

“Agô”¹:

O campo de pesquisa em uma história oral de candomblecistas.

Leandro Seawright Alonso²

Aline Baliberdin³

Resumo: Por meio da história oral como *fazer*, da história como *compreender* e da antropologia como *registrar*, procuramos por um diálogo interdisciplinar em torno de uma experiência do campo de pesquisa em que se realizou entrevistas com colaboradores pertencentes ao candomblé. A oralidade da religião de matriz afro-brasileira foi valorizada como elemento prioritário de estudos. Nesse sentido, a memória coletiva ganhou lugar central em sua relação com a identidade religiosa. Experiências de tranSES religiosos e de subjetividades foram registradas por meio de entrevistas e do caderno de campo. Os conceitos teóricos advindos dos diferentes ramos das ciências humanas e sociais foram colocados ao lado de fragmentos de entrevistas e de registros do caderno de campo.

Palavras-chave: História; História Oral; Oralidade; Religião; Memória.

Abstract: Through oral history as do history as understanding and anthropology how to register , look for an interdisciplinary dialogue around an experience of the field of research in which he conducted interviews with employees belonging to Candomblé . The orality of the analyzed religious expression was valued as a priority studies. In this sense, collective memory has gained center stage in its relationship with religious identity. Experiences of religious trances and subjectivities were recorded through interviews and field notebook. The theoretical concepts arising from the various branches of the humanities and social sciences were placed next to fragments of interviews and field notebook records.

Keywords: History; Oral History; Orality; Religion; Memory.

“Agô”: the research field In an oral history of candomblecistas

¹ A palavra *Agô* significa pedir licença, pedir permissão. Seu significado dentro do rito ou na rotina das casas de axé é fazer “reverência”, pedir “perdão” ou pedir “proteção espiritual” para a atividade que estiver em curso.

² Pós-doutorando no Departamento de História da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo – FFLCH/USP. Coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/USP, ao lado do Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy. E-mail: leandroneho@gmail.com

³ Graduada em História pela Faculdade Sumaré. E-mail: alinebaly3@hotmail.com

Introdução

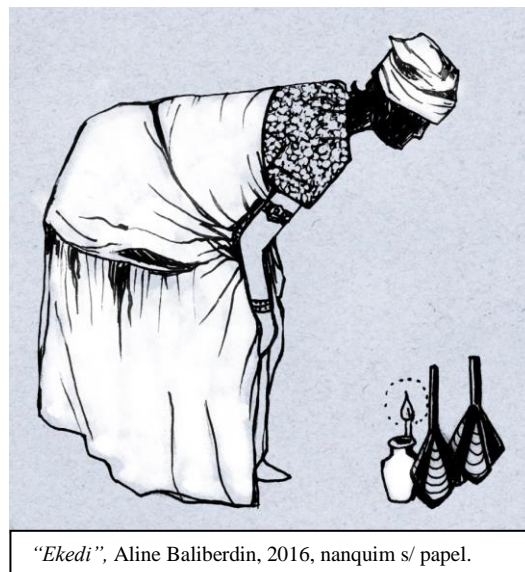
*A escrita é uma coisa, e o saber, outra.
A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si – Tierno Bokar.*

Para alguns historiadores de outras temporalidades e de variados lugares teóricos, tais como, entre outros, Carlo Ginzburg (1987), Michel de Certeau (1990), Paul Zumthor (1993) e Walter Ong (1998), os estudos que consideraram a oralidade não foram raros. Segundo Ong, pode-se distinguir a “oralidade primária” e a “oralidade secundária”. A “oralidade primária” pode ser encontrada em culturas sem “molduras letradas”, em sociedades ágrafas e, evidentemente, sem letras impressas; a “oralidade secundária”, no entanto, refere-se à cultura tecnológica manifesta por meio de diferentes “artefatos da modernidade” – rádio, televisão, telefone e outros meios que produzem dependência da escrita. As sociedades de “oralidade primária” são pretéritas, ao passo que a “oralidade secundária” produz enquadramento das narrativas enunciadas em contextos presentes, urbanos e dinâmicos. Para Zumthor, existem três expressões da oralidade: a *primeira* é a nominada “primária e imediata” que pressupõe a ausência de contato com a escrita e se situa no âmbito de “sociedades desprovidas de todo sistema de simbolização gráfica, ou nos grupos sociais isolados e analfabetos”; a *segunda* é a “oralidade mista” que justapõe a oralidade com o escrito, porém a influência do escrito “permanece externa, parcial e atrasada”; a *terceira* foi caracterizada como a “oralidade segunda” – pertencente à “cultura letrada” –, que, por sua vez, “se recompõe com base na escritura num meio onde este tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário” (ZUMTHOR, 1993, p. 18).

Os candomblés praticados em diferentes lugares do Brasil carregam as marcas tradicionais do “inconsciente ancestral africano” como parte do “desenraizamento” de negros que foram escravizados e produziram resistências culturais em terras de outros (GILROY, 2002). Por outro ângulo, os antropólogos e estudiosos das ciências humanas e sociais procuraram pelo sentido das “tradições orais”, neste caso, trazidas pelos negros ao Brasil ou cultivadas na África. Para Amadou Hampâté Bâ, as “tradições orais” africanas recompõem a palavra falada que: “se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas”: agente “mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência”. Ainda conforme o autor, a tradição oral é:

A grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 169).

