às vezes, falar de vínculos “principais”, na categoria de pesquisador-iniciado, eu colocaria autores como Juana Elbein, Pierre Verger, Julio Braga, Marco Aurélio Luz e Maria de Lourdes Siqueira. A obra da ebômim Cléo Martins ocupa um espaço ambíguo, abrangendo livros, artigos jornalísticos e filmes; entretanto, as pessoas que entrevistei consideraram a sua obra legitimada principalmente por sua formação universitária. O tata de nkisi do Terreiro de Jauá, Laércio do Sacramento, também é autor de dois artigos. Contudo, sua produção textual circula em formatos de pouca distribuição e não foi conhecido pelas pessoas que entrevistei.

²⁰ www.mestredidi.org e <http://ajagunacultura.sites.uol.com.br>, respectivamente">.

²¹ O resto era do Rio de Janeiro (14); São Paulo (8); Minas Gerais (2); Rio Grande do Sul (2) Ceará (1) e Distrito Federal (1). Cf. www.maemartadeoba.com.br.

²² Coautoria de Cléo Martins.

²³ Recentemente reeditadas nos volumes *Contos negros* e *Contos de nagô* (2003) e *Contos crioulos da Bahia* (2004).

²⁴ Tal estratégia narrativa diferencia a abordagem de Mestre Didi da de Agenor Miranda, com o mesmo material. Em *Caminhos de odu*, Agenor identifica explicitamente a relevância dos contos para o jogo de búzios, agrupando-os em capítulos com os nomes dos odus e ainda listando os orixás associados e os ebós a serem receitados. O próprio Agenor, citado por Muniz Sodré no prefácio da edição de 1981 de *Contos de Mestre Didi*, afirma que “os contos de Mestre Didi, para os que não conhecem os fundamentos da seita, podem parecer banais ou infantis. Porém, para mim e os que conhecem, são bastante familiares e de inestimável valor. A maioria deles é formada por mitos que compõem o sistema e se ligam aos odus. Didi foi muito inteligente em publicá-los na sua forma de narrar, sem classificá-los. Assim, pode tornar público o valor da sabedoria nagô, sem trair os segredos que envolvem conhecimento dos mitos, quando se combinam com os odus” (SANTOS, 1981, p. 10-11, grifos meus).

²⁵ Posteriormente reeditado sob o título *História de um terreiro nagô* (1988, 1994).

²⁶ www.geocities.com/ileaxeopoafonja.

²⁷ www.geocities.com/ileaxeopoafonja/page7.

²⁸ Este termo se transformou, posteriormente, em “Roma Negra” (Lima, 2003).

²⁹ Nas edições mais recentes de *História de um terreiro nagô*, assim como na reedição de 2003 de *Contos negros da Bahia e Contos de nagô*, Mestre Didi descreve seu encontro em 1967 com o Rei de Kêtu, durante o qual recitou o *oriki* da sua família, *Asipá borocun elesé kan gongoo*. Através deste verso, o rei reconheceu Mestre Didi como descendente da família Asipá, uma das sete famílias reais de Kêtu.

³⁰ Mãe Stella, entrevistada pela revista *Neon*, apud Almeida (2003, p. 40).

³¹ Até o início de 2007, a permanência no ar dos *sites* era precária. Havia muitas mudanças de endereço, e alguns simplesmente desapareceram, entre eles os do Gantois, da Casa Branca e do Ilê Agboulá. Até o início de 2007, ainda existia o site do Opô Afonjá, embora com novo endereço, e o site do terreiro de Oxumaré mantinha seu antigo endereço: www.casadeoxumare.com.br. Ainda outro *site*, que surgiu recentemente, depois do encerramento deste estudo, é o do terreiro de Jauá, de Pai Laércio, www.terreirodejaua.hpg.ig.com.br.

³² Cf. www.paialex.com.br.

³³ Até o início de 2007, quando o presente texto estava na última revisão, o vídeo, observado em visitas feitas entre 2003 e 2005, não constava mais no *site*.

³⁴ O contraste entre as estratégias discursivas dos *sites* dos terreiros conhecidos e novos, tais como o de Pai Alex, ainda na fase de estabelecer sua fama, parece reproduzir o contraste semelhante, analisado no [Capítulo 2](#), entre as diferenças nas normas para o uso de fotografia entre as casas tradicionais e as novas. Enquanto os terreiros antigos, que já possuem documentação visual que comprova tal *status*, exercem um controle estrito sobre novas fotos,

os terreiros mais novos, ansiosos por criar um arquivo visual, muitas vezes adotam posturas mais permissivas sobre o ato de fotografar.

Conclusão

Discussões sobre o impacto da etnografia nos terreiros de candomblé tendem a considerar essa forma narrativa apenas como uma fonte de saber sagrado. Esse modo de pensar, certamente influenciado pela importância do texto no modelo religioso judaico-cristão, acaba impondo, porém, limites interpretativos que ocultam outras funções da escrita. Neste estudo do candomblé da Bahia, a etnografia é abordada não apenas como um meio para a transmissão do saber, mas como um elemento em dinâmicas mais amplas, entre as quais os mecanismos epistemológicos da chamada tradição oral e as mudanças históricas na relação entre os terreiros e a sociedade.

Aqui são documentadas, de forma preliminar, a longa história de práticas êmicas envolvendo a escrita e a fotografia nos terreiros, e a influência de indivíduos e famílias letrados. Isto levanta interrogações profundas em relação ao senso comum sobre a tradição oral, tão frequentemente pensada como inerentemente oposta ao uso de registros textuais e fotográficos. Mas tal visão maniqueísta não dá conta da realidade. A epistemologia que norteia a transmissão do saber nos terreiros é extremamente complexa. Não se reduz apenas a uma questão de contato verbal entre quem ensina e quem aprende. A ênfase na “oralidade” decorre de um conjunto de questões interligadas, entre as quais uma visão da aprendizagem como um processo multissensorial, que inclui o caminho analítico-verbal, mas não se limita a ele. Importante também é a hierarquia social, cuja estrutura impôs estreitos controles sobre a circulação do saber entre pessoas de diversos níveis de iniciação, mesmo por meio oral. Afinal, para compreender como a escrita funciona, enquanto fonte de saber ritual, há de entender o segredo que, por sua vez, é marcado por questões teológicas e também pelas relações entre os terreiros e o contexto social externo.

Estudiosos que trabalham no Sudeste, como Silva (1995) e Capone (1999b), observaram que a etnografia é utilizada nos terreiros como uma fonte de informações sobre a prática religiosa. Mas o presente estudo, o primeiro a abordar a questão na Bahia, aponta para a existência de diferenças regionais no que tange à visão do povo de santo sobre a etnografia. Essas diferenças se tornam claras quando consideramos o lugar de origem da produção textual sobre o candomblé. O povo de santo do Sudeste gera um grande volume de livros, revistas e, mais recentemente, *sites* da Internet. Em contraste, há pouquíssimos sacerdotes-autores na Bahia e raros são os terreiros com *sites*. Mas, na produção etnográfica sobre o candomblé, os terreiros do eixo Rio-São Paulo raramente figuravam; o olhar acadêmico era voltado para a Bahia. Esses recortes regionais sugerem que existem também diferenças geográficas na utilização da escrita nos terreiros, uma questão que merece estudos mais aprofundados no futuro.

