

*Àse ti doyún nle àiyé, Àto ti domo
(O Àsé estendeu-se e expandiu-se sobre a terra, o sêmen tornou-se filho.)*

2 - Olhando em caroços de dendê

Uma aproximação do candomblé

A rigor, não é novo o estudo das religiões afro-brasileiras. Muitos teóricos debruçaram-se sobre a questão tecendo a respeito dela importantes trabalhos. Pesquiso crianças que praticam candomblé. Durante a pesquisa entrei em contato com vasta literatura sobre religiões afro-brasileiras. Contudo, este trabalho não tem por objetivo resgatar a história de todas as religiões afro-brasileiras. Como então recorri a abordagem teórica especificamente relacionada a este desenho mais geral? Usando os caroços de dendê. Para explicar, reproduzirei aqui uma das belas histórias contadas por Mãe Beata de Yemonjá.

Quando o mundo foi criado, o caroço de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum, a de guardar dentro dele todos os segredos do mundo. No mundo lorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano. É por isso que todo caroço de dendê que tem quatro furinhos é o que tem todo poder. Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum. E mais ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia. É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz. Existe também o caroço de dendê que tem três furos, mas a esse não foi dada a responsabilidade de guardar segredos. Existe uma lenda que diz que Exu, com raiva desta condição que Olorum deu ao coco de dendezeiro de quatro furos, quis criar o mesmo poder de ver tudo à sua moda, com brigas e discórdias. Ele chamou o coco de dendê de três furos e disse:

- Olhe, de hoje em diante, quero que você me conte tudo o que vê. Aí o dendê lhe respondeu: - Como? Se eu só tenho três olhos e não quatro, como meu irmão a quem Olorum deu este poder? - Ousas me desobedecer, dendê? – disse Exu aborrecido. - Sim! Tu não é mais do que aquele que é responsável pela minha existência e a tua – respondeu o coco de dendê. Dizendo isto, sumiu. E Exu, desta vez, não foi feliz na sua trama. (Yemonjá, 1997, p. 97).

Quem, de alguma forma, se aproxima do candomblé sabe que nem tudo o que acontece nesta religião pode ser revelado, nem aos próprios membros da religião, nem aos pesquisadores. Há, portanto, inúmeros segredos que deverão continuar guardados. A pesquisa partilha, no entanto, aquilo que pode ser

partilhado. Ao tentar olhar mais de perto o candomblé, me senti um pouco olhando pelos furinhos do caroço de dendê a procura de significados que pudessem ser compartilhados. Procuo através de furinhos já abertos em alguns caroços de dendê pelos autores: Roger Bastide, Pierre Verger, Reginaldo Prandi, Monique Augras, Muniz Sodré, Zeca Ligiéro, Juana Elbein dos Santos, Volney J. Berkenbrock, Mãe Beata de Yemonjá, Yvonne Maggie, José Beniste e outros. Cada um desses autores, bem como, de igual forma, os integrantes do candomblé e umbanda que entrevistei e com os quais conversei ao longo da pesquisa, filhos e filhas-de-santo dos terreiros, adultos e crianças, a seu tempo e maneira, me contou um segredo, desses que podem ser revelados, que se mostram à pesquisa.

2.1 - Sobre religiões afro-brasileiras

Antes de qualquer coisa considero necessário precisar sobre o que estou falando ao me referir a religiões afro-brasileiras. Berkenbrok, (1997), esclarece que, do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem e o Brasil, o campo de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. Religiões africanas, de acordo com ele, formam a base, a partir da qual se desenvolveram as religiões no Brasil. Este desenvolvimento posterior, explica, é influenciado por diversos fatores, tanto a influência de outras religiões (cristianismo, religiões dos indígenas, espiritismo), como influências contextuais (situação de escravatura, proibição da prática de religiões africanas, falta de pessoas iniciadas/formadas, etc).

Prandi (2003) afirma que, desde o início, as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, ou seja, estabeleceram paralelismos entre divindades africanas (os orixás) e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a freqüência aos ritos e sacramentos da igreja. Assim, de acordo com Prandi, aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas, diz Prandi, arroladas pelo IBGE sob o nome

único e mais conhecido: candomblé¹, religião afro-brasileira na qual se pratica o culto aos orixás. Sobre o orixá, por ora, basta dizer com Verger que: *“O orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles”*. (Verger, 2002, p.19). Voltarei a essa discussão mais adiante.