A oralidade afro-brasileira atravessou as diferentes temporalidades e as diversas fases apresentadas por Ong e Zumthor, mas resguardou, com “variedades negociadas”, os elementos indicados por Hampâté Bâ entre os domínios “espiritual” ou “material”. Neste artigo, propomo-nos à análise do campo de pesquisa⁴, a casa de axé Ilê Asé Ifá Ewê situada no Bairro Boa Vista, na cidade de Suzano, São Paulo, onde se realizaram entrevistas de história oral com Pai Francisco e com a ekeidi Daniela Branco⁵.



“Ekeidi”, Aline Baliberdin, 2016, nanquim s/ papel.

Para José Carlos Sebe Bom Meihy e Fabíola Holanda, a história oral é:

⁴ O trabalho de campo foi realizado por Aline Baliberdin durante a sua iniciação científica orientada por Leandro Seawright Alonso.

⁵ Sabe-se que *Ekeidi*, *ekede* ou *ekeji* é uma função feminina no candomblé e é ocupada por mulheres que não desenvolvem o transe religioso. As ekeidis são responsáveis por muitas tarefas em uma casa de axé, nas festas públicas, além de receber e acomodar os convidados são elas que conduzem o transe dos incorporados agitando os *adjas* (sinos de metal). A *yabasse* é a *ekeidi* que além de outras tarefas, tem como prioridade a confecção dos pratos que são servidos na sala ou que alimentam as divindades da casa e os filhos de santo quando estão “recolhidos para a feitura”, em estado de preparação para serem iniciados na religião.

um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com o estabelecimento de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê: planejamento da condução das gravações com definição de locais, tempo de duração e demais fatores ambientais; transcrição e estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para o uso; arquivamento e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, voltar ao grupo que gerou as entrevistas. (MEIHY; HOLANDA, 2013, p. 15).

A partir da história oral como *fazer/ouvir*, da história como *buscar/compreender* ou da antropologia como *ver/registrar*, a abordagem realizada aconteceu no campo da *interdisciplinaridade* na medida em que autores com formações díspares e perspectivas alternantes aclararam teoricamente a hermenêutica empreendida no artigo em tela. Almejamos a construção narrativa das memórias dos entrevistados ao situá-las nas perspectivas de Jacques Le Goff, Maurice Halbwachs, Joël Candau e Fernando Catroga – salvaguardadas as diferenças teóricas entre os autores. Nesse sentido, a “memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (LE GOFF, 2003, p. 469). Porque a memória introduz os narradores em “cadeias de filiação identitária, distinguindo-os e diferenciando-os em relação a outros” (CATROGA, 2001, p. 50). Para além da “objetividade factual”, apropriamo-nos da “memória coletiva” como representação porque “cada um de nós tem uma ideia de sua própria memória” e da nominada “*metamemória*” como um “enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (CANDAU, 2016, p. 24). Descrevemos, aqui, as memórias cruzadas no campo de pesquisa, tanto a dos pesquisadores, quanto as dos interlocutores entrevistados em uma operação composta: *ouvir/ver*, registrar, transcrever – identidades (no plural). Segundo Sandra J. Pesavento,

A identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento. A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença (PESAVENTO, 2008, p. 89 – 90).

Mais complexas se tornaram as identidades, a partir das entrevistas, quando o “elemento místico” emergiu e “transbordou” a consciência de Pai Francisco por meio do êxtase e do transe religioso em que “Outro” se insinuou nele – conforme Certeau. Sem desvencilhar um de “Outro”, portanto, propusemos compreendê-los na pessoa de Pai Francisco em respeito à

sua crença e à forma como interpreta uma cultura, uma “realidade”, uma “religiosidade”. Na “construção imaginária” de Pai Francisco, procuramos localizar a sua identidade – sem a pretensão de assimilá-la por inteiro – diante de uma posição perante a “coletividade” representada, aqui, pela ekedi Daniela Branco.

Os lugares da memória coletiva: religião e deslocamentos na cotidianidade.

*Pararam pra reparar?/Estão ouvindo esse som?/
Pulsando seco no ar/Merece nossa atenção!/
Preparem bem os sensores/Para poder captar/
Parem usinas, motores/Para ouvirmos bater/
Dum! Dum! Dum!/Seu clamar –
Axé Acappella, compositores: Dani Black e Luisa Maita.*

Para Michel de Certeau, toda narrativa é um “relato de viagem” em que os lugares e as possibilidades de “não-lugares” são percorridos pelo viajante enquanto compartilha a sua experiência por meio de enunciações. As “paisagens” são desenhadas sob os pés ou olhadas da janela de quem se desloca nos espaços-lugares e em transições por onde leva o guia, “o narrador”⁶. De outra forma, os itinerários da viagem podem ser ligeiramente visitados ou, neles, pode-se demorar mais de acordo com as “cores” e as “intensidades” avocadas pelo narrador. Certeau descreveu o “ato da fala” como um jogo de “apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores”, a qual: “instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e relações” (CERTEAU, 1990, p.40). Os lugares visitados nas ou a partir das “memórias de expressão oral” são, portanto, escolhidos pelo narrador em um processo intrincado de “contrato” imaginado com o interlocutor, ou de “negociação”, pois que este o acompanha em seus deslocamentos; há, ainda, a importância de estarem localizados em um tempo, em um “presente”, e que, neles, estabelecem-se relações ou representações (HALBWACHS, 1968).

