

DE NINA A JUANA: REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA E DO CANDOMBLÉ, 1896-1976.

Roberto Motta, Ph. D. ¹

Resumo: Este artigo tenta fazer a revisão de alguns dos principais intérpretes do Candomblé, durante os cerca de 80 anos que separam Nina Rodrigues e Juana Elbein dos Santos. Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, apesar do pessimismo do primeiro e do otimismo do segundo, estão em fundamental dependência de autores europeus que estudaram a evolução do culto dos santos no Cristianismo europeu. Arthur Ramos reforça a ideia de uma “mentalidade africana”, encontrada acima de tudo nos trabalhos de antropólogos e psicanalistas. Edison Carneiro, por algum tempo discípulo de Ramos, porém, sobretudo, militante político, lança o projeto antisincrético que continua a ser posto em prática até o dia de hoje. Roger Bastide, sob a influência de predecessores brasileiros e de teorias europeias, reafirma o paradigma do “rito nagô”, ao mesmo tempo em que consagra o “Candomblé de Salão”, entidade abstrata para ser utilizada em encontros científicos e trabalhos de afro-brasilianistas, dispensando totalmente o trabalho de campo. A esse modelo essencialmente livresco, Juana Elbein dos Santos acrescenta elementos em moda na Antropologia de meados do século XX. Graças à enorme divulgação dos seus trabalhos, a interpretação e a terminologia desta última autora tornam-se “normativas”, penetrando na doxa dos dicionários, dos manuais, da mídia e das pós-graduações.

Palavras-Chave: Candomblé. Mentalidade. Africanismo.

Abstract: This paper tries to present some notions for a critical review of the main authors who dealt with the Candomblé in the nearly eight decades that separate Nina Rodrigues and Juana Elbein dos Santos. Rodrigues and his declared adversary, Gilberto Freyre, were largely influenced by the “Euro-European” debate on the conversion of the so-called Barbarians to Christianity and the negative or positive influence of the cult of saints on medieval

¹Desejo agradecer a dois de meus colegas pelo estímulo, de certo modo pelos desafios que me fizeram e que me levaram a criar vergonha e terminar meu texto. O primeiro é Ivaldo Marciano de França Lima. Uma das coisas que admiro, invejo e tento imitar, nos trabalhos de meu amigo (atualmente professor da Universidade Estadual da Bahia) é o sentido do concreto que marca seus estudos. Ele não se perde na névoa das abstrações. Em algum lugar, Marcel Mauss diz que ao etnólogo não interessa simplesmente o Melanésio, mas o Melanésio de tal ou qual ilha concreta da Oceania. No mundo, tudo que existe é concreto e singular. Tudo mais, inclusive nossas precárias generalizações teóricas, só é válido na medida em que decorre dessa percepção existencial. Ivaldo não perde tempo estudando a essência abstrata do Maracatu. O que, em primeiro lugar, lhe interessa é fenômeno tal como existe em determinados lugares de Pernambuco, tal cidade, tal bairro do Recife. (Veja-se, entre outros, LIMA 2012.) O segundo colega a que quero agradecer é Pedro Henrique de Oliveira Germano. Em outubro de 2013 tive a honra e o prazer de participar da banca de julgamento de sua monografia de graduação, no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco. Essa monografia, intitulada *Religiões Afro-Brasileiras, Ciências Sociais e Suas Tradições: Usos, Abusos e Desusos* (GERMANO, 2013), orientada pela Professora Roberta Bivar Carneiro Campos, suscita muitos desafios históricos e etnológicos. Estou longe de ter encontrado a resposta a todos eles. O certo é que foi por causa do diálogo com Pedro que, entre outras coisas, expandi a seção sobre Nina Rodrigues neste artigo, indo muito além do que eu já posso ter dito noutros lugares. *Last but not least*, quero agradecer a minha colega e amiga Profa. Sylvana Brandão, da Universidade Federal de Pernambuco, pela leitura crítica e cuidadosa deste texto, como de outros que tenho cometido. Levei aqui muito em conta, alterando em consequência diversas passagens deste artigo, as observações que Sylvana gentilmente me comunicou, oralmente e por escrito.