A antropóloga Yvonne Maggie apresenta a mesma análise sobre o que se convencionou chamar de religiões afro-brasileiras. De acordo com Maggie, os traços católicos, espíritas e indígenas foram associados a um maior ou menor grau de desenvolvimento ou de evolução cultural. *“Assim, os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da evolução, seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução colocavam-se os traços espíritas”*. (Maggie, 2001, p.14).

Explica a antropóloga que, por serem estas religiões classificadas como primitivas, fetichistas e mágicas, elas sempre foram vistas, frente a outras religiões, num estágio inferior da evolução cultural. De acordo com a antropóloga, os primeiros autores que procuraram dar uma abordagem científica a esse tipo de estudo colocaram esse primitivismo associado ao fato de serem religiões de negros, “transplantadas” para o Brasil na época da escravidão.

Sendo seus membros negros, suas crenças deveriam ser condizentes com o estágio “primitivo” e por que não “inferior” dessa raça. Mais tarde, com o aprimoramento das abordagens científicas, o primitivismo foi associado às camadas baixas da população brasileira que, com forte contingente negro, adotavam essas religiões por não terem ainda alcançado estágios mais altos da evolução cultural, a “civilização”. (ibidem).

Com o crescimento das cidades, uma nova associação será produzida gerando a oposição rural-urbano. Maggie evidencia que o pólo rural será associado então, a traços primitivos, emocionais e não racionais, enquanto o pólo urbano guardará traços mais civilizados, não emocionais, racionais. Os traços africanos serão destinados ao primeiro grupo. Já os traços espíritas, ao segundo.

¹ A palavra candomblé provém provavelmente de “candom”, uma espécie de tambor. A terminação “blé não é conhecida nas línguas sudanesas e seria provavelmente uma corruptela da língua no Brasil. (Berkenbrok,1998).

Maggie nos esclarece como foi desenvolvida uma certa classificação desses cultos, para ela, a partir de um raciocínio evolucionista. *“Assim, teríamos na Bahia o candomblé, com forte influência africana. No Rio, São Paulo e estados do Sul, teríamos a macumba, ainda próxima de suas origens africanas, e a umbanda, na qual predominam as características espíritas. A Bahia era vista como pólo mais tradicional, sendo uma sociedade menos urbanizada. Rio e São Paulo, como pólo mais moderno e urbanizado”.* (ibidem).

Quanto ao termo Macumba, Berkenbrock opta pela definição que a designa como religião afro-brasileira surgida principalmente no Rio de Janeiro e advinda da tradição religiosa Banto. Ele acrescenta que a palavra é utilizada muitas vezes de forma generalizada para designar as práticas religiosas das religiões afro-brasileiras e pode ter também um sentido pejorativo. No terreiro, muitos filhos e filhas-de-santo com os quais conversei, incluindo as crianças e adolescentes, reconhecem que quando o termo é usado por pessoas que não pertencem ao candomblé, geralmente é pejorativo, mas quando usado por eles mesmos não assume essa conotação. Muitas vezes ouvi Ricardo Nery me perguntar: *“Vai ficar na macumba hoje?”*. Ou Paula Esteves brincar comigo: *“Vai acabar virando macumbeira!”* Maggie refere-se ainda ao termo *macumba* como: a) instrumento musical, tambor ou atabaque; b) designa a religião de possessão em termos amplos; c) definição do próprio feitiço, do trabalho feito.

Sobre Umbanda, Prandi diz que este outro ramo afro-brasileiro se formou no século XX, no Sudeste e representa uma síntese do antigo candomblé da Bahia, transplantado para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX.

Não é incomum, ainda atualmente, os umbandistas se chamarem de espíritas e também de católicos. O próprio catolicismo, durante anos e anos de propaganda contra a umbanda, a chamava de baixo espiritismo, para diferenciá-la do espiritismo kardecista, que combatia com o mesmo zelo. A umbanda conservou do candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do candomblé. Na sua constituição interna, a umbanda é muito mais sincrética que o candomblé. (Prandi, 2003, p.2).

2.2 - História e resistência

De acordo com Prandi (2002), entre os anos de 1525 e 1851, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos, não estando incluídos neste número, que é uma aproximação, aqueles que morreram ainda em solo africano, vitimados pela violência da caça escravista, nem os que pereceram na travessia oceânica.