Ao participar de uma narrativa, o “interlocutor-ouvinte” pode, além de visitar os “lugares da fala”, identificar os “não-lugares”, percorridos pelo seu guia – como “lugar do ausente”; são os lugares de passagem rápida, de interligações entre dois ou mais pontos, onde não se desenvolvem relações ou se experimentam “momentos de solidão”. Os “não-lugares” tratados pelo antropólogo Marc Augé estão presentes nas narrativas, e em suas lacunas, assim

⁶ Como em “O Narrador” de Walter Benjamin, o autor diz que “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos de distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIN, 1994, p.198).

como nas ausências propriamente ditas, mas revelam, contudo, formas diferentes – alternantes – de se situar no espaço do “narrado”. O colaborador⁷ desta pesquisa, Babalawo⁸ Pai Francisco, em estado de “transe religioso”, deu mostras hermenêuticas da construção de “não-lugares” em sua fala e foi possível identificá-los durante as passagens narradas⁹.

Pai Francisco, por seu turno, enquanto respondia por Exu Tiriri Lonan, falou a respeito da África como o seu “lugar mistificado” de origem, como o lugar de “origem mitológica” do mundo e da sua “tradição religiosa”; tornou-se possível, pois, observar que ele recriou um “não-lugar” construtor de sentidos nesse momento específico da narrativa¹⁰. O nome próprio “África” não foi designado, na narrativa, para localizar geograficamente o Continente – ou para falar de um lugar em sua concretude –, mas para aludir às cargas “imaginária” e “mística” que emanam da “África”; o narrador “mistificado”, “possuído por outro”, “tomado pela experiência”, considerou a África em seu discurso e procurou despertar a curiosidade sobre a sua origem encantada. Modernamente, Augé referiu-se aos “não-lugares”, e, no caso narrativo, disse que: “a palavra aqui, não cava um fosso entre a funcionalidade cotidiana e o mito perdido: ela cria a imagem, produz o mito e, ao mesmo tempo, o faz funcionar” (2002, p.88).

Os “não-lugares”, segundo a definição do autor em evidência, são os “espaços físicos” de passagens entre o “lugar de origem” e, por conseguinte, o “destino”; podem ser,

⁷ O conceito de colaboração em História Oral é fundamental para a compreensão da metodologia que se emprega para o desenvolvimento da pesquisa, segundo José Carlos Sebe B. Meihy, “No caso da história oral, por acatar eticamente o interlocutor e colocá-lo como centro gerador de visões, por levá-lo em conta além de seu papel de ‘fornecedor de dados’, de ‘transmissor de informações’ ou ‘testemunho’, valoriza-se o conceito de colaboração” (MEIHY; RIBEIRO, 2011, p.22,23).

⁸ Em termos gerais, o Babalawo é um sacerdote iniciado em *Ifá*, divindade da adivinhação e do jogo oracular. O Babalawo por meio de um grande conhecimento de “caminhos possíveis” dos *Odus* (signos de *Ifá*) reconhece através do jogo do *opelê* (cordão com côcos de dendê) ou do *erindilogun* (búzios) os destinos que são apresentados na caída do jogo, podendo assim orientar o consulente sobre questões a respeito de assuntos pessoais ou sobre decisões que venha a tomar. Nas palavras de Bastide: “O babalô - que no Brasil é também chamado às vezes de ‘vidente’ (...) dispõe, em compensação de dois processos que lhe permitem conhecer grande número de ‘palavras’: o colar de *Ifá* ou *opelê* e os búzios de Exu ou *erindinlogum*” (BASTIDE, 2003, p.116).

⁹ O transe religioso para Edênio Valle deve ser analisado como parte da “face subjetiva” da religião que compõe a religiosidade. Em contato com tal fenômeno o pesquisador “tenta chegar à opção vivencial e à realidade psicológica e humana dos indivíduos, assim como essa aparece em seu comportamento religioso” (VALLE, 1998, p.260).

¹⁰ O mito para Mircea Eliade “conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o cosmo, ou apenas um fragmento” (ELIADE, 1972, p.9). Em “O poder do Mito” de Joseph Campbell encontramos definições para as funções dos mitos como: “São os sonhos do mundo. São sonhos arquetípicos, e lidam com os magnos problemas humanos. Eu hoje sei quando chego a um desses limiares. O mito me fala a esse respeito, como reagir diante de certas crises de decepção, maravilhamento, fracasso ou sucesso. Os mitos me dizem onde estou.” (CAMPBELL, 1990, p. 16). Trataremos com maior profundidade este tema nos capítulos seguintes.

em contextos citadinos, os “transportes públicos”, os “caminhos nos centros urbanos”, as “travessias” que são necessárias até ao lugar em que se deseja chegar. São “lugares de passagem”, de “ligação” entre dois pontos e são “transpostos” quase sempre de forma solitária pelo sujeito contemporâneo nas vias das cidades. Dessa maneira, o pesquisador – de forma criativa – quando se põe a caminho do seu campo de pesquisa atravessa os “não-lugares” inclusive identitários, que lhe permite experimentar momentos de reflexão, de preparação para o trabalho acadêmico. Em um dos registros em caderno de campo¹¹, descrevi o sentimento que vivenciei em jornadas até as “casas de axé” que visitei e urdi expectativas inquietas antes de chegar ao lugar da mística. Não obstante, recordei-me nos registros de campo que: “Quando vou a uma festa de candomblé é como vivenciar um segredo, porque vou sempre sozinha. Há sempre uma expectativa, uma “pequena euforia” antes, e depois fico com as impressões todas em minha mente e quase não tenho como compartilhá-las”.