Catholicism, viewed as an adequate simile for Candomblé's orixás. Arthur Ramos develops the idea of an "African mind", whose subtleties only psychoanalysts and anthropologists (by no means all) would be able to understand. His disciple Edison Carneiro gives a political twist to that hypothesis, claiming that all forms of syncretism (especially with the Roman Catholic Church) should be abolished with all deliberate speed if the "revolutionary potential" of Candomblé is to be put to good use. Integrating into a remarkably successful pot-pourri the ideas of his Brazilian predecessors and some French fashionable theories, the multifaceted Roger Bastide creates a kind of "salon Candomblé", which, with no need for further field work, can be conveniently used in conference rooms, master's and doctor's theses and other such vehicles. Juana Elbein dos Santos adds to this recipe some elements of mid 20th century anthropological lore. Her publications have percolated the media, the dictionary and the academy (where repetition is a golden rule) and have to this day become normative in Brazil.

Keywords: Candomblé. Mentalities. Africanism.

Brasilidade, Africanidade, Modernidade²

Este artigo não quer ser mais que um ensaio sobre o que está indicado no título. Isto é, sobre algumas das principais representações, interpretações, em alguns aspectos criações, da religião afro-brasileira, por parte dos intelectuais que a estudaram entre, muito aproximadamente, a última década do século XIX e os anos 70 do século XX. No decorrer de minha longa carreira de afro-brasilianista tenho muitas vezes refletido sobre a influência que meus predecessores, colegas e, muito possivelmente, eu próprio, não nos privamos de exercer, quando está ao nosso alcance, sobre o Candomblé, o Xangô e religiões afins. O pesquisador se transforma em "doutor da fé". Não se limita a interpretar. Cria, ele próprio, determinados aspectos da religião. É o caso do modelo de "pureza" e "autenticidade" africana ou "nagô"³, que veio a representar uma das grandes armas utilizadas pelo Candomblé – ou, melhor dito, por alguns dos intelectuais que o têm apoiado - tentando conquistar o "mercado" brasileiro dos bens e serviços de caráter religioso. Entre outras coisas, o tratamento marcadamente simpático dispensado às religiões afro-brasileiras, a metodologia baseada na "observação participante", conforme afirmam (devida ou indevidamente) muitos estudiosos, têm

²Esta carreira se inaugura no segundo semestre de 1972, quando começo a fazer o trabalho de campo sobre o qual se baseia minha tese de doutorado, *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil* (MOTTA, 1988b). Meu primeiro texto sobre o assunto se chamou "O Natal nos Cultos Afro-Brasileiros do Recife" (MOTTA, 1975). A partir de então, ainda antes da defesa de minha tese, não tem quase havido ano no qual, em alguma língua e em algum país, eu não tenha publicado sobre o assunto.

³Gosto de dizer que tudo que existe, existe autenticamente, do contrário não existiria. No que se refere à pureza, sempre que posso, repito Oscar Wilde: "the truth is never pure and rarely simple".

contribuído poderosamente para consolidar a respeitabilidade e a legitimidade dessas religiões.

Não pretendo reivindicar exceção à regra do deslumbramento. Em minha tese de doutorado, como em outros de meus trabalhos, não demoro a falar da dimensão sublime, da arrebatadora beleza que se atinge no sacrifício. A dança sobre o chão vermelho, a graça do jovem caçador, o transe muito além de toda representação. É verdade que também falo em coisas como “expropriação da mais-valia sagrada”, “reciprocidade truncada”, etc. Não deixo, aliás, de ser conscientemente “etnocêntrico” quando falo do belo e do sublime.⁴ Estou persuadido de que é através da percepção europeizada, minha e de meus congêneres⁵, que a África chega ao seu grau supremo de inteligibilidade.⁶

Não seria exagerado afirmar que foi largamente a partir da presença africana, racial, cultural, religiosa, que se constituiu, na passagem do século XIX para o XX, a reflexão antropológica e sociológica em nosso país. Há algumas questões básicas, muitas vezes só implícitas, que marcam a ciência social brasileira. De maneira muito simplificada, pode-se formular a primeira dessas questões nos seguintes termos. *Por que não somos como os Estados Unidos em matéria de poder e de progresso?* A segunda, quando atentamente considerada, não é diferente. *O que tem significado para o Brasil, como tem influenciado nossa evolução social e histórica, a forte presença africana que nos caracteriza, sob os aspectos de genótipos e fenótipos, de cultura, religião e outras manifestações?*

Em direto prolongamento, coloca-se uma terceira questão. *Sob que condições pode-se conceber a existência de uma civilização brasileira diferente da que prevalece na América do Norte ou na Europa do Norte?* E finalmente, ao menos na presente série, pergunta-se *qual seria o relacionamento entre a formação social brasileira e uma modernidade entendida nos termos de Iluminismo, racionalização, progresso, desenvolvimento e outras características do mesmo gênero?*

⁴Certas ideias, certos “lugares-comuns”, tirados de Platão, São João da Cruz, Hegel e Nietzsche, entre outros, sem falar nas muitas analogias derivadas do Velho e do Novo Testamento, podem ser muito úteis para perceber, interpretar e, como já dei a entender, inventar determinadas sutilezas para o Candomblé e o Xangô.