Sugiro que a etnografia acadêmica é valorizada nos terreiros da Bahia menos pela sua possibilidade de servir como fonte de saber religioso e mais por outros motivos, entre os quais sua importância como registro histórico. Se as obras de pesquisadores como Ruth Landes, Donald Pierson e Edison Carneiro são apreciadas hoje nos terreiros, não é pelas informações que contêm sobre rituais. É principalmente porque oferecem depoimentos e outras informações preciosas sobre as vidas de grandes personagens, como Mãe Menininha, Martiniano do Bonfim, Procópio, Mãe Aninha e Joãozinho da Goméia. *A raça africana e seus costumes na Bahia*, de Manuel Querino, que já nos anos 1930 circulava em alguns terreiros, continha fotografias dos pejis e retratos das ialorixás do Gantois e da mãe de Martiniano do Bonfim. O livro de Querino também fornecia outros tipos de informações consideradas importantes pelo povo de santo. Um ditado iorubá registrado nele foi utilizado por Manuel Paim na criação de uma inscrição para seu barracão, e Bernardino do Bate Folha, ao elaborar seu texto para o II Congresso Afro-Brasileiro, aproveitou-se de dados contidos no texto.

Ainda outro uso da etnografia pelo povo de santo da Bahia, talvez o mais importante, não decorre da sua circulação dentro dos terreiros e sim do fato de ser lida na sociedade mais ampla. Na década de 1930, a produção etnográfica passou a funcionar como instrumento de relações públicas na consolidação de laços entre os terreiros e a sociedade. Inicialmente, a visibilidade social que a etnografia trouxe gerou uma ambivalência para o povo de santo. A perseguição policial ainda fazia parte do cotidiano e a própria segurança física das casas de culto dependia da sua capacidade de esconder-se das autoridades. A importância da invisibilidade como estratégia de sobrevivência é lembrada, de forma alegórica, na perspectiva da ebônim, para quem o poder místico de “envultamento”, hoje em dia perdido, estava ligado à perseguição policial. A perda desse poder apresenta-se como metáfora para uma ruptura fundamental entre um passado marcado pela repressão e a necessidade do sigilo, e o início de uma nova época na qual a etnografia se tornou um aliado essencial no processo de entrada do candomblé na esfera pública. Esse processo, apesar de lento e marcado por retrocessos (a exemplo das campanhas de difamação montadas pelas igrejas neopentecostais), continua até hoje, sendo evidente nos tombamentos de terreiros por órgãos federais e estaduais e nas homenagens a sacerdotes prestadas por instituições de renome.

O aumento na visibilidade social dos terreiros implicava também numa redução do espaço discursivo do segredo. Durante a época da repressão, o segredo, junto com a invisibilidade, eram mecanismos de autoproteção. Os motivos sociais para o sigilo se misturaram com os motivos teológicos, tornando-se quase indistinguíveis. Hoje em dia, quando as atitudes sociais são mais tolerantes, esses dois componentes do segredo estão-se separando novamente. Mas os limites exatos entre o que pode ser público e o que tem que permanecer oculto varia muito entre um terreiro e outro. Até no mesmo terreiro, encontram-se grandes diferenças de opinião, sobretudo quando se comparam as atitudes das pessoas mais velhas, que ainda se lembram da perseguição policial, com as ideias de jovens que não vivenciaram aqueles tempos.

Se a etnografia foi importante na construção de uma imagem pública dos terreiros, na transição entre a invisibilidade e a visibilidade social, outras formas de produção cultural também foram, como os romances de Jorge Amado e a obra de Carybé. Nesse processo, o Opô Afonjá, através de laços com intelectuais e artistas consolidados na época de Mãe Senhora, foi particularmente importante, ultrapassando o lugar anterior do Gantois como o terreiro mais frequentado por intelectuais. Após a morte de Senhora, em meados da década de 1960, o Gantois, liderado por Mãe Menininha, começou a recuperar o terreno perdido, mas destacou-se mais no campo da música popular, através de vínculos com artistas como Dorival Caymmi, Maria Bethânia e Caetano Veloso. Não obstante a óbvia importância do Gantois no imaginário social brasileiro, a relação do Opô Afonjá com o universo dos estudiosos e da escrita permanece única, evidente na produção textual de Mestre Didi e Mãe Stella e na realização anual de um congresso reunindo sacerdotes e estudiosos, o Alaiandê Xirê. O prestígio especial que o Opô Afonjá passou a ter na etnografia sugere que a questão do nagocentrismo dos estudiosos não resulta apenas do tratamento preferencial de uma nação em detrimento da outra. Há também outros fatores, entre eles o carisma de determinados sacerdotes e as amizades pessoais que se forjaram com os intelectuais, que acabaram sendo reificadas no discurso científico.

De fato, a posição privilegiada do Opô Afonjá nos textos etnográficos tem um paralelo na produção paraetnográfica. Na Bahia, a grande maioria de textos de sacerdotes-autores provém do Opô Afonjá. Este, apesar de ser o terreiro mais elogiado na etnografia como modelo de autenticidade africana – entendida como uma tradição exclusivamente oral – tem uma das histórias mais longas de envolvimento com a escrita. Desde cedo, a escrita era utilizada no Opô Afonjá. Registrava-se a composição dos barcos de iaôs, e vários indivíduos importantes possuíam cópias do caderno de fundamentos atribuído a Agripina Souza.

A memória do pioneirismo do Opô Afonjá em aliar-se à etnografia do candomblé é preservada alegoricamente na lenda, tão

frequentemente citada, de que Mãe Aninha teria convencido Getúlio Vargas a assinar um decreto presidencial liberando o uso dos atabaques, assim encerrando a repressão ao candomblé. Os dados biográficos de Mãe Aninha são incompatíveis com as datas na lenda, e não há registro de um decreto presidencial da época de Vargas que disponha sobre o candomblé. Mas é inegável que a ialorixá, junto com Martiniano do Bonfim, foram da vanguarda do povo de santo em perceber a utilidade da relação com os estudiosos na legitimação do candomblé. Participaram ativamente no II Congresso Afro-Brasileiro, e esse evento, por sua vez, resultou na criação da União das Seitas Africanas, da qual Martiniano foi presidente. Portanto, mesmo que a lenda do decreto presidencial seja apócrifa, no sentido literal, é uma metáfora reveladora, pois representa o pioneirismo da fundadora do Opô Afonjá em conceber a visibilidade social como um caminho para lutar contra a intolerância religiosa.

Essa maneira de utilizar o discurso etnográfico no processo histórico de legitimação social lembra a visão de Foucault sobre a imbricação entre o saber e o poder e a importância do discurso como mecanismo para o exercício do poder. Hoje em dia, percebe-se tal importância como mecanismo para o exercício do poder em outro fenômeno: a polêmica sobre a produção de textos para etnográficos por sacerdotes. A controvérsia concentra-se em várias questões relacionadas ao segredo e à distribuição hierárquica do saber, mas, nas entrelinhas, encontram-se também os traços do conflito entre os terreiros “tradicionais”, cujo prestígio é respaldado pela literatura etnográfica, e os terreiros periféricos, que buscam legitimar a autoridade religiosa através da produção textual.

Esse debate contemporâneo é estimulado e, ao mesmo tempo, refletido pelo enorme crescimento no número de textos em circulação sobre o candomblé a partir dos anos 1990. Nesse aumento, a editora carioca Pallas é um ator importante. Mas seria um engano limitar a discussão à questão de textos escritos. Cada vez mais, outros tipos de registros entram no jogo. Quando este estudo se encerrou, em meados da primeira década do século XXI,

a Bahia estava sendo transformada pela revolução digital. O uso de computadores e da Internet, anteriormente restrito às classes mais abastadas, estava se espalhando também na periferia urbana. Em 2006, quando este livro estava sendo redigido, a maioria dos bairros populares já tinha pelo menos uma *Lan House* e tecnologias audiovisuais mais portáteis também estavam ganhando espaço: máquinas fotográficas digitais, telefones celulares que tiravam fotos e pequenos gravadores de MP3. Mudanças no quadro social também estavam repercutindo na dinâmica da transmissão, circulação e preservação do saber. Os jovens do candomblé de hoje em dia nasceram após o fim da repressão policial, o que influencia sua noção de segredo. Ao mesmo tempo, o acesso à educação pelo povo de santo está aumentando através de programas como bolsa-escola e cotas nas universidades públicas introduzidas pelo governo Lula. Isso tudo sinaliza a presença, no horizonte, de ainda mais transformações no que tange à transmissão do saber religioso no candomblé. Mas, como vimos através de diversos exemplos analisados neste trabalho, a reconfiguração da tradição não é nada novo na história do candomblé. É parte integral da rica dinâmica histórica das religiões afro-brasileiras.