O caderno de campo torna-se um “aliado” e um “recurso” significativo para o pesquisador no âmbito da história oral, pois, para além do registro, é nele que se torna possível organizar as “impressões” em palavras ou, neste caso, inclusive com os desenhos. As anotações presentes em uma investida no campo empírico da história oral têm, contudo, semelhança com a etnografia e foram feitas com a intenção de colher *in loco* os símbolos da cultura religiosa de matriz africana no Brasil, bem como das relações que se (re)criam em seu meio entre os participantes da comunidade religiosa, entre as pessoas no “contato com as divindades”; entre os religiosos e as “práticas do sagrado”, portanto.

Tais anotações tencionaram servir como parte do *corpus documental* desta pesquisa, contribuindo para a “densidade” das descrições feitas a respeito do campo e permitindo, subsequentemente, uma análise mais “alargada” do que “ouvi” e “vi” (GEERTZ, 1926). Por isso, pretendemos, aqui, “examinar dragões; não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria”; para Geertz, este enunciado demarca “tudo em que consiste a antropologia” – aqui entrecruzada com a moderna história oral (GEERTZ, 2001, p. 65).

¹¹ O caderno de campo em questão é da pesquisadora Aline Baliberdin.



Cabe-nos, portanto, aduzir que o candomblé é uma religião que se realiza por entre os meandros da “beleza”, da “estética” e da “plasticidade”, sendo seus ritos as fontes inspiradoras de obras visuais, literárias, musicais de diferentes artistas e/ou intelectuais – de Carybé à Pierre Verger, de Caymmi até Jorge Amado. As festas públicas são caracterizadas por abrirem as portas das “casas de axé” para os visitantes que podem celebrar a “presença” das divindades africanas juntas à comunidade religiosa: os ritos, as danças, as vestimentas, os gestuais são elaborados e carregados de forte simbolismo – como se sabe.



A colaboradora desta pesquisa, Daniela Branco, ekedi e yabassê do Ilê Asé Ifá Èwê, explicou: *“Tudo tem um significado, às vezes a pessoa não sabe falar o que significa, mas tudo tem um significado. Vá atrás dos mais velhos para descobrir o significado, porque se é passado de forma oral, os mais velhos tem que saber”*. A presença da oralidade é marcante como principal “veículo de transmissão” – como axial – e, assim, resultante em uma forma de adquirir “conhecimentos” no interior desta expressão religiosa. Em razão disso, e das riquezas “cultural” e “simbólica” da religião, que se traduzem de diversas formas, dentre elas as visuais, acrescentei, em meus registros no caderno de campo, “desenhos rápidos” feitos no momento em que estive no lugar da pesquisa, isto é, no espaço do candomblé ou em momentos decorrentes – enquanto as imagens ainda dançavam em minha “memória fresca”. Os desenhos me serviram, além do mais, para registrar cerimônias cujos registros fotográficos não eram autorizados.

A oralidade enquanto “veículo prioritário” de conhecimento nas religiões de matriz africana no Brasil, apresenta-se “composta” e “compósita”, de “forma sistemática”, entre seus adéptos e viabiliza as práticas rituais até à contemporaneidade com poucas alterações assumidas pelas gerações de religiosos que a recebem, repetem e transmitem. A “memória coletiva religiosa” pode ser sustentada, portanto, pela premissa de que a religião não mudará assumidamente, ou mudará pouco, independentemente das transformações sociais e, então, a sua “permanência mnêmica” (com rastros e resíduos do passado), é firmada essencialmente nos “objetos”, nos “espaços”, que identificam o “lugar do sagrado” para a comunidade estudada (HALBWACHS, 1968):

A sociedade religiosa quer se persuadir de que não mudou, ainda que tudo se transforme em torno dela. Consegue isto somente com a condição de recordar os lugares, ou reconstituir em torno dela uma imagem ao menos simbólica dos lugares nos quais ela se organizou de início. Porque os lugares participam da estabilidade das coisas materiais e é baseando-se neles, encerrando-se em seus limites e sujeitando nossa atitude à sua disposição, que o pensamento coletivo do grupo dos crentes tem maior oportunidade de se eternizar e de durar: esta é realmente a condição da memória (Ibid, 1968, p. 159).

A memória coletiva, segundo Halbwachs, é formada pela memória individual que, em sua teoria, não pode existir sem a coletiva; e as suas histórias estão sempre em um processo de “negociação” entre as pessoas que recordam, que revivescem e que “reavivam a memória”. Para Halbwachs – que não esteve isento às críticas e às contestações epistêmicas – não existe memória individual sem a devida consideração ao aspecto social, ao aspecto coletivo

elementar. E a memória coletiva, por sua vez, constrói-se por teias de narradores que “negociam as lembranças”, que consideram a sua “pretensa perpetuação”. As negociações de memórias, em um grupo religioso, que se fundamentam essencialmente em conhecimentos transmitidos por meio da oralidade, como no caso do candomblé, são um tanto complexas, pois se estabelecem “acordos sutis” sobre como devem ser feitas as cerimônias, as iniciações, as festas públicas, as oferendas, os toques musicais, as rezas e os sacrifícios. Não são raras as divergências entre os sacerdotes ou os filhos de santo, das casas de axé distintas, no que se referem às formas de realização dos ritos. Porque se executam os ritos de acordo com as maneiras como foram ensinados por seus pais ou suas mães espirituais, os quais aprenderam de forma transmitida e com certos hábitos repetidos nos “lugares de origem”¹².