⁵Sem que se detivesse nessas complicações teóricas, acho que minha atitude foi muito bem compreendida por Vagner Gonçalves da Silva (2000). Não é simplesmente por ter sido promovido a um dos atores principais do seu trabalho, que considero o livro de Vagner como um dos relatos mais valiosos, em todos os tempos, sobre a prática da Antropologia no Brasil.

⁶Já se disse, de uma atriz italiana de fins do século XIX, que, interpretando certa personagem de Henrik Ibsen, percebia melhor as suas sutilezas do que o próprio Ibsen e, na verdade, do que as perceberia a própria personagem, se realmente tivesse existido.

Acredito que, até a segunda década do século XXI, tais questões não estejam sequer próximas a terem sido solucionadas pelo pensamento social brasileiro ou brasilianista. Estas questões, que são de fato desdobramentos umas das outras, ainda mais se exacerbam quando se reflete sobre as religiões afro-brasileiras, com seus sacrifícios de sangue, suas danças e seus tranSES. Será que se deve lamentar que tenham sobrevivido, como se representassem arcaísmos que impedem ou retardam o desenvolvimento do país? Ou, ao contrário, deve-se encará-las como sinal e princípio de um novo modelo de sociedade, ao qual, sob a forma da pós-modernidade, estaria prometido o domínio do mundo que há de vir?⁷

Nina Rodrigues e Gilberto Freyre

O primeiro antropólogo brasileiro a ocupar-se sistematicamente das religiões afro-brasileiras foi, como se sabe, Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) que⁸, entre 1896 e 1900, publica, em português e em francês, seu trabalho fundamental sobre *O Animismo Fetichista dos Negros Baiano*.⁹ Fortemente influenciado pela escola do Positivismo, ele resume do seguinte modo a sua metodologia:

[...] empenhado em bem precisar a natureza e a forma do sentimento religioso dos negros baianos, procurei estudar os fatos com a máxima isenção e imparcialidade [...] em busca de uma solução a sério problema de etologia prática¹⁰ (RODRIGUES, 1935, p. 14).

Tal problema se prende à constatação de que a religião africana sobrevive (e prospera) no Brasil devido a que

⁷Esta ideia está bem presente em Serge Gruzinski (GRUZINSKI, 1990, p. 336): “Laboratório da modernidade e da pós-modernidade, prodigioso caos de duplos e de réplicas [...] no qual se amontoam as imagens mutiladas de três continentes [...] a América Latina esconde no seu passado os meios de melhor enfrentar o abismo do mundo pós-moderno em que nos precipitamos”.

⁸Nina Rodrigues era natural do Maranhão, mas baiano por adoção. Foi em Salvador que estudou medicina, exerceu a profissão, trabalhou como pesquisador e formou muitos discípulos.

⁹A edição de 1935, com prefácio e notas de Arthur Ramos, ainda me parece indispensável. Tais prefácio e notas foram omitidos da edição de 2006, organizada por Peter Fry e Yvonne Maggie, tendo sido substituídos, como era normal, pela apresentação e as notas dos dois organizadores. A nova edição também se torna, por dois motivos, indispensável. Primeiro, porque o trabalho dos organizadores apresenta o enorme interesse de refletir as prioridades da Antropologia que vem a predominar, no Brasil, nas últimas décadas do século XX, entrando pelo XXI. Segundo, devido à reprodução, em fac-símile, dos originais de Nina Rodrigues, além do registro cuidadoso das variantes da edição em francês de 1900. A despreziosa edição de 2005, publicada em Salvador, sem menção de organizador, omite o prefácio, mas conserva notas de Arthur Ramos para a edição de 1935, bem como, da mesma edição, interpolações provenientes da versão francesa de 1900.

¹⁰Esse problema de “etologia prática” (e não de “etnologia prática”, como já pretendeu algum leitor apressado) com certeza se liga à questão das mentalidades e, portanto, da modernidade.

[...] de preferência ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os Negros [...] adotado como sua a religião africana [...] mais de acordo com seu modo de sentir (Id., p. 26).