Referências

Livros e artigos

ABU-LUGHOD, Lila. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.

AMADO, Jorge. *A Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Livraria Martins Ed., 1967 [1945].

_____. Elogio de um chefe de seita. In: CARNEIRO, Edison; COUTO, Aydano (Orgs.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 325-328.

AMOS, Alcione Meira. *Os que voltaram: a história dos retornados afro-brasileiros na África Ocidental no século XIX*. Belo Horizonte: Tradição Planalto Editora, 2007.

APTER, Andrew. *Black critics and kings: the hermeneutics of power in Yoruba society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

AUGRAS, Monique. O terreiro na academia. In: MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.). *Faraímará: o caçador traz alegria/Mãe Stella 50 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

BANKS, Marcus. Which films are the ethnographic films? In: CRAWFORD, Peter; TURTON, David (Org.). *Film as ethnography*. Manchester, England: University of Manchester Press, 1992.

BARNET, Miguel. *Esteban Montejo: the autobiography of a runaway slave*. New York: Meridien Books, 1968.

BARBER, Karin. Interpreting *oriki* as history and as literature. In: BARBER, Karin; FARIAS, P.F. de Moraes (Org.). *Discourse and its*

disguises. Birmingham University African Studies Series n. 1, Centre of West African Studies, 1989.

BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

BARTHES, Roland. *Camera lucida: reflections on photography*. New York: Hill and Wang, 1981.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1958].

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. O princípio de corte e o comportamento afro-brasileiro. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 1955, São Paulo. *Anais...* 1955, v. 1, p. 493-503.

_____. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1945.

BEHAR, Ruth. *Translated woman: crossing the border with Esperanza's story*. Boston: Beacon Press, 1993.

BENISTE, José. *O jogo de búzios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. *Òrun àiyé: o encontro de dois mundos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BENJAMIN, Walter. The work of art in the age of mechanical reproduction. In: ARENDT, Hannah (Org.). *Illuminations: essays and reflections by Walter Benjamin*. New York: Schocken Books, 1968.

BOMFIM, Martiniano de. Os ministros de Xangô. In: CARNEIRO, Edison; COUTO, Aydano (Org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940 [1937]. p. 233-236.

BOURDIEU, Pierre. Afterword. In: RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977. p . 163-67.

BOYER, Veronique. Le don et l'initiation: de l'impact de la littérature sur les cultes de possession au Brésil. *L'Homme*, n. 138, p. 7-24, avril-juin, 1996.

BRAGA, Julio. *Oritamejé: o antropólogo na encruzilhada*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000.

_____. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

_____. *Fuxico de candomblé*. Feira de Santana: Editora UEFS, 1998.

_____. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

_____. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egun*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 1992.

_____. *Contos afro-brasileiros*. 2. ed. Salvador: Funceb, 1989 [1980].

_____. *Sociedade Protetora dos Desvalidos: uma irmandade de cor*. Salvador: Ianamá, 1987.

CALAINHO, Daniela Buono. Africanos penitenciados pela Inquisição portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano III, n. 5/6, p. 47-63, 2004.

_____. Proteção e mandinga no mundo luso-brasileiro do século XVIII. Texto apresentado no colóquio A Feitiçaria no Atlântico Negro. Salvador: CEAO, Outubro 19-20, 2006.

CALMON, Jorge. *O vereador Manuel Querino*. Salvador: Câmara Municipal de Salvador, 1995.

CAMPOS, Jose da Silva. Ligeiras notas sobre a vida íntima, costumes e religião dos africanos na Bahia. Salvador: *Anais do Arquivo Público da Bahia*, Salvador, 1943. v. XXIX, p. 291-309.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi: perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CAPONE, Stefania. L'Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens. *Archives Européennes de Sociologie*, v. 40, n. 1, p.3-27, 1999a.

_____. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Éditions Karthala, 1999b.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991a [1948].

_____. *Religiões negras; negros bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991b [1936].

_____. *Ursa maior*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1980.

_____. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.

_____; COUTO, Aydano (Org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

CASTILLO, Lisa Earl. Entre memória, mito e história: viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *A escravidão e suas sombras*. Salvador: Edufba, 2012. p. 65-110.

_____. O terreiro do Alaketu e seus fundadores. História familiar e genealogia, 1807-1867. *Afro-Ásia*, v. 43, p. 213-259, 2011.

_____. Icons of Memory: Photography and its Uses in Bahian Candomblé. *Stockholm review of latin american studies*, n. 4, p. 11-24, 2009.

_____. Les yeux de Xangô: une fille-de-saint s'exprime sur le travail ethnographique de Pierre Fatumbi Verger. *Cahiers du Brésil contemporain*, n. 38/39, p. 153-171, 1999.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé kétu. *Afro-Ásia*, n. 36 p. 111-151, 2007.

_____. Os liminares elusivos do segredo: a religiosidade afro-brasileira na fotografia de Pierre Verger. In: BARADEL, Alex (Org.). *O Brasil de Pierre Verger*. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2006.

CASTRO, José Guilherme da Cunha. *Miguel Santana*. Salvador: EDUFBA, 1996.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

_____. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. *Afro-Ásia*, n. 12, p. 211-227, 1976.

CERTEAU, Michel de. *The writing of history*. New York: Columbia University Press, 1988 [1975].

CLIFFORD, James. Traveling cultures. In: CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

_____. *The predicament of culture: twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

_____ ; MARCUS, George (Org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

COHEN, Peter. Pierre Fatumbi Verger as social scientist. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 38-39, p. 127-151, 1999.

CORRÊA, Mariza. *História da antropologia no Brasil, 1930-1960*, v. 1. Campinas: Editora da Unicamp, 1987.

COSTA, Beatriz M. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro: Pallas, 1997.

COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola: nação kassanjeh*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

COSTA, Manuel Victorino. O mundo religioso do negro da Bahia. In: CARNEIRO, Edison; COUTO, Aydano. (Org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 343-347.

CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro de. A face escrava da corte imperial brasileira. In: AZEVEDO, Paulo Cesar de; LISSOVSKY, Mauricio (Org.). *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano Jr*. São Paulo: Editora Ex Libris, 1988.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973 [1967].

DIANTEILL, Erwan. *Des dieux e des signes: initiation, écriture, et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris: Éditions EHESS (L'École des Hautes Études en Sciences Sociales), 2000.

_____ ; SWEARINGEN, Martha. From hierography to ethnography and back: Lydia Cabrera's texts and the written tradition in Afro-Cuban religions. *Journal of American Folklore*, v. 116 n. 461, p. 273-292, 2003.

DIOUF, Sylviane Anna. Devils or sorcerers, muslims or studs: manding in the Americas (resumo). In: *Caribbean Abstracts, January-March 2007*. Leiden, Holanda: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies, www.kitlv.nl.

DOBRONRAVIN, Nicolay. Escritos multilíngues em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XIX. *Afro-Ásia*, n. 31, p. 297-326, 2004.

ECO, Umberto. *The role of the reader: explorations in the semiotics of texts*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1984 [1979].

EISENSTEIN, Elizabeth. *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1998[1983].

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro n. 8, 1982.

_____. *Os nagô e a morte: padé, asese e o culto egún na Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1984 [1975].