Ressalto, ainda, que para entrar no universo religioso afro-brasileiro é necessário considerar um “sistema de lógicas” ancestrais africanas (distadas do “cartesianismo eurocêntrico”), e, neste caso, afro-brasileiras, no afã de uma aproximação da “realidade”, das “crenças” e das “hermenêuticas” distribuídas em seus consequentes significados. Este assunto – tratado pelo historiador José Beniste em “Orun Aye, O Encontro de Dois Mundos” –, adquiriu espaço no debate acadêmico proposto:

No campo dos estudos afro-brasileiros, há sempre a tendência de se fazer com que uma pesquisa seja ajustada a uma teoria preconcebida. Há ainda a tendência de se supor alguma coisa como verdade sem ter sido feita uma investigação adequada. E isso diz respeito àqueles que estudam os costumes e a ciência de povos que vivem em mundos de ideias e crenças diferentes daqueles em que foram educados. O mesmo ocorre com o que se chama de “parte de dentro de um Candomblé”. Para entendê-la é necessário ir a esse povo, encontrá-lo, vê-lo como realmente é; entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa, e não o que achamos que esse povo deveria pensar e crer (BENISTE, 1997, p.20).

¹² Ouvi certa vez, de um *ogan*, em uma festa de candomblé, que as “casas de matriz”, como ele preferiu denominar, são como “reinos afro-brasileiros”, em que cada uma tem na figura de sua sacerdotisa ou sacerdote, ou zelador, a sua referência de liderança principal como um rei ou rainha. As festas públicas são, segundo o *ogan*, o momento em que esses reis e rainhas recebem a população comum, outras cortes, outros reis e rainhas, assim como onde, em seu reino, sua corte demonstra como são feitos os ritos locais, acolhendo, servindo aos convidados com exuberância. As casas de axé seriam, neste ponto de vista, lugares que apesar das semelhanças ritualísticas com outras casas, funcionariam com independência, onde se segue apenas o que é determinado pelo pai ou mãe da casa, onde se determina o espaço do sagrado e da obediência, e compreendendo a referência feita pelo *ogan*, assemelhar-se-ia à lógica de sociedades africanas de onde se origina o candomblé brasileiro. As analogias feitas por ele são pertinentes e as imagens que propõe podem ser observadas nos comportamentos e gestuais de reverências e cumprimentos que se realizam entre os participantes durante os rituais públicos da religião.

Alertou Beniste que pesquisas sobre as culturas afro-brasileiras têm sido feitas sem o aprofundamento dos “elementos culturais” que fundamentam a “forma de pensar” dos religiosos que compõem “coletivos” de matriz africana – sem a devida pesquisa de campo, mas com os “barris de teoria” ditos por Geertz. Com efeito, faz-se necessário que o pesquisador *desnaturalize* o “olhar ocidental”, “branco” no sentido de “eurocêntrico”, no mor das vezes com contato breve ou não com os códigos oriundos do cristianismo, para percorrer os “lugares sagrados” da ancestralidade africana no Brasil; assim como para buscar “ler os signos das culturas” que são, logicamente, diferentes das que se está quase sempre habituado. Para tanto, reconhecemos que a memória coletiva do candomblé, assim como de outras religiões, é guardiã dos “objetos culturais” que permanecem por entre os “detentores” e entre aqueles que mantêm viva a “tradição religiosa”, que se tornam narradores em pesquisas acadêmicas. O acervo de “objetos sagrados” de uma “casa de axé” é composto por peças que são cuidadosamente guardadas e limpas regularmente – ficando em lugares como o “sabeji”, um dos quartos da “casa de axé” – onde estive no “Ilê Asé Ifá Èwê” – e onde entrevistei a ekeki Daniela Branco para a presente pesquisa. Os objetos sagrados das “casas de axé” refletem e indicam a “cultura material” da comunidade religiosa e, em contato com a “cultura imaterial”, transmitida oralmente, estão os símbolos que, conjuntos, entretecem uma “teia de significados” da “rede cultural” estudada (GEERTZ, 1926, p. 4).

A cultura, segundo o antropólogo Geertz, é constituída por “teias” que o ser humano tece em torno de “si mesmo” e a sua análise recompõe uma “ciência interpretativa, à procura do significado” – uma hermenêutica (Ibid., 1926, p. 4). Nesse sentido, o trabalho do pesquisador é o de “decodificar”, de “interpretar” os sinais criados por uma comunidade para, inclusive, apreender o seu “sistema de significações” e para ter uma percepção alargada dos seus vieses e dos fios exegéticos interligados. A variedade de objetos de um candomblé é grande, entre utensílios domésticos, instrumentos rituais, “axés” enterrados, estatuetas sagradas, sobre os quais existem estudos mais específicos¹³. Para dimensionar o “poder” e os significados atribuídos às estatuetas, características da vasta “cultura material” africana, que em parte foi trazida para o Brasil, faz-se necessário saber das ligações com o sagrado que tais

¹³ Ver: BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia - Rito Nagô**. Companhia das Letras, 2001. Ver também: EYIN, Pai Cido de Osun. **Candomblé – A Panela do Segredo**. São Paulo: Arx, 2008. Ver: KILEUY, Odé; OXAGUIÁ, Vera de. **O Candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. Ver, ainda: SALUM, M. H. L. . **O homem e sua obra, e, os objetos e os homens: da relação homem-matéria**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. SUPL, p. 49-61, 2008.

imagens “inspiram” e “significam”. Em “O homem e sua obra”, e, em os “Objetos e os homens: da relação homem-matéria”, Marta Heloísa Leuba Salum, citando Marc Augé, explica:

Reafirmando a fronteira entre o visível e o não visível sinalizada por esse tipo de objeto, nele se reajuntam e se “materializam as dimensões que a visão ordinária não chega a perceber com total transparência” usando das palavras de Augé com relação aos “deuses-objeto” (AUGÉ Apud SALUM, 2008, p.54).