E, por essa via, Nina chegava a um de seus conceitos fundamentais, o de “ilusão de catequese”, que exprime marcado pessimismo sobre a possibilidade de acesso, ao menos a *curto prazo histórico*, da população negra à mentalidade e às atitudes do que hoje em dia se chama *modernidade*:

Afirmar [...] que os Negros baianos são católicos e que tem tido êxito a tentativa de conversão é, portanto, alimentar uma ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse que as coisas se tivessem passado assim, mas que certamente não está conforme à realidade dos fatos (Id., p. 199).

É exatamente o oposto que pareceria encontrar-se naquele que é considerado, ou que se considerava ele próprio, como o grande adversário intelectual de Nina Rodrigues. Refiro-me a Gilberto Freyre (1900-1987). Para este

[...] ocupando-se da cristianização do Negro no Brasil, Nina Rodrigues se extrema num erro: o de considerar a catequese dos Africanos uma ilusão. [...] Aliás, o ponto de partida da tese de Nina Rodrigues consideramo-lo falso: o da incapacidade da raça negra para elevar-se às abstrações do Cristianismo (FREYRE, 1946, p. 589).

E isto tanto mais porque, no entender de Gilberto,

[...] o resíduo pagão característico trouxera-o de Portugal o colonizador branco no seu cristianismo lírico, festivo, de procissões alegres com a figura de Baco, Nossa Senhora fugindo para o Egito, Mercúrio, Apolo, o Menino-Deus, os doze Apóstolos, sátiros, ninfas, anjos, patriarcas, reis e imperadores dos ofícios; e só no fim o Santíssimo Sacramento. Não foram menos faustosas nem menos pagãs as grandes procissões do Brasil Colonial. Frogernotou na de Corpus Christi, na Bahia, músicos, bailarinos e mascarados em saracoteios lúbricos (Id., p. 436).

Convém notar que Gilberto não tinha interesse pelos aspectos técnicos do sincretismo. Não se importava, salvo muito de passagem, com a correspondência exata de tal santo católico com tal orixá da religião africana. A etnografia, no sentido técnico do termo, jamais foi seu ponto forte. Além disso, tendo se mantido sempre refratário a toda concepção de progresso histórico unilinear, ocupava-se muito pouco com questões de modernização e

desenvolvimento. O que lhe importava era, para dizer em termos que não são exatamente seus, o sincretismo dos sentimentos.¹¹

O presente comentador vai agora afastar-se de uma opinião que sustentou durante muito tempo. No estado atual de minha reflexão já não acredito que haja a oposição diametral que, nos meus primeiros trabalhos, acreditei existir entre Nina Rodrigues e Gilberto Freyre.¹² Não é esta a oportunidade para uma argumentação cerrada sobre o assunto, mas registrarei que, a meu ver, sob a aparência de tratar de uma questão de etnologia, ou etologia, afro-brasileira, Nina de fato envereda por uma questão por assim dizer euro-europeia.¹³

A análise dos textos de Nina Rodrigues, reunidos em *O Animismo Fetichista*, através de uma metodologia próxima à chamada “história das formas”¹⁴, indica que nosso autor se ocupava com um problema no essencial idêntico ao de muitos historiadores e filósofos europeus da religião, contemporâneos ou predecessores seus.¹⁵ Estes, aproximadamente do último quartel do século XVIII ao primeiro do XX, não escreviam sobre afro-baianos ou afro-africanos, mas sobre aqueles a que (como diria Camões) “o Céu não negou a cor do dia”. Nada de novo sob o sol: uns pálidos, verdadeiras baratas descascadas; outros, negros; sem falar nos de várias nuances morenos, inclusive luso-tropicais. A questão de Nina é, na forma e no conteúdo, idêntica ao problema suscitado pela sobrevivência do politeísmo (como a muitos pareceu), através do culto dos santos incorporado pela igreja cristã¹⁶, apesar (ou por causa), no século IV, da acintosa adesão do Império Romano ao Cristianismo.¹⁷

¹¹O termo “sincretismo” não faz parte do vocabulário freyriano. Gilberto preferia falar em “interpenetração” ou “confraternização de valores e sentimentos” (FREYRE, 1946, p. 586).

¹²Abordei a questão do relacionamento entre Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, passando por Arthur Ramos e vários outros, não só em minha tese de doutorado (MOTTA, 1988b), como também no artigo “De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre” (MOTTA, 1978).