Não se tratava de um povo, mas de uma multiplicidade de etnias, nações, línguas, culturas. No Brasil foram sendo introduzidos nas diferentes capitanias e províncias, num fluxo que corresponde ponto por ponto à própria história da economia brasileira. A prosperidade econômica estava relacionada a uma intensificação da demanda de mão-de-obra escrava: não havia a possibilidade do progresso material sem que mais negros fossem importados, pois o trabalho era essencialmente africano e afro-descendente. (Prandi, 2002, p.1).

Prandi explica que os povos da África são classificados, grosso modo, em dois grandes grupos linguísticos: sudaneses e bantos. Os primeiros, de acordo com este autor, constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. Ao norte, diz Prandi, representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (núbios, nilóticos e báris) e abaixo, o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos linguísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás. Na verdade, essas designações mais genéricas compreendem vários povos de língua e cultura iorubá, entre os quais os oyó, ijexá, ketu (tradição do terreiro de Mãe Palmira), ijebu, egbá, ifé, oxogbô, e o outros.

Já os bantos, de acordo com Prandi, são os povos da África Meridional e estão representados por povos que falam 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança. Prandi (2000), explica ainda, que o termo “banto” foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek e significa “o povo”, não existindo propriamente uma unidade banta na África.

As inúmeras variantes culturais locais, segundo Prandi, não sobreviveram como unidades autônomas e muitas foram totalmente perdidas no Brasil. Diferenças específicas, ressalta o autor, foram apagadas, amalgamando-se em grupos genéricos como jejes, nagôs, angola. A história desse apagamento das diferenças começou no início do infame processo do tráfico de negros. De acordo com Prandi, ao chegar no Brasil, o escravo recebia freqüentemente não a designação de sua verdadeira etnia, mas a do porto de embarque. Por exemplo, diz ele, chamava-se indistintamente *mina* a todos aqueles que passavam pelo forte de Mina, fossem achântis, jejes ou iorubás.

2.3 - Sem história e sem alma

Os negros que chegavam ao Brasil, para a Igreja Católica não tinham alma. Para comerciantes e senhores de escravos, os negros não podiam ser distinguidos de animais ou objetos. Isso é evidenciado em diversos exemplos de manchetes de jornais da década de 1850, citados por Berkenbrock (1998). Para mencionar apenas uma dessas manchetes:

G. A Blosen vende ou aluga sua casa, rua Canella, com uma mulata, e a Enciclopédia Britânica de 26 volumes, obra mais perfeita que existe. (Jornal da Bahia – 30 de setembro de 1854). (Berkenbrock, op. cit., p. 88).

Apesar da Igreja Católica e dos senhores de escravos, os negros que chegavam ao Brasil traziam suas culturas e com ela, sua religião: a religião dos Orixás. Para Berkenbrock, esta é sem dúvida a religião africana que mais influenciou a formação das religiões afro-brasileiras.

De acordo com Ligiéro, foi somente a partir de 1741 que o negro passou a ter alma, pelo menos, afirma, para a Igreja Católica. Ligiéro conta que foi neste ano que a bula papal *Immensa Postorum*, do papa Bento XIV atesta que os negros, apesar de infiéis, poderiam ser convertidos ao cristianismo, como todas as demais raças. E como era para a Igreja Católica a alma negra?

Se o negro ganhava o direito de ter alma, esta alma seria branca, atrelada aos conceitos da religião oficial. A Igreja não poderia jamais conceber o quanto era original a concepção

de alma trazida pelos negros escravos vindos da África para o Brasil. Tampouco desconfiava da profundidade de seus mitos, da complexidade de seus ritos e da tenacidade de sua fé. (Ligiéro, Revista Ano Zero, 1990, p. 7).

A manifestação das crenças nativas africanas, explica Ligiéro, trouxe novas formas de sentir e pensar a relação com a terra e o universo. Este autor também evidencia que diversos grupos étnicos deixaram uma herança visível até hoje. Ligiéro pergunta como foi possível a sobrevivência dessas culturas no Brasil? De acordo com o pesquisador, alguns estudiosos chamam atenção para o fato de que, na África, quando o indivíduo vai para a cidade, abandona por completo sua relação com a floresta e com a tribo de origem.