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FERRETTI, Sérgio Figueredo. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira, *Afro-Ásia*, n. 15, p. 5-12, 1992.

FEUSER, Willfried; CUNHA, Jose Carneiro da. *Dílogún: Brazilian tales of Yoruba divination*. Lagos: Centre for Black African Arts and Civilization, 1982.

FICHTE, Hubert. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1966].

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986 [1969].

_____. The subject and power. In: DREFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1983. p. 208-226.

_____. *Discipline and punish*. New York: Vintage Books, 1977 [1975].

FRAZER, James G. *The golden bough: a study in magic and religion*. London: Papermac, 1987 [1922].

FREYRE, Gilberto (Org.). *Estudos afro-brasileiros*, v. 1. Rio: Editora Ariel, 1935.

_____. (Org.). *Novos estudos afro-brasileiros*, v. 2. Rio: Civilização Brasileira, 1937.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabra Koogan, 1989.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: double consciousness and modernity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

GOODY, Jack. *The power of the written tradition*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.

GUERREIRO, Goli. *A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador*. São Paulo: Editora 34, 2000.

HALL, Stuart. What is this 'black' in black popular culture? In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing. *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. London: Routledge, 1996.

_____. Notes on deconstructing 'the popular'. In: SAMUEL, Raphael (Org.). *People's history and socialist theory*. London: Routledge, 1981.

HARDING, Rachel E. *A refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HARVEY, David. *The condition of postmodernity*. London: Blackwell Publishers, 1990.

HERSKOVITS, Melville. Pesquisas etnológicas na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 4-5, 1967.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOOKS, bell. Representing whiteness in the black imagination. In: GROSSBERG, et al (Org.). *Cultural studies: an introduction*. New York: Routledge, 1992.

JAMESON, Fredric. Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism. In: HARDT, Michael; WEEKS, Kathi (Org.). *The Jameson reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000 [1984].

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian candomblé*. New York: Oxford University Press, 2002.

LANDES, Ruth. *The city of women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994 [1947].

_____. A woman anthropologist in Brazil In: GOLDE, Peggy (Org.). *Women in the field: anthropological experiences*. Berkeley: University of California Press, 1986.

_____. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002 [1947].

LAYE, Câmara. *The guardian of the word*. New York: Vintage Books, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Editora Nacional, 1955 [1953].

LIMA, Vivaldo da Costa. Os obás de Xangô. Palestra apresentada durante o Alaindê Xirê, no Ilê Axé Opô Afonjá, 27 de agosto, 2003. Manuscrito do autor.

LIMA, Vivaldo da Costa. A Roma Negra: uma revisão conceitual. Palestra apresentada à Academia de Letras da Bahia, 18 de setembro de 2003. Manuscrito do autor.

_____. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003 [1977].

_____. O candomblé da Bahia na década de 30. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, n. 5, 1987. (Série Baianada, n. 5)

_____. *Os obas de Xangô*. Afro-Ásia, n. 2-3, p. 5-36, 1966.

LODY, Raul; SILVA, Vagner Gonçalves da. Joãozinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação do candomblé. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Memória afro-brasileira 1: caminhos da alma*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002. p. 153-182.

LUHNING, Angela. Os sons da Bahia: pesquisas etnomusicológicas. Salvador: *Revista da Bahia*, v. 32, n. 39, p. 38-48, nov. 2004.

_____. Pierre Fatumbi Verger e sua obra. *Afro-Ásia*, n. 21-22, p. 315-364, 1999b.

_____. Acabe com este santo, Pedrito vem aí: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, n. 28, 1995.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização afro-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2000 [1988].

MANGUEL, Alberto. *A history of reading*. New York: Penguin Books, 1996.

MARTÍNEZ, Wilson. Who constructs anthropological knowledge? Toward a theory of ethnographic film spectatorship. In: CRAWFORD, Peter; TURTON, David (Org.). *Film as ethnography*. Manchester, England: University of Manchester Press, 1992.

MARTINS, Cléo; LODY, Raul (Org.) *Faraimará: o caçador traz alegria: Mãe Stella: 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

_____; SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *E daí aconteceu o encanto*. Salvador: Axé Opó Afonjá, 1988.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. The English professors of Brazil: on the diasporic roots of the Yoruba nation. *Comparative Studies in Society and History*, 1999. p. 72-103.

MATTOSO, Kátia M. Queiroz de. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MAURICIO, George; OXALÁ, Vera de. *Como fazer você mesmo seu ebó*. 4 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

MEDEIROS, José. *Candomblé*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1957.

MEDEIROS, Sandra. A volta à África: na contramão do orixá. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 159-169.

NÓBREGA, Cida; ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio, 2007.

NORONHA, Sílvia. Sábio do povo. In: *Memórias da Bahia II*. Salvador: Correio da Bahia, n. 9, 2004.

OLIVEIRA, Maria Inés Cortes de. *O liberto: seu mundo e os outros*. Salvador: Corrupio, 1988.

OLIVEIRA, Rafael Soares de. *Feitiço de Oxum: um estudo sobre o Ilê Axé Iyá Nassô Oká e suas relações em rede com outros terreiros*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal da Bahia, 2005.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. Os estudos africanistas na Bahia dos anos 30. In: OLIVEIRA, Waldir Freitas; LIMA, Vivaldo da Costa (Org.). *Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, 1987. (Série Baianada, n. 5)

_____; LIMA, Vivaldo da Costa. *Cartas de Edison Carneiro a Artur Ramos*. Salvador: Corrupio, 1987. (Série Baianada, n. 5)

OLSZEWSKI, Sofia. *A fotografia e o negro na cidade do Salvador, 1840-1914*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1989.

OMIDIRE, Félix Ayoh'; AMOS, Alcione. O babalaô fala: a autobiografia de Martiniano Eliseu do Bomfim. *Afro-Ásia*, v. 46, p. 229-61, 2012.

ONG, Walter J. *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London: Routledge, 1982.

PAIXÃO, Manuel Bernardino da. Ligeira explicação sobre a nação congo. In: CARNEIRO, Edison; COUTO, Aydano (Org.). *O negro no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro* (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. p. 349-35.

PARÉS, Luis Nicolau. The birth of the Yoruba hegemony in post-Abolition candomblé. *Journal de la Société des Americanistes*, p. 139-159, 2005.

_____. The 'nagoization' process in Bahian Candomblé. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *Yoruba diaspora*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

_____. *Shango in Afro-Brazilian religion: 'aristocracy' and 'syncretic' interactions*. 2005. Manuscrito no prelo.

PEEL, J.D.Y. *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: o culto dos voduns jeje no Maranhão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979 [1947].

PIERSON, Donald. *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia*. Chicago: University of Chicago Press, 1967 [1942].

_____. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasileira, 1971 [1942]. (v. 241)

PIETZ, William. Fetish and materialism. In: APTER, Emily; PIETZ, William (Org.). *Fetishism as cultural discourse*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

PRANDI, Reginaldo. Introdução: cadernos de oluô. In: ROCHA, Agenor. *Caminhos de odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998. p. 5-16.

_____. The expansion of black religion in white society: Brazilian popular music and legitimacy of candomblé, 1997. Disponível em: <<http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/Prandi.pdf>>

_____. O jogo dos fragmentos africanos. *Revista USP*, São Paulo, n. 18, p. 80-91, 1993.

PRATT, Mary Louise. Field work in common places. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1988. (Série Abolição, v. 20).

_____. O candomblé de caboclo. *Revista Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n. 45-46, p. 237-238, 1919.

_____. A raça africana e seus costumes na Bahia. Memória apresentada ao 5º Congresso Brasileiro de Geographia. Salvador: Bahia Imprensa Oficial do Estado, 1917.

RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1937].