¹³A bibliografia sobre o culto dos santos no Catolicismo enche muitas bibliotecas. Não sendo este diretamente meu assunto neste artigo, contentei-me com o verdadeiro compêndio que é o livro de Peter Brown (2007). Dos três autores que cito ou menciono através dele, pelo menos um, Hume, é facilmente acessível em tradução brasileira recente (HUME 2005).

¹⁴Trata-se da *Formgeschichte* dos autores de língua alemã. Existe uma interminável bibliografia sobre o assunto, da qual Schnelle 2005 é exemplo relativamente recente.

¹⁵Profissionalmente eu me defino, em primeiro lugar, como antropólogo. Isto porém não quer dizer que eu tenha feito voto, em nome da pureza disciplinar, de ignorar o que se faz nas ciências vizinhas da Antropologia, sobretudo Sociologia e História. Antropologia, Sociologia bem como, evidentemente, a própria História, são essencialmente *ciências históricas*, usando-se aqui esta expressão no sentido que possui, entre outros, em Rickert (1928).

¹⁶Essa sobrevivência, real ou como tal considerada, viria a dar origem a um aspecto essencial da crítica protestante, sobretudo calvinista, ao Catolicismo, a partir do século XVI.

¹⁷Dois etapas decisivas deste processo, associadas a dois imperadores, são, em 312, o chamado Édito de Constantino, que dava ao Cristianismo o status de “religião lícita” e, bem mais radical, em 392, o decreto de Teodósio que proibia definitivamente todo culto e todo sacrifício associados ao Paganismo. Sobre o assunto, cf. HEATHER (2006), VEYNE (2007) e outros.

Sobre essa questão, os autores se dividem. Para alguns, conforme a descrição que, das ideias de David Hume (1711-1776), nos proporciona Peter Brown¹⁸, o politeísmo seria a religião normal do ser humano:

[...] mesmo se o monoteísmo permanecia como um ideal, tratava-se de um ideal inatingível, devido aos limites intelectuais da maioria das pessoas. Na visão de Hume, o monoteísmo dependia da aquisição de uma visão coerente - e portanto racional - do universo, capaz de conduzir o espírito esclarecido a deduzir a existência e o modo com que deve ser venerado o Ser Supremo. O vulgo, na verdade toda a humanidade com pouquíssimas exceções¹⁹, fragmenta as experiências de ordem abstrata²⁰ sobre as quais deve basear-se a coerência de toda visão do universo” (BROWN, 2007, p. 26).

O culto dos santos vem a ser uma característica determinante do chamado Catolicismo Popular.²¹ Brown também brinda o leitor com uma citação, bem menos otimista, de Edward Gibbon (1737-1794), que se aplica como “tipo ideal” ao ponto neste momento realçado:

A imaginação, que se tinha penosamente elevado até a contemplação e ao culto da Causa universal, aderiu avidamente a esses objetos inferiores de adoração, tão melhor adaptados a suas concepções grosseiras e a suas capacidades medíocres. A teologia sublime e simples dos primeiros cristãos foi sendo, pouco a pouco, corrompida. A monarquia do Céu, já obscurecida por sutilezas metafísicas, degradou-se pela introdução de uma mitologia popular tendente a restaurar o reino do politeísmo. (GIBBON, 1909, p. 225, citado por BROWN, 2007, p. 27).

Teria Nina Rodrigues lido Edward Gibbon? Este autor, salvo grande falha de minhas retinas tão fatigadas, não é mencionado em *O Animismo Fetichista*. Notemos, entretanto, tanto no Baiano como no Bretão, o uso do verbo “degradar-se” (ou equivalentes)²², para designar as alterações que advêm à pureza do monoteísmo devido ao contacto com a mitologia popular. E, para reforçar (se preciso for), façamos ainda outra citação. É agora uma passagem de H. Milman (1791-1868), também extraída do compêndio de Peter Brown:

Começara o que se poderia denominar, com bastante exatidão, a idade mítica do Cristianismo. Na medida em que o Cristianismo se espalhava entre as classes inferiores da sociedade, na medida em que admitia em seu território povos bárbaros, rudes e

¹⁸As referências e citações de Peter Brown relativas a David Hume, Edward Gibbon e H. Milman provêm respectivamente de HUME (1875), GIBBON (1909) e MILMAN (1903). Mas, como notado na bibliografia deste artigo, estas não são as primeiras edições dos trabalhos destes autores.

¹⁹Logo não somente os afro-brasileiros, mas também os “euro-europeus” (minha expressão, com desculpas pelo pleonasma), antepassados dos franceses, dos ingleses e dos alemães.