Ele deixa de lado seus costumes e as religiões de seu povo. Nesse sentido, tanto o islamismo quanto o cristianismo são associados ao progresso e à entrada no chamado mundo civilizado branco europeu. No Brasil, o fenômeno foi inverso. O negro conservou as suas tradições porque, através da memória de sua gente, encontrava forças para suportar a escravidão. (op.cit.,p.3)

Ainda segundo Ligiéro, a permissão oficial para a realização dos batuques, concedida no século XVIII, garantiu o espaço para a livre manifestação da cultura africana². Esses batuques, afirma, reuniam numa única celebração várias nações negras rivais, servindo como estímulo ao diálogo entre elas, o que acabou, diz Ligiéro, conduzindo a uma fusão de cultos e rituais de distintas cidades africanas num mesmo terreiro.

2.4 - A árvore do esquecimento

Em Wuidá, onde ficava um dos grandes portos de embarque de escravos, na África, os negros percorriam um caminho de 5 quilômetros da cidade até o porto. Neste percurso, todo escravo que ia embarcar era obrigado a dar voltas em torno de uma árvore, a árvore do esquecimento. Em um depoimento de um dos líderes nagôs daquela região ouvimos o seguinte: *“Brasil! Brasil! Os escravos destinados às Américas eram trocados por bugingangas! Os escravos homens davam nove voltas em torno da árvore e as escravas, sete. Depois disso, supunha-se que os escravos perdiam a memória. Esqueciam seu passado, suas*

² O autor usa o termo cultura africana, mas prefiro pensar em culturas africanas.

*origens, sua identidade cultural, para se tornarem seres sem nenhuma vontade de reagir ou se rebelar. Que aberração! Que contradição! Na história humana alguém já viu um nagô esquecer suas origens? Sua identidade cultural? Se ela está tão marcada em seu rosto e tão incrustada em seu coração?*³A escravização, segundo Berkenbrok, significou para cada indivíduo a separação dos laços sociais e familiares africanos, com os quais estão ligados normas e valores como a língua e a religião. Este autor assinala que por muito tempo havia apenas duas possibilidades de deixar a classe de escravo: fugir ou morrer.

Tirar a própria vida era uma forma de resistência. Os escravos sabiam bem que podiam através do suicídio prejudicar o seu dono e souberam utilizar esta forma de vingança. Inclusive crianças chegaram a se suicidar. Curiosamente o número de suicídios era maior entre os escravos de “bons donos”. O suicídio não tinha apenas motivo político, mas também religioso. Através da morte, havia a esperança de voltar à pátria dos pais. (Berkenbrok. 1998, p. 84).

Berkenbrok acrescenta que o suicídio também foi praticado como forma de vingança religiosa, ou seja, através desta morte, o escravo transformava-se num espírito mau, que poderia perseguir e prejudicar seu senhor branco. Ainda de acordo com Berkenbrok, uma outra forma de doença que custou muitas vidas de escravos africanos era parecida com o suicídio: o banzo.

O banzo era uma espécie de aguda saudade. Saudade no sentido religioso-místico-social. O banzo é a saudade ocasionada pelo grande sentimento de perda da ordem original. A ordem social do local de nascimento dos africanos, que não conheciam nenhuma divisão entre mundo secular e religioso, era um conjunto de valores religiosos, costumes sociais, tabus, possibilidades de desenvolvimento, locais místicos, etc, que davam à vida sentido e destino. Muitos não agüentavam esta separação e morriam. O banzo era descrito como uma profunda tristeza e apatia. Os escravos que aparentavam tristeza eram vigiados para que não provocassem o suicídio através da ingestão de terra ou mandioca venenosa. Os doentes de banzo não reagiam mais à dor, ao castigo, à fome ou sede e finalmente morriam desta doença. (Berkenbrok, op.cit, p. 85).

Ao falar de memória e esquecimento a respeito das religiões afro-brasileiras, olho pelo furo no caroço de dendê já espiado por Roger Bastide. O capítulo três “Os problemas da memória coletiva”, de sua obra *As religiões africanas no Brasil* (1971), fundamental para a discussão que inicio agora.

³ Depoimento transcrito do documentário produzido por Renato Barbieri “Atlântico Negro – na rota dos Orixás” (1998).