Sobre as imagens de Exu em estatuetas, geralmente entalhadas em madeira e recobertas com matérias orgânicas diversas como folhas, alimentos, sangue, mel, conforme tradicionalmente as casas de axé preservam, nas “portas de entradas”, ou em quartos específicos, a autora faz a seguinte descrição:

Para compreendermos assim essas imagens, é necessário ter em mente o jogo de oposição binária de que é feita a vida na perspectiva de todos, e independentemente da cultura - um movimento pelo qual a natureza dá continuidade à existência de tudo que possui vida orgânica, ou, pelo menos, de tudo que pode transmutar-se.

Pela tradição nagô-ioruba, Exu intermedeia homens e deuses. É o primeiro evocado na solução de distúrbios e não é sem razão: na qualidade de uma entidade hermética, liga opostos, consolida paradoxos.

Exu é, em si mesmo, a "imagem" que expressa, em um mesmo sopro e fôlego, todas as complexidades espirituais e materiais, corpóreas e incorpóreas - complexidades estas que tocam nas relações oníricas entre vida e morte, unidade e multiplicidade, masculino e feminino, sono e vigília (...)

Acima do bem e do mal, da verdade e da falsidade, da riqueza e da pobreza, essas entidades evocam a discrepância da dissociação de fatores no plano concreto da existência, configurados seja na conglomeração de matérias heteróclitas, seja na simplicidade da figura humana de que é primariamente composto (SALUM, 2008, p.54).

Na entrevista com Pai Francisco, incorporado por Exu Tiriri Lonan, segundo a sua crença, podem ser contemplados os paradoxos próprios dessa divindade nas “memórias” que conta e na sua “presença mitológica” no tempo presente – atuante, desde o início do mundo: “*Na Terra, no princípio*” até o cotidiano da vida simples no bairro da cidade de atualmente; na entrevista, em transe – incorporado com Exu Tiriri Lonan – Pai Francisco se disse: “*dependendo da necessidade, se eu for chamado em outra casa vou atender algum filho de fé espiritualmente, caso contrário, rua! Onan!*”, isto é, a entidade mostrou-se solidária ao “modelo de filiação” e “admitiu” a possibilidade de assistência espiritual por meio da circulação nas vias e nas encruzilhadas dos “não-lugares” atuais – em alhures. Ao mesmo

tempo em que trouxe a lume uma “África” retraçada por aspectos mitológicos, apresentou-se como “entidade dialógica”, “narrativa” e tencionou contribuir com as comunidades religiosa e acadêmica transitando entre o “imaginário” e a “concretude”. A multiplicidade do Exu em sua “natureza ambígua”, de “confluência” e “diálogo” – entre elementos opostos – fez desse Orixá, na crença nagô-yoruba, o “comunicador entre os mundos”, aquele que “rompe as barreiras do universo” ou aquelas fixadas pelo homem na Terra; nas palavras explicativas de Bastide, Exu: “vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrar em comunicação e assegurando, assim, a união cósmica. Exu é para nós, o elemento dialético do cosmo” (BASTIDE, 2001, p.172).

Um dos elementos elucidativos para a realização da entrevista com Pai Francisco aludiu ao caráter narrativo e dialógico do Exu conforme abalizado por Bastide e constatado empiricamente na narrativa concedida; pois, na comunicação subjaz a “essência dessa divindade” que respondeu de forma solícita no transe de Pai Francisco – um “jogo identitário”. Contrariando os “pragmatismos religiosos”, e sem maiores tratativas, permitiu-me gravá-lo na “casa, na rua e no outro mundo” para, mais do que me contar sobre a sua fé, ser ele próprio, “encarnado”, o “motivo” e a “crença” em sua “totalidade paradoxal”, “comunicativa”, “falante em outrem” e “real” em uma “mitologia”. A “casa, a rua e o outro mundo”, são categorias utilizadas para analisar a sociedade brasileira a partir das “condições sociais” e das “relações” que são estabelecidas nesses lugares – conforme esculpiu Roberto Da Matta. Porque é possível, segundo o autor, perfazer uma “leitura das pessoas” e de seus comportamentos ligados ao coletivo a partir das ambiências “privadas” e “públicas”.

Assim, qualquer evento pode ser sempre “lido” (ou interpretado) por meio do código da casa e da família (que é avesso à mudança e à história, à economia, ao individualismo e ao progresso), pelo código da rua (que está aberto ao legalismo jurídico, ao mercado, à história linear e ao progresso individualista) e por um código do outro mundo (que focaliza a ideia de renúncia do mundo com suas dores e ilusões e, assim fazendo, tenta sintetizar os outros dois) (DA MATTA, 1985, p.34).