²⁰São as “abstrações do monoteísmo” de que falam Nina Rodrigues e Gilberto Freyre.

²¹O “Vulgar katholizismus” da terminologia adotada por Max Weber.

²²Como se sabe o mesmo termo, cognatos ou equivalentes, viriam a ser amplamente utilizados por Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide, para designar supostas desvirtuações da religião afro-brasileira.

ignorantes²³, não podia haver outro resultado se não o de ver-se a época rebaixar a religião até seu nível, e não o da religião elevar a época à altura dos seus próprios critérios (MILMAN, 1903, p. 417, citado em BROWN, 2007, p. 28).

É exatamente isto que Nina Rodrigues denomina “ilusão de catequese”. As indicações, contidas nos parágrafos precedentes, sugerem que se têm exagerado duas coisas no tratamento usualmente dispensado ao nosso grande antropólogo. O paralelo com textos europeus, versando sobre europeus, que poderiam ser multiplicados *ad nauseam*, devem relativizar ou mesmo refutar inteiramente a qualificação, a pecha de racismo, tão frequentemente dirigida a Rodrigues por quase todo mundo. Não serão apenas palavras que consolam dizer-se que colocava o Negro da Bahia no mesmo patamar dos branquíssimos povos bárbaros, Francos, Anglos, Saxões, Vândalos, Godos, Lombardos, etc., que invadiram e terminaram por destruir o Império Romano do Ocidente durante os séculos IV e V de nossa era.²⁴ Por outro lado, também se deve relativizar a originalidade de Nina, em termos não só de interpretação teórica, mas mesmo terminológicos, como queremos crer, mesmo dando o desconto da diversidade linguística.

Desejo, entretanto, salientar, com toda ênfase a meu alcance, que Nina Rodrigues não lidava com abstrações mais ou menos imaginárias ou mitológicas. Ele possuía um sentido do concreto bastante raro no terreno da pesquisa afro-brasileira, no qual quase tudo é comemoração, rememoração, reiteração, repetição. O modelo euro-europeu, que procurou adaptar aos estudos sobre o Candomblé da Bahia, não impede que trate de terreiros reais, frequentado por gente de carne e osso, na Bahia muito real e concreta que brota das páginas de *O Animismo Fetichista* e de outros de seus trabalhos. Como aqui já se deu a entender, ele trata de um problema prático de etologia, situado num momento histórico bem determinado. Nina Rodrigues era decididamente um autor progressista. Na linguagem de nossa época, poderíamos considerar tal problema como o do acesso da população brasileira e baiana à modernidade e à sua racionalidade, problema este que, cerca de 120 anos depois, ainda tarda a resolver-se.

Ao contrário de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, quaisquer que possam ter sido as suas complexidades, ocupava-se muito pouco com questões ligadas a desenvolvimento,

²³Mas tão “lily-white” como o primeiro inglês, francês ou alemão que vier à nossa mente.

²⁴A data geralmente considerada como a do fim do Império Romano do Ocidente é exatamente 4 de setembro de 476. Foi então que Odoacro, um chefe “bárbaro” de origem germânica, depôs Rômulo Augústulo, o último imperador dessa parte do Império. Notemos que o Império Romano do Oriente, com capital em Constantinopla e abrangendo o que hoje em dia são Grécia, Turquia e outros territórios, resiste até 1453, quando o que dele ainda sobrava cai em poder dos Turcos.

modernização, racionalização, etc. Não se tratava de um evolucionista. Como ele próprio não se cansava de dizer, era partidário do regionalismo, do tradicionalismo e só com muitas restrições do modernismo ou da modernização. Quando então se refere ao “resíduo pagão característico [que] trouxera [...] de Portugal o colonizador branco”, Gilberto diz, ou está muito perto de dizer, a mesma coisa que Nina, quando este fala na “ilusão que pode ser cara aos bons intuitos de quem tinha interesse que as coisas se tivessem passado assim”, isto é, que, “de preferência ao culto católico de que nada ou pouco podiam compreender, houvessem os Negros [...] adotado como sua a religião africana”.