_____. *O negro brasileiro*. 2. ed. fac-similar. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1988 [1934].

_____. *O folk-lore negro do Brasil: Demopsychologia e psychanalyse*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *O negro na civilização brasileira*, v. 1. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, s/d.

REBOUÇAS, Diógenes. *Pai Agenor*. Salvador: Corrupio, 1998.

REICHERT, Rolf. *Os documentos árabes do Arquivo Público do Estado da Bahia*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais, 1970.

REIS, João José. Candomblé in nineteenth-century Bahia: priests, followers, clients,. In: MANN, Kristin; BAY, Edna G. (Org.). *Rethinking the African diaspora: the making of a Black Atlantic world in the Bight of Benin and Brazil*. Portland, Oregon: Frank Cass Publishers, 2001.

_____. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2003 [1986].

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de odu*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 7. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982 [1906,1932].

_____. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Bahia: Reis & Comp, 1900.

_____. O animismo fetichista dos negros bahianos. *Revista Brasileira*, tomo VI-VII, 1896.

SALAMI, Ayò. *Ifá: a complete divination*. Lagos, Nigéria: NIDD Publishing and Printing, 2002.

SANTANA, Esmeraldo Emetério. Nação-Angola. In: *Encontro de nações de candomblé*. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, 1984.

SANTOS, Deoscóredes dos. *Contos crioulos da Bahia*. Salvador: Grupo Cultural Niger Okan, [2005]1973.

_____. *Contos negros da Bahia e contos de nagô*. Salvador: Corrupio, 2003 [1961].

_____. *Axé Opô Afonjá*: notícia histórica de um terreiro de santo da Bahia. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, Ministério de Relações Exteriores, 1962.

_____. *História de um terreiro nagô*. São Paulo: Cartago & Forte Editoras, 1994 [1962].

_____. *Contos de Mestre Didi*. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1981.

SANTOS, Eugênia Anna dos. Nota sobre comestíveis africanos. In: CARNEIRO, Edison; COUTO, Aydano (Org.). *O negro no Brasil*: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. v. XX, p. 357.

SANTOS, João Baptista do. 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filinha, 1935-37. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 265-310, 2007.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Memória afro-brasileira 1*: caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro Edições, 2002. p.133-152.

_____. *O dono da terra*: o caboclo nos candomblés da Bahia. Salvador: Editora Sarah Letras, 1995.

SANTOS, José Félix dos; NÓBREGA, Cida (Org.). *Maria Bibiana do Espírito Santo*: Mãe Senhora, saudade e memória. Salvador: Corrupio, 2000.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. Curitiba: Centru, 1995.

SCHWARCZ, Lilia. *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

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

SILVA, Arlindo; MEDEIROS, José. As noivas dos deuses sanguinários. *O Cruzeiro*, 15 set. 1951.

SILVA, Jônatas Conceição da. *Vozes quilombolas: uma poética brasileira*. Salvador: EDUFBA/Ilê Aiyê, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. *Afro-Ásia*, n. 29/30, p. 345-379, 2003.

_____. Jeje-nagô, iorubá-tapá, aon efan, ijexá: processo de constituição do Candomblé da Barroquinha, 1764-1851. *Cultura Vozes*, n. 6, v. 94, p. 80-100, 2000.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Ago ago lonan: mitos, ritos, e organização em terreiros de candomblé na Bahia. *Bahia Análise e Dados*. Salvador, v. 3, n. 4, p. 56-66, mar., 1994.

SKIDMORE, Thomas. *Black into white: race and nationality in Brazilian thought*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1993[1974].

SOARES, Cecília M. Resistência negra e religião: a repressão ao candomblé de Paramerim, 1853. *Estudos afro-asiáticos*, v. 23, p. 133-42, 1992.

SODRÉ, Jaime. *Manuel Querino: herói da raça e da classe*. Salvador, 2003.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

_____. *A verdade seduzida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988 [1983].

SONTAG, Susan. *Ensaio sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Editora Arbor, 1983 [1977].

SOUSA, Vilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros no sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003.

SOUZA, Florentina da S. Identidades afro-brasileiras: contas e rosários. Salvador: Universidade Federal da Bahia, *Caderno CRH*, v. 33, jul./dez. 2000.

SPARTA, Francisco. *A dança dos orixá*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. London: Routledge, 1990.

STOLLER, Paul. *Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge, 1995.

STREET, Brian. Orality and literacy as ideological constructions: some problems in cross-cultural studies. *Culture and History*, v. 2, p. 7-30, 1987.

TACCA, Fernando de. Imagens do sagrado. *Revista da Antropologia Social*, UFPR, edição especial da IV Reunião de Antropologia do Mercosul, 2003.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.

T'OGUN, Altair. *Cantando para os orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

_____. *Elégùn: iniciação no candomblé, feitura de iyawó, ogán e ekéji*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

TURNER, Lorenzo. Some contacts of Brazilian ex-slaves with Nigeria, West Africa. *Journal of Negro History*, v. 27, n. 1, 1942.

VAN DE PORT, Mattijs. Visualizing the sacred: televisual styles and the religious imagination in Bahian candomblé. *American Ethnologist*, v. 33, n. 3, p. 444-461, 2006.

VASCONCELLOS, Christiane. *O circuito social das fotografias da gente negra: Salvador 1860-1916*. Dissertação de Mestrado em História Social, UFBA, 2006.

VERGER, Pierre. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1995.

_____. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. Salvador: Corrupio, 1992.

_____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos, séculos XVII a XIX*. Salvador: Corrupio, 1987 (1968).

_____. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 8, 1982.

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

_____. Automatisme verbal et communication du savoir chez les Yoruba. *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, Paris, v. 22, n. 2, p. 5-46, 1972.

_____. *Notes sur le culte des orisá et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Memoires de l'Institute Français de l'Afrique Noir (IFAN), Dakar, n. 51, 1957.

_____. *Dieux d'Afrique*. Paris: Paul Hartmann, 1954.

VOGEL, Arno, Marco Antonio da Silva Mello; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and literature*. New York: Oxford University Press, 1977.

Artigos de jornal

- 20/05/1920 “O candomblé de Procópio”. *A Tarde*, p.2.
- 22/05/1920 “No mundo do feitiço: o celleiro da bruxaria”. *A Tarde*, p.3.
- 29/05/1920 “Ogunjá em juízo”. *A Tarde*, p.2.
- 16/10/1923 “Pair em tudo um mysterio—o que a feiticeira jogou na cova”. *A Tarde*, p.1.
- 10/02/1925 “Meia dúzia de pedidos à mãe-d’água”. *A Tarde*, p.1.
- 11/05/1936 Entrevista com Manuel Severiano de Abreu, “Jubiabá”. *O Estado da Bahia*.
- 21/05/1936 Entrevista com Manuel Severiano de Abreu. *O Estado da Bahia*.
- 14/05/1936 Entrevista com Martiniano do Bomfim. *O Estado da Bahia*.
- 21/05/1936 “Personagem de romance e de vida”. *O Estado da Bahia*.
- 28/05/1936 Entrevista com Jorge Amado. *O Estado da Bahia*.
- 07/08/1936 Entrevista com Joãozinho da Gomeia. *O Estado da Bahia*.
- 29/08/1936 Entrevista com Manuel Paim. *O Estado da Bahia*.
- 20/10/1936 “Noticia do 2º Congresso Afro-Brasileiro”. *O Estado da Bahia*.
- 06/11/1936 “O africanismo vae-se tornando um novo romantismo no Brasil: entrevista com Mario de Andrade”. *O Estado da Bahia*.
- 01/12/1936 “2º Congresso Afro-Brasileiro virá a Bahia”. *O Estado da Bahia*.
- 12/12/1936 “Uma noite africana na radio comercial: o pae-de-santo João da Pedra Preta, com a sua orchestra de negros, executará músicas religiosas dos candomblés”. *O Estado da Bahia*.