Os elementos presentes nas narrativas de Pai Francisco e, por conseguinte, da ekedi Daniela Branco podem ser analisados a partir de tais esferas: caseira – do “mundo” e “religiosa” no mundo; assim, ressaltaram-se as maneiras como os narradores se colocaram diante de questões sobre a sociedade, a moral e a tradição religiosa. Não obstante, destacamos que a peculiaridade da entrevista com Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan está no permear dos três

âmbitos enunciados por Da Matta. Pois, Pai Francisco recebeu a pesquisadora na “intimidade da sua casa” –, em sua moradia, para a gravação da entrevista; o espaço externo de sua habitação é a sala onde se toca corriqueiramente os ritos do candomblé; donde, tem-se o espaço religioso como “o outro mundo”, o “espiritual”. Conforme a crença de Pai Francisco, a divindade que “falou nele” foi “quem” concedeu a entrevista, respondendo pelo nome de Exu Tiriri Lonan, “O dono do caminho” –, por meio do qual a rua está em seu nome, “onan”, na língua yoruba. Ele acredita nos sentidos que percorrem a casa e a rua, mas significados em “si mesmo” como narrador mistificado e possuído pelo Orixá.

Lançando mão de uma concisa narrativa no caderno de campo, recordo-me que a rua da casa de Pai Francisco é costumeiramente movimentada e barulhenta como grande parte das ruas das periferias das cidades, as quais são lugares em que pessoas parecem vivenciar mormente as experiências nas calçadas, nos bares, nos portões vizinhos. Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan estava, segundo acredita, praticamente na rua “juntamente com a divindade” – no momento da narrativa –, porém recebe corriqueiramente as pessoas em casa para dar-lhes “consultas” e “orientações” espirituais; sua performance dialógica – e sua gestualidade – foi de quem quis comunicar e ser compreendido: permitiu-se “estar acessível” e “confortável” para a narração. Porque também a sua casa é “passagem”, “movimento”, “interferências” e “acolhimento” para aqueles que sofrem dilemas nas diferentes áreas da vida.

As narrativas das “histórias mitológicas” têm funções axiais em sociedades africanas e, conseqüentemente, em comunidades religiosas afro-brasileiras. Nada obstante, as “personalidades dos deuses” são cantadas e reveladas em “orikis”¹⁴ que contam as “tramas de amores” e das “lutas” conquistadas ou perdidas nas sagas divinas. Mas, a função social da mitologia africana no candomblé brasileiro se demonstra na vida dos religiosos desde a orientação para as atitudes cotidianas que acreditam ser dadas por seus orixás, por intermédio do Babalawo, até a compreensão das “lógicas mistificadas do universo” que são contadas a partir dos mitos de origem. Sabe-se que a personalidade dos filhos de santo muitas vezes se “con-fundem” com as de seus deuses conforme a ekedi Daniela Branco, filha de Oya: “*O meu Orixá pra mim é muito poderoso e me dá muito caminho. Se você falar: a dona do vendaval, como você controla um vendaval? Você pensa na sua cabeça, como fica?*”. Inspiradora aos religiosos, a vivência do sagrado motiva os “potenciais da divindade” que lhes regem e ajudam em situações diárias, bem como encaminha os praticantes para o cumprimento do que acreditam ser o seu “destino”, o seu “destino religioso”. Assim sendo, “um deus é a

¹⁴ *Orikis* são invocações ou rezas que contam as qualidades e feitos dos Orixás em sua mitologia.

personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funciona para a vida humana e para o universo - os poderes do seu próprio corpo e da natureza.” (CAMPBELL, 1988, p. 24).

A “origem do mundo”, da mesma forma, explica-se no “mito cosmogônico” com as suas versões próprias, alternativas, que sustentam as crenças das comunidades religiosas. No candomblé de tradição nagô-yoruba, as histórias da criação do mundo envolvem, em suma, cinco deuses principais: Olodumare, Obatalá, Odudua, Orunmilá e Exu. Para ilustrar esse tecido notável da crença candomblecista, reporto-me ao mito, a partir de sua transcrição, e emoldurado por Reginaldo Prandi, em: “Mitologia dos Orixás”. Onde, sabe-se que Olodumare (o “deus supremo”), encarregou Obatalá (o “deus que veste branco”, nominado de Oxalá – o dito “grande Orixá”), da criação do mundo. Antes de seguir a sua jornada, contudo, Obatalá foi ao adivinho Orunmilá para lhe pedir conselhos – conforme a mitologia. Orunmilá lhe advertiu que fizesse uma oferenda em um lugar indicado para que tudo corresse exitosamente em sua missão; ao que Obatalá, à revelia, desconsiderou a orientação porque não encontrou razões suficientes para proceder segundo os seus ditames.

Chegado o dia da criação do mundo,
Obatalá se pôs a caminho até a fronteira do além,
onde Exu é o guardião.
Obatalá não fez as oferendas nesse lugar,
como estava prescrito.
Exu ficou muito magoado com a insolência,
e usou seus poderes para se vingar de Oxalá.
Então uma grande sede começou a atormentar Obatalá.
Obatalá aproximou-se de uma palmeira
e tocou seu tronco com seu comprido bastão
Da palmeira jorrou vinho em abundância
E Obatalá bebeu do vinho até embriagar-se.
Ficou completamente bêbado e adormeceu na estrada,
à sombra da palmeira de dendê.
Ninguém ousaria despertar Obatalá (PRANDI, 2001, p.504)¹⁵.