Estes dois grandes autores não estão, neste contexto, separados por nada além do que um excesso de semelhanças, disfarçado por diferentes opções terminológicas. Na linha de Hume, o politeísmo é a religião que está mais ao “alcance da inteligência rudimentar e mais de acordo com o modo de sentir” da imensa maioria da humanidade e não apenas dos afro-baianos.²⁵ Na linha de Augusto Comte, Gilberto descobre nessa religiosidade um fator nada desprezível de integração social e racial. Para Comte

[...] num tal sistema religioso, que comportava o acréscimo quase indefinido de novas divindades, o proselitismo só podia consistir em subordinar os deuses dos vencidos aos dos vencedores. [...] O politeísmo facilitava o acréscimo gradual das nações vencidas, que podiam então incorporar-se à nação preponderante, sem renunciar às crenças e práticas religiosas que lhes eram caras, com a condição de reconhecerem a inevitável superioridade das divindades vitoriosas (COMTE, 1841, p.180).

Nina e Gilberto dizem coisas muito parecidas. Mas com sinais trocados. O que é negativo para Nina é positivo para Gilberto. De acordo com o primeiro, o politeísmo (ou o “fetichismo”), que ele acredita decorrer da incapacidade do Negro em elevar-se às abstrações do monoteísmo, é um fator de atraso.²⁶ Para o segundo, aquilo que Nina denomina “ilusão de catequese” é condição indispensável para a “profunda confraternização de valores e sentimentos” que, para ele, encontra-se na base da formação social brasileira.

Arthur Ramos

²⁵O pequeno trecho entre aspas é tirado de Rodrigues (1935, p. 26).

²⁶Já vimos entretanto que Nina Rodrigues segue aí as regras de uma narrativa cujo enredo básico consiste na incapacidade de povos bárbaros, rudes e ignorantes, brancos ou negros, para elevarem-se ao nível teológico e ético das religião monoteísta.

Ao contrário de Gilberto Freyre que, se bem o leio, jamais manifestou grande interesse pelos detalhes etnográficos dos terreiros de Xangô, Arthur Ramos (1903-1949) se ocupou muito com os aspectos mais técnicos do sincretismo afro-brasileiro.²⁷ Sobre este tema e outros influenciou muito os autores que o sucederam, inclusive Roger Bastide (1898-1974), do qual geralmente se subestimam as influências que recebeu de autores brasileiros.²⁸ Deve-se a ele um dos primeiríssimos “quadros de correspondência”²⁹, depois muito repetido, entre os santos católicos e os deuses africanos. Em *O Negro Brasileiro* (1940), Ramos, que era muito sistemático, distinguia sete tipos de sincretismo. A variedade mais simples era a puramente africana “gêge-nagô”. A mais complexa se intitulava “gêge-nagô-musulmi-bantu-cabôclo-espírita-católico” (Id.,p. 168).

Em aparente oposição ao que, nesta tipologia, derivaria de um marcado empiricismo, Arthur Ramos muito provavelmente foi o primeiro estudioso que aplicou, à interpretação da mitologia afro-brasileira, uma teoria derivada da psicanálise. Mas, para tanto, Ramos levava em conta bem menos dados brasileiros, que pudesse ter obtido por meio de trabalho de campo, do que mitos puramente africanos que se encontrariam nos trabalhos de T. J. Bowen (1857) e A. B. Ellis (1894).³⁰ O que vem agora é de muita importância para compreendermos a história da pesquisa afro-brasileirista. Ramos procurava justificar essa metodologia apelando para a noção de um inconsciente africano hereditário. É assim que diz: “Já os Afro-Brasileiros não sabem quem é Odudua. Ficou sepultada no inconsciente coletivo, pois pertence a fases primitivas da seriação mítica” (Id.,p. 305).

É muito mais por causa desta abordagem, do que devido aos estudos sobre sincretismo, que Arthur Ramos se torna o pioneiro de uma das mais fortes orientações teóricas no campo afro-brasileiro. É a ele que se deve a invenção de um conceito destinado a brilhante futuro: o da pureza africana, que seria negativamente afetada pela sociedade brasileira. Como já se destacou, o antropólogo se transforma em *doutor da fé*, descobridor ou inventor da tradição e da memória.³¹ Os afro-brasileiros já não sabem quem é Odudua? Nada mais simples! Passarão a saber, graças aos trabalhos de Arthur Ramos e de seus continuadores. Como ele insistia, era preciso recorrer “às fontes originais [...] em que vamos

²⁷Sobre a obra de Arthur Ramos consulte-se Barros (2011). Este livro contém entre outros, um artigo de minha autoria (MOTTA, 2011).

²⁸Sobre este assunto, cf. Motta, 2005.

²⁹RAMOS, 1940, p. 165.