- 17/12/1936 “A noite africana da Radio Comercial da Bahia: o sucesso inigualavel alcançado pelos canticos religiosos do pae de santo João da Pedra Preta”.
O Estado da Bahia.
- 19/05/1937 “Os ministros de Xangô”, por Martiniano do Bomfim. *O Estado da Bahia.*
- 24/05/1937 “Homenagem ao Congresso Afro-Brasileiro”, sobre cerimônia no Alaketu. *O Estado da Bahia.*
- 26/05/1937 “As festas de amanhã nos ‘terreiros’ do Gantois e Engenho Velho”. *O Estado da Bahia.*
- 05/01/1938 “Era a mais popular ‘mãe de santo’ da Bahia”. *O Estado da Bahia.*
- 21/06/1940 “Varejada a igreja negra e presos os barbaros sacerdotes: Amoreiras, em Itaparica, era um reduto de fetichismo.” *A Tarde.*
- 19/05/1951 “Les possédées de Bahia”, por Henri-Georges Clouzot. *Paris-Match.*
- 11/07/1951 “Um francês nos candombles: pela primeira vez um branco pode penetrar no santuário dos deuses negros”. *A Tarde.*
- 19/07/1951 “As fotos de Clouzot foram obtidas por processos vergonhosos: um protesto da Federação do Culto Afro-Brasileiro”. *A Tarde.*
- 14/09/1951 “O deus tem sede de sangue”. *Diário de Noticias.* Propaganda para a reportagem de *O Cruzeiro.*
- 15/09/1951 “As noivas dos deuses sanguinários”. Texto de Arlindo Silva, fotografias de José Medeiros. Revista *O Cruzeiro.*

22/11/1951 Reunião da Federação Baiana do Culto Afro, para discutir os artigos de *Paris-Match* e *O Cruzeiro. A Tarde*.

Ilustrações

20
Capital, uma casa, onde se crentes no festivo
destram os seus restos. Com a morte de 18 de Maio de
1920, o delegado auxiliar Leobardo Pedro de Almeida
Gordilho, chegou a dita casa, com forças de Car-
lario, e, ahí commetteram de mais de 40 arbitrarie-
dades por suas. Esporocou as assistentes e levou
preços, sendo que as mulheres se acuram amara-
das, acompanhando o corte dos cavalariães
até a estacão. Os soldados por ordem do referido
delegado commetteram por suas; de arrebataram
dois e vasilhame que encontraram, quebraram
cadeiras, guarda roupa, arrastaram os espelhos
e condideram o corte a roupa que se encontraram
dentro, objectos de fraldas, a mobilia e o
estado de laravel. Foi mais um saque de que
uma diligencia policial.

25
No dia de 2 de Agosto fallou fulano de tal de Hora
proveniente de appareção da molestia que já tinha
pelos porcos que levou, sendo em estado de
comorbido de basepis.

30
Em 16 de Agosto do mesmo anno, a autori-
dade civil chegou com o mesmo intuito
de Catharina, na Barra e fez a mesma diligencia
nos objectos encontrados mais centos tantos
e reis que se encontraram. Entre outras coisas correu
uma pequena caixa de ferro de altura por 1,40 de
profundidade de metal com cinco do eixo havia
em pequenos cabido amado de auro e flexão, pedras
de outros materiais. A caixa continha um facho, e
diversos sustannatos agrícolas todos de metal
19 de quinhentos e noventa e dois, a ser hora
deberta fora feita pelo mesmo delegado

Fotografia 1. Manuscrito inédito de Manoel Querino sobre a invasão policial no terreiro de Procópio de Ogunjá em 1920.

Fonte: Acervo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

VAREJADA A IGREJA NEGRA E PRESOS OS BARBAROS SACERDOTES

Amoreiras, em Itaparica, era um reduto do fetichismo



EDUARDO DANIEL DE PAULA (ALIBÁ) E ARMARIDA DA CONCEIÇÃO, VENDO-SE AO CENTRO O PARTO MATERIAL APREENDIDO

A polícia bahiana, em feliz diligência, apreendeu, ante-ontem, à noite, na ilha de Itaparica, em Amoreiras, um casal de pais de santo e copioso material da liturgia fetichista.

Na diligência, auxiliaram-se os drs. Altino Teixeira, delegado auxiliar, os moradores de Amoreiras, contra aquele "terreiro", que os punha em constante desrepeço. Os "babalôs" eram Antonio Daniel de Paula e um indivíduo conhecido como "Pacinho".

O dr. Altino Teixeira entendeu-se com o sr. secretário da Segurança, e foi enviada para o local uma caravana de investigadores. Às 19 horas de ante-ontem, a caravana cercou a casa, e em seguida varejou-a.

Eduardo Daniel de Paula, pai de

Antonio, o chefe-mór mais conhecido como "Alibá", e sua esposa Margarida da Conceição, que estavam no interior da casa, foram detidos imediatamente. Continuando as buscas, os policiais encontraram grande quantidade de material próprio do culto fetichista: cadeiras de resplendor e acolchoadas; covetes e ossos; crânios de animais; um cetro de aço enfeitado de fitas de varias cores, tendo na ponta superior uma pomba de metal e na inferior um espeto (estapó); uma imagem esculpida na pedra representando um deus barrigudo, muito semelhante a Buda (Deus Nanan); varias máscaras de madeira habilmente esculpidas; um quadro de "mê d'agua"; varios

batuques, cabaças, etc.

Todo esse material foi transportado para esta capital, juntamente com os dois detidos, aqui chegando ontem à tarde.

Os dois pais de santo principais, Antonio Daniel de Paula e "Pacinho", que conseguiram escapar, estão sofrendo severa perseguição por parte de investigadores, que se acham no seu encalço.

Eduardo (Alibá) "pai de santo" que se acha preso, explicou ao reporter, detalhadamente, a função de cada um daqueles objetos, os quais, segundo ele, com exceção das cadeiras, de muito antes da libertação de cravos, tendo vindo talvez da África

Fotografia 2. Notícia sobre a invasão policial do terreiro de Ilê Agboulá.

Fonte: *A Tarde*, 21/06/1940.

Um francês em visita aos candomblés

PELA PRIMEIRA VEZ UM BRANCO PODE PENETRAR NO SANTUÁRIO DOS DEUSES NEGROS, ONDE SE PRATICAM OS RITOS SANGRENTOS DA INICIAÇÃO

(Reportagem em "Paris Match", do grande cineasta Georges Clouzot, que esteve na Bahia no ano passado)

— 1 —

No meio do século XX, em 1950, a quarta parte dos 400.000 habitantes de uma cidade moderna continua a celebrar Shangô, o deus do trovão e dos raios. Em Salvador, capital do Estado brasileiro da Bahia, para 96 igrejas há 433 templos feticheiros licenciados pela polícia sem contar os clandestinos. Embarcado em 1950 para o Brasil, para filmar o grande cinegrafista francês Henri Georges Clouzot — autor de "Corbeau", "Maison", "Miquette et sa Mère" — renunciou ao seu projeto para mergulhar, com Vera, sua esposa, no estudo dos ritos fantásticos que encham as noites da maior cidade preta da América do Sul.