Logo de início, Bastide afirma que toda religião se compõe da tradição de gestos estereotipados e de imagens mentais, ritos e mitos respectivamente. Mito para o antropólogo, seria uma definição ou uma justificação dos gestos cerimoniais. “O mito aparece como um modelo que deve ser reproduzido, a narração de um acontecimento passado, ocorrido na aurora do mundo, o qual é preciso repetir para que o mundo não acabe no nada”. (Bastide, op. cit., p. 333). Bastide liga então mito, à “lembrança pura”⁴ e rito à memória do gesto. Outra importante discussão feita por Bastide é a distinção de dois tipos de memórias, resgatada de Bergson: a motriz, compreendida no corpo, e a das imagens puras, capaz de autocristalização. Essa diferença nos ajuda, segundo o antropólogo, a distinguir mito e rito, a entender a distância que separa os dois conceitos e ainda a compreender porque, os diversos elementos da vida religiosa no Brasil mostraram resistência variável à mudança ou ao esquecimento. Através dessa reflexão, Bastide acaba por assegurar que os ritos afro-brasileiros resistiram mais tenazmente que os mitos desse complexo religioso no Brasil. Apesar de reconhecer a existência de poucos mitos afro-brasileiros no país, Bastide se apressa em esclarecer que isso não significa dizer que eles apenas não existem. Essa lacuna no conhecimento pode estar ligada, para o pesquisador tanto à falta de interesse ou curiosidade dos pesquisadores como à lei do segredo. *“Todos os etnógrafos que se interessam pela vida dos candomblés são surpreendidos pela importância que aí desempenha “o segredo” como arma de defesa contra os brancos. Os sacerdotes não gostam de explicar a simples curiosos os motivos profundos dos ritos, mesmo nos públicos, de medo que deles se utilizem contra eles, ou para caçar de suas “superstições”.* (Bastide, 1971, p. 334).

É na memória dos babalaôs ou dos babalorixás que a mitologia africana é preservada, assim como as filhas-de-santo também sabem, explica Bastide, que seus passos de dança constituem uma espécie de linguagem motora, que descrevem em movimentos e gestos hieráticos as aventuras passadas de Voduns e dos Orixás. O que Bastide vai perceber é, segundo ele, a fragilidade dessa

⁴ Coloquei o termo entre aspas menos para atribuir o conceito a Bastide e mais para evidenciar que tenho dificuldades de concordar com o próprio conceito.

tradição oral em relação à tradição motriz. Ao perder sua primitiva riqueza de detalhes passando de boca em boca, de geração à geração, reduzindo-se apenas à explicação dos gestos, o mito não mais subsiste em sua ligação com o ritual.

Seria um erro dizer: os mitos estão perdidos; as pesquisas feitas por René Ribeiro e por Verger na Bahia ou as realizadas por mim mesmo provam, em compensação, que muitos dos mitos originais da África têm seus correspondentes exatos no Brasil, os de Exu, de Shangô, de Oxalá, de Oxoce, e que as narrativas explicativas dos Odu da adivinhação estão hoje, em sua maioria, transcritos cuidadosamente em humildes cadernos escolares, não se perdendo mais na nova pátria. Mas o que é certo é que o mito não subsiste a não ser como definição do rito. Preservou-se em função de sua ligação com os gestos ou com as regras da adivinhação. É apenas na medida em que as recordações puras de Bergson podem se ligar a mecanismos motores que é preciso reconhecê-lo (o mito), perdendo seu esplendor lírico, sua riqueza, uma vez que esses mecanismos motores são mais sólidos e mais dificilmente esquecidos – porque compreendidos no organismo vivo – que as histórias dos deuses puderam subsistir, mas de modo alterado. (p. 335).

Bastide se pergunta o que desapareceu do mito e por que? Para ele, o mito representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. A escravidão, afirma Bastide, destruiu a organização da sociedade negra e ela só vai se reorganizar reinterpretando alguns costumes arcaicos, mas reconstituindo-se conforme as normas e modelos da sociedade luso-brasileira.

Vimos no início desta reflexão que, na fala do líder nagô, não havia nenhuma disposição para o esquecimento. E, na verdade, o enfraquecimento dos mitos africanos, como explica Bastide, não foi devido a um verdadeiro esquecimento de natureza psicológica, provocado pelo tempo destruidor, *“mas à falta de pontos de referência para ligar as lembranças. Não é o uso continuado, mas a mudança social que explica o desaparecimento das imagens”*. (id.,p. 336).

Tenho pensado com Bastide em qual teria sido o resultado da soma de tantos “esquecimentos” construídos historicamente como esses. Arrisco uma resposta: se hoje a sociedade brasileira possui uma representação homogênea do país e de si mesma é porque aprendemos a esquecer. É, ao concordar com Bastide, ou seja, que esse tipo de esquecimento não tem como causa o “tempo destruidor”, que se trata, portanto, de uma construção, sou obrigada a perguntar como esse esquecimento é construído ainda hoje?