³⁰Pierre Verger (1982), buscando atingir menos Arthur Ramos do que Juana Elbein dos Santos, critica severamente essa metodologia.

³¹Impõe-se, neste contexto, a menção a Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1983).

encontrar nitidamente os motivos edipianos [...] segundo as observações de A. B. Ellis” (Id., p. 318).³²

Edison Carneiro

Seu por algum tempo amigo, por algum tempo discípulo, por algum tempo adversário, Edison Carneiro (1912-1972) subestima alguns dos pontos de vista de Arthur Ramos, ao mesmo tempo em que exacerba outros. A quem o quiser ouvir ele declara, com todas as letras, que o sincretismo é uma degradação. Mas degradação da pureza africana, ou antes, da pureza nagô, noção que se torna cada vez mais importante em nosso campo de estudos. Por outro lado, valoriza extraordinariamente um conceito sem dúvida proveniente de Arthur Ramos. Para Carneiro a autêntica religião negra é só a que se pratica em alguns terreiros “jeje-nagôs” da Bahia.³³ O resto é degradação e charlatanismo. Ouçamos o que nos diz:

Esses candomblés [bantos ou ‘de caboclo’], aceitando a intromissão de vários elementos estranhos, embora de fundo igualmente mágico, em vez de se revitalizarem, vão se degradando, perdendo a sua precária independência. Muito provável será, portanto, a afirmação de que esses candomblés só se mantêm à custa, à sombra dos candomblés jeje-nagôs, aproveitando a sua mítica, o seu ritual fetichista. Nada mais. Até mesmo as largas facilidades que se permitem os negros bantos concorrem, enormemente, para a difusão do charlatanismo (CARNEIRO, 1981a, p. 136).

Diante do exposto, é compreensível que Carneiro chegasse ao ponto de insinuar a conveniência de uma intervenção do braço secular, noutros termos, da Polícia, para a supressão da heterodoxia, mas heterodoxia com relação à forma africana que ele estima “pura”. Notemos que, diferentemente de Arthur Ramos, Edison Carneiro, apesar de seus diversos trabalhos de caráter histórico e etnológico, não era propriamente um teórico nem um erudito.³⁴ Pouco lhe importava ir procurar na África as fontes originais, de acordo com as notas de A. B. Ellis. E isto tanto mais porque, tendo se mantido fiel ao marxismo de sua

³²Essa África portátil, contida nos escritos e na imaginação dos estudiosos, viria a simplificar muito a exigência de trabalho de campo. Por que procurar o que se acredita já ter sido achado? Esta lição não escapou a Roger Bastide, que dela se aproveitou com extraordinária galhardia. Bastide, pelo menos, era um escritor de alto nível. Na minha atividade de consultor, professor, orientador de teses e dissertações, tenho constatado que esse paradigma “memorialista” é encarado como “taken for granted” e seguido por alguma coisa perto de 90% dos estudiosos, de Norte a Sul, no Novo e no Velho Mundo.

³³Acredito que ele estendesse a mesma distinção a alguns terreiros do Recife e de São Luís.

³⁴Tratei, às vezes extensamente, de Edison Carneiro, bem como de sua fiel discípula, a norte-americana Ruth Landes, em vários de meus trabalhos, entre os quais MOTTA, 1988b (minha tese de doutorado) e MOTTA, 1976.

juventude, não era, em primeiro lugar, a mentalidade que lhe interessava, mas a posição de classe social. Tendo adotado este ponto de vista, teve conseqüentemente de rejeitar o sincretismo, em primeiro lugar com o Catolicismo, que acarretaria uma forma mais ou menos latente de controle social.

Na seguinte passagem ele desce até o mais profundo do seu projeto:

Não foi somente com o Catolicismo que se verificou a obra do sincretismo na Bahia. Mas foi o Catolicismo – a Cidade arquibeata - a influência predominante. A par desta [houve] outras influências menores. A do espiritismo, por exemplo. [...] Assim, agindo e reagindo, a mitologia negra vai se degradando, vai se decompondo, se incorporando ao folclore nacional. A cultura (e *cultura*, aqui, supõe também melhores condições de trabalho) fará desaparecer os vestígios do primitivismo religioso das classes atrasadas. E varrerá, inclusive, o próprio Deus único das religiões superiores... (CARNEIRO, 1981b, p. 97-98).

Podemos perguntar-nos por que Carneiro, que, como acabamos de ver, considerava que toda religião fosse uma alienação só, comportou-se como se fosse o “intelectual orgânico” da aristocracia