A atenciosa reportagem que ele trouxe consigo vai aparecer nas livrarias sob o título "Le Cheval des Dieux". Um jornal francês assegurou a exclusividade dos documentos fotográficos que Clouzot conseguiu durante as cerimônias secretas onde foi excepcionalmente admitido depois de três meses de investigações e negociações. O cinegrafista nunca tinha se servido de um aparelho fotográfico. Seu êxito o surpreendeu. O Brasil é uma terra de contrastes surpreendentes. Em São Paulo terminou-se um arranha-céu todos os quartos de hora, mas o agente da polícia negra da Bahia se apresenta à noite, uniformizado nas cerimônias feticheiras. A "Paris Match" colocará no próximo ano em serviço sobre o Atlântico os aviões à reação, mas em Salvador todos os anos uma celebração

"Para, ergo a cabeça. Vera também ouviu os tambores. As vibrações despertam em nós alguma coisa de mais profundo do que se pode exprimir. Mas ainda que implacável ou angustiante"

como ébria, se deixa levar de um lado a outro da pista. "A jovem, conta Clouzot, tapa os ouvidos, serra os punhos e o queixo. Ela se debate com todas as suas forças contra um fantasma. Mas o chefe da orquestra que bate o maior

dos atrás das costas. A jovem possuída pela demônia, começa a dançar. Algumas horas a fio. Os prelos se chamam "filhas de santo". A noite toda, a festa do "Candomblé" no dialeto local continua, com períodos de paroxismo espantoso. No Brasil, os pontos intelectuais que se interessam por essas estranhas manifestações foram incapazes de fornecer a Clouzot a explicação destas posses em raízes, destes fenômenos de histeria fantástica.

O cinegrafista e sua jovem esposa resolveram penetrar mais a fundo no mistério. A narração de suas descobertas realça de um pouco de piores a sua possida "repectagem".

Desde a primeira noite, eles foram levados (como Clouzot mesmo declara) por uma guia que os conduziu, por um atalho ao terreiro de um "feticheiro" de grande reputação local. Este lhes arrancou de lábio 2.000 francos e propôs a Vera "ser a corte".

"Não há nenhuma imoralidade, nota Clouzot maliciosamente de conselho muito junto a uma mulher para que ela consinta em deixar produzir-lhe o futuro, sobretudo por um feticheiro negro".

O sílvio, depois de intermináveis minutos, pronunciou seu oráculo.

— Você tem um filho mais velho, você disse de a Vera. "Eu disse Vera ela estava contrariada. Uma bruxaria pode ter sido enganada, uma mulher



Fotografia 3. Uma tradução da reportagem de Clouzot foi publicada na Bahia.
Fonte: A Tarde, 11/07/ 1951.

AS NOIVAS DOS DEUSES SANGUINÁRIOS

Dois repórteres do "O Cruzeiro" desvendam mistérios do mundo ritualístico e bárbaro dos candomblés da Bahia — A iniciação das "filhas de santo" — Manifestação de uma divindade feminina — Cenas de um cerimonial secreto em toda a sua grandeza primitiva.

Texto de ARLINDO SILVA

Fotos de JOSE MEDEIROS

[Reprodução feita ao péssimo absolutamente possível]

Abrimos espaço para uma reportagem que se destina à mais ampla repercussão dentro e fora do país. A entregá-la ao público, está certo o O CRUZEIRO de que se trata não só de uma grande realização jornalística, mas também de uma documentação fotográfica inédita e tanto quanto possível completa sobre a mais impressionante prática fetichista dos negros baianos: a iniciação das "filhas de santo". Não é difícil, pois, avaliar as enormes dificuldades que os repórteres encontraram no cumprimento de sua missão: breves que foram a infrangível e severa norma sagrada que restringe as pessoas iniciadas a graça de assistirem aos cerimoniais secretos dos candomblés. Durante quatro semanas, os repórteres permaneceram na Cidade de Salvador, entrando em contato com os mais destacados chefes das agremiações negras da Bahia. Tudo, porém, só cortou bem até o momento em que se locava no assunto principal da reportagem: a iniciação das "filhas de santo". Isso era o bastante para que os PAIS e MAES DE SANTO se tornassem esquivos, escludendo-se de sociedade e ternerosa desconfiança. Uma força, entretanto, atuava em favor de Arlindo Silva e José Medeiros: a popularidade e o prestígio de O CRUZEIRO em todas as camadas sociais. Um dia, quando já estavam quase desoladas todas as esperanças, chegou à esta redação um lacônico telegrama: "Seguiremos amanhã com a reportagem no bloco". E é esta reportagem, que ora publicamos, realizada pelos dois únicos jornalistas brasileiros que até hoje assistiram às práticas secretas do religião negra profanada na Bahia, que vem revelar, ao mundo civilizado, a estranha história das noivas dos deuses sanguinários.



DENTRO DA CELA, pelo espaço de três meses, as iniciandas completam sua educação. Típica atitude das "yabô" em "estado de santo".



EPILAÇÃO DA FILHA DE OXOSSÍ, Deus da Caça. Nas paredes nuas da celarefendária e desenhos de "criês", espíritos infantis que se apotam das



EPILAÇÃO DA FILHA DE YEMANJÁ, e, na foto abaixo, da filha de deus da Peste. Estas cenas são vedadas mesmo aos iniciandos do "cam



Fotografia 4. A primeira página da reportagem de José Medeiros e Arlindo Silva em O Cruzeiro.

Fonte: *O Cruzeiro*, 15/09/1951.



Fotografia 5. Entrada de um açougue na Baixa dos Sapateiros, ca. 1895, com inscrição islâmica em iorubá: “Não há um rei igual a Deus”.

Fonte: Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Nacional, 1932).



Fotografia 5a. A mesma inscrição islâmica, meio século depois, com uma pequena variação ortográfica. Terreiro da Goméia, 1946. Foto: Pierre Verger.



Fotografia 6. Desenho com inscrição em iorubá, que significa “Paciência é o remédio da vida”, na sala de Felisberto Sowzer, ca. 1936.

Fonte: Donald Pierson, *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia* (Carbondale: Editora da Universidade de Chicago, 1967).



Fotografia 7. Maria Júlia da Conceição Nazaré, fundadora do Gantois, ca. 1880-90.

Fonte: Manuel Querino, *A raça africana e seus costumes na Bahia* (Salvador: Bahia Imprensa Oficial do Estado, 1917).



Fotografia 8. Pulquéria Maria da Conceição Nazaré, filha e sucessora de Tia Júlia, ca. 1880-90.

Fonte: Manuel Querino, *A raça africana e seus costumes na Bahia* (Salvador: Bahia Imprensa Oficial do Estado, 1917).



Fotografia 9. Um amuleto malê, século XIX.
Fonte: Arquivo Público da Bahia, Setor Colonial.
Foto: João José Reis.

Paira em tudo um mysterio...

O QUE A FEITICEIRA JOGOU NA COVA

Ha suspeitas de um crime — O "bouquet" de flores occultava um pão e um nome escripto a lapis

A policia está na pista de um crime tenebroso, ainda encoberto pela cortina do mysterio.

Tratase da morte do cidadão João Guedes, que se suspeita tenha sido assassinado, suspeitas que tomaram corpo depois da prisão de uma feiticeira que foi presa no pé da sepultura, entregue á praticas illicitas.

E' a narrativa deste ultimo facto, bem curioso aliás, que se vai ler abaixo:

A ESPEPE DO ENTERRO

Ritza de Omeira, ou Ritza Maria da Conceição, ou ainda Ritza Augusta do Sacramento, de côr preta, natural de Santo Amaro, coiteira, de 42 annos, reside á rua do Theatro n. 8. Dá-se ás praticas da feitiçaria e não recusa ante os mais indignos expedientes para agradar e explorar os seus clientes.

Tem a policia fundamentos para acreditar que Ritza, a mandado de alguém, fôra esperar no sabado o enterro de João Guedes, que devia sair da sua residencia á Lapinha, em demanda da Quinta das Laranjeiras. Certificou-se da hora em que o enterro devia passar na Baixa das Quintas, e foi para ali esperar-o, desde ás 13 horas, levando na mão um ramo de flores...

Varios enterros defilaram e a feiticeira não arredou pé do seu posto.

A' 16 horas agitou o cortejo fúnebre, que se serviu ás suas praticas de necromancia.

Incorporou-se ao acompanhamento. Ninguém lhe deu attenção, pelo menos até o momento em que o caixão desceu á sepultura. Nesta occasião, ella atirou na cova o ramo de flores, mas fez-o de tal maneira que o soldado de 1.º corpo da policia



A feiticeira Ritza

João Luiz da Silva, de serviço no quartel das Galbas, intrigado com tudo aquilo, pediu que retirassem da sepultura o "bouquet" de Ritza.

O QUE HAVIA NO "BOUQUET"

Com as suas proprias mãos, o soldado desatou o ramo; elle e mais pendedas curiosas verificaram, com espanto, que dentro, bem escondido entre as flores, havia um pão aberto, untado de azeite de dendê, e dentro desta, uma moeda de 40 réis e um pedago de papel onde se lia, escripto com um orthographia, a lapis: — "Alzira".

Pegada em flagrante, Ritza procura fugir do local, no que foi chamada pelo soldado, que a levou para o posto policial da Cruz do Cozmas.

A FEITICEIRA NA POLICIA

O sub-delegado Borges de Barros toma conhecimento do facto, ouvindo a narrativa em auto de perguntas. Ritza declarou que fez aquelle "innocente testamunha" aconselhada por um individuo de nome Luiz Simplicio da Silva, morador ao Garcia, e que aquillo era tão somente para curar a sua netta Olga, que reside á rua dos Capitães n. 40, que está adoentada.

— Se assim era, qualquer enterro devia servir! — objectos a autoridade.

A mulher caiu em contradicção e resolveu nada mais dizer.

Foram ouvidas varias testemunhas, todas unanimes em condemnarem a feiticeira.

A autoridade respectiva fez photographar criminalmente e está na pista de um crime embaraçoso, qual é da morte mysteriosa de João Guedes que, segundo informações ainda não apuradas, foi victimada tal Alzira, a mesma cujo nome fôra escripto a lapis e atirado na cova do morto.

Fotografia 10. Reportagem do início dos anos 1920, citando o uso do nome por escrito num ebó.
Fonte: A Tarde, 16/10/1923.



Fotografia 11. Martiniano do Bomfim, ca. 1890.
Fonte: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.



*Fotografia 12. Manjebassá, mãe de Martiniano do Bomfim, ca. 1910.
Fonte: Manuel Querino, *A raça africana e seus costumes na Bahia*
(Salvador: Bahia Imprensa Oficial do Estado, 1917).*



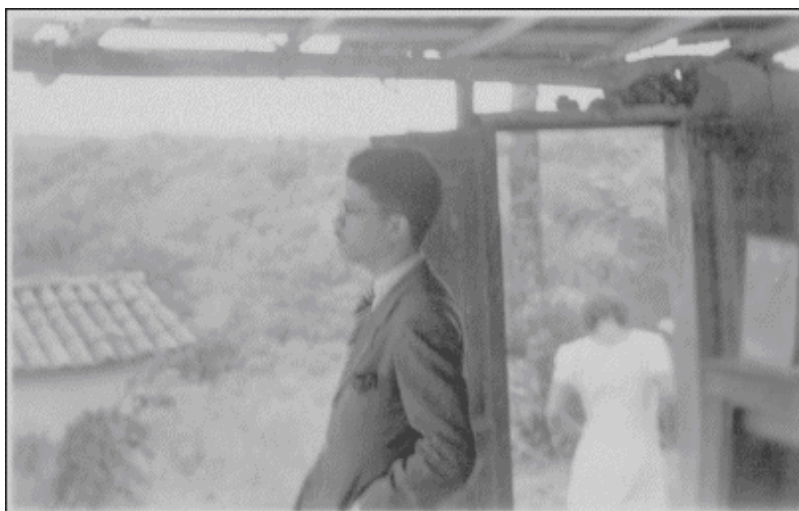
*Fotografia 13. Severiano Manoel de Abreu, “Jubiabá”.
Fonte: O Estado da Bahia, 11/05/1936.*



Fotografia 14. Martiniano do Bomfim.
Fonte: *O Estado da Bahia*, 14/05/1936.



*Fotografia 15. O pai de santo Manuel Paim.
Fonte: O Estado da Bahia, 29/08/1936.*



Fotografia 16. Edison Carneiro na varanda da casa de Senhora, Osi Dagâ, no Opô Afonjá, em 1938.

Fonte: Ruth Landes Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.



Fotografia 17. Edison Carneiro e Donald Pierson ajoelham num assentamento no Terreiro da Goméia.

Fonte: *O Estado da Bahia*, 07/08/1936.



Fotografia 18. Mãe Aninha, fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá, ca. 1936.

Fonte: Donald Pierson, *Negroes in Brazil: a study of race contact at Bahia* (Carbondale: Editora da Universidade de Chicago, 1967).

2.º Congresso Afro-Brasileiro

O dia de hontem — Os congressistas no Ôpô Afonjá — Os trabalhos de hoje

Tiveram grande brilhantismo as festas de hontem do 2.º Congresso Afro-Brasileiro.

SAMBA

O pae-de-santo João da Pedra Preta levou uma turma de filhas-de-santo para o Club de Regatas Itapagipe, na Ribeira, desenvolvendo ali os passos do samba da Bahia, "miudinho" inclusive. Alcançaram enorme successo os sambas "Cadê a leve, nêga?", "Bom balato" e "O-que-bole-bole".

Esteve presente a demonstração a Curvello de Mendonça, do Rio de Janeiro, vinda da capital da Republica para assistir os trabalhos do congresso.

NO ÔPÔ AFONJÁ

A' noite os congressistas, em marinetti especial, foram visitar o Centro Cruz Santa do Achê de Ôpô Afonjá, de d. Anninha, em S. Gonçalo do Retiro. Ali os esperava uma festa preparada especialmente para os congressistas. Todo o "terreiro" estava aberto á visita dos congressistas. A festa do Ôpô Afonjá encantou sobremaneira os congressistas.

CAPOEIRA DE ANGOLA

Hoje, pela manhã, houve uma demonstração de capoeira de Angola do Club de Regatas Itapagipe, tendo tomado parte na "vadiação" varios capoeiristas, inclusive Barbosa, Zepelin, Bugala, Onça Preta, Juvenal e outros.

VISITA AO "TERREIRO" DA GOMEIA

A' tarde, os congressistas, em marinetti especial, visitaram o "terreiro" da Gomeia, do pae-de-santo João da Pedra Preta, onde lhes foi offerida uma bella festa.

A SESSÃO DA NOITE NO INSTITUTO HISTORICO

Hoje, á noite, haverá uma sessão ordinaria do Congresso Afro-Brasileiro, no Instituto Historico.

Serão lidas as communicações de Arthur Ramos, Edison Carneiro, Aydano do Couto Ferraz, João Calasans, Reginaldo Guimarães, Waldemar Ferreira dos Santos e do prof. Donald Pierson, além das theses de Melville Herskovits e Garcia Aguiar, o primeiro dos Estados Unidos, o segundo de Cuba.

Fotografia 19. Matéria por Edison Carneiro, sobre visitas aos terreiros pelos pesquisadores do II Congresso Afro-Brasileiro.

Fonte: O Estado da Bahia, 13/01/1937.



Fotografia 20. Posse da União das Seitas Africanas. À esquerda, o advogado Álvaro MacDowell, companheiro de Mãe Menininha, e Edison Carneiro. À direita, Martiniano do Bomfim, presidente da nova entidade. À direita na platéia, virado para a câmara, Manuel Falefá.
Fonte: *O Estado da Bahia*, 27/09/1937



*Fotografia 21. Mãe Senhora do Ilê Axé Opô Afonjá, com Zélia Gattai, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Jorge Amado, 1950s.
Fonte: Zélia Gattai/Fundação Casa de Jorge Amado.*