Ao ver Obatalá entregue a um “sono profundo”, Odudua – cultuado como uma divindade feminina em regiões da Nigéria – que a tudo acompanhou, roubou-lhe o “saco da criação” e, invertendo a ordem das coisas, criou o mundo com a permissão de Olodumare. Na sequência, Obatalá, depois de despertar e entender o que aconteceu, recebeu uma segunda missão de Olodumare, qual seja: a de criar “todos os seres vivos que habitaram a Terra. E

¹⁵ O mito completo pode ser lido em: PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (p. 502, 503, 504,505, 506).

assim Obatalá criou todos os seres vivos e criou o homem e criou a mulher. Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumare os animou. O mundo agora se completara. E todos louvaram Obatalá” (Ibid., 2001, p. 506). As entrevistas realizadas por Pai Francisco retraçaram uma “ordem mitológica” de forma concomitante às pretensões da ekedi Daniela Branco em vivenciar as orientações prescritas por seu Orixá. A partir das entrevistas foi possível considerar o aspecto conjugado da “reserva mnésica” de Pai Francisco, em transe e fora de transe, associada à prática da religiosidade com dedicação – “herança identitária”, “preservação da comunidade”, “manutenção das histórias divinas”.

A “paisagem do mito” supracitado revelou-se na relação entre os “deuses criadores”, em suas “qualidades” e nos desdobramentos das suas ações. As leituras do mito e a interpretação de seus “ensinos” servem, ademais, para redefinir as condutas dos filhos de santo em variadas situações cotidianas. Os filhos de Obatalá, por exemplo, obedecem às severas restrições quanto ao consumo de bebidas alcoólicas. Por outro lado, os mitos, na cultura religiosa de matriz africana são imprescindíveis para (re)organizar as consciências e as percepções do sagrado sentidas pelos devotos dos Orixás. Nas acepções de Beniste:

Concluimos que o mito desempenha uma função indispensável: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital no sistema de crenças dos yorubá. Não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação das antigas religiões e da sabedoria prática (BENISTE, 1997, p.35).

A proposta deste artigo, portanto, situa-se na entrada do pesquisador nos territórios da “oralidade brasileira” de origem africana; além disso, no aspecto essencial de que os oralistas são guiados pelos narradores dessas histórias de origens remotas para a compreensão das paisagens, dos lugares e dos “não-lugares” de suas memórias nos “domínios do sagrado”. Faz-se preciso, pois, verter-se às nuances existentes entre a “palavra escrita” e a “palavra dita” com a disposição “entrar” na vivência do “sistema de crenças” de quem experimenta as palavras e as pronuncia. Agô!

Referências

- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da supermodernidade**, 7º ed., 1994, tradução Maria Lucia Pereira, Campinas - SP: Papirus Editora (Coleção Travessia do Século).
- BAHBA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998. Interrogando a Identidade. p. 70-104.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia - Rito Nagô**. Companhia das Letras, 2001.
- BARTHES, Roland. **Aula**. Aula inaugural proferida em Collège de France, 1977.
- BENISTE, José. **Òrun Àiyé: O Encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**, Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 1997.
- BENJAMIN, Walter. **O Narrador. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BUBER, Martin. **Eu-Tu**. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben, 10º Edição revista - 2006. 3ª Reimpressão - 2009.
- BURKE, Peter. **O que é história cultural?** 2º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- _____. **Hibridismo Cultural**. Ediciones Akal, 2010.
- CAMPBELL, Joseph. **O Poder do Mito**. São Paulo: Ed. Palas Athena, 1990.
- _____. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do Cotidiano - Artes de fazer**, 3º ed. Petrópolis - R.J, Editora Vozes, 1998.
- _____. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995 (Coleção Travessia do Século).
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 4ºed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.
- COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- DAMATTA, Roberto. **A rua e a casa: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil**. 5º ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- EYIN, Pai Cido de Osun. **Candomblé – A Panela do Segredo**. São Paulo: Arx, 2008.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, 1926 1ºed, Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: A modernidade e a dupla consciência**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, R.J: Vozes, 2012.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. DP & A, 10º ed. Rio de Janeiro, 2005.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: Le mémoire collective.
- HAMPATE BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática, 1982.
- KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O Candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.
- MARTINS, José de Souza. **Uma Sociologia da Vida Cotidiana**. São Paulo; Contexto, 2014.
- MEIHY, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. **Guia Prático de História Oral**. São Paulo: Contexto, 2011.
- _____; HOLANDA, Fabiola. **História Oral - Como fazer - Como Pensar**. São Paulo: Contexto, 2013.
- ONG, Walter Jackson. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papyrus, 1998.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Publicado em Revista Estudos Históricos, v2, n3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- _____. **Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. in: Projeto História 14: revista do programa de estudos pós graduados em história do departamento de história, PUC - SP, 1997.
- RAMOS, Arthur. **As Culturas negras: introdução à antropologia brasileira**. Volume III. Editora da Casa do Estudante do Brasil, Rio de Janeiro, 1971.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- SALUM, M. H. L. **O homem e sua obra, e, os objetos e os homens: da relação homem-matéria**. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, v. SUPL, p. 49-61, 2008.
- SANCHIS, Pierre. **As tramas sincréticas da história**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 28, p. 123-138, 1995.
- SEAWRIGHT, Leandro. **Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no Regime Militar Brasileiro**. Paco Editorial, São Paulo, 2016.
- _____. **O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição**. Revista Observatório, 2016.
- _____; SOARES, Fagno da Silvas. **Ritos da oralidade pentecostal. Reflexões sobre práticas litúrgicas e sentidos narrativos da história oral testemunhal**. Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales, Universidad de Málaga (abril-junho de 2016).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2012, V. 55, Nº 2.
- VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.
- ZUMTHOR, P. **A Letra e a voz: a "literatura" medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Recebido em: 06 de junho 2016.

Aprovado em: 10 de janeiro de 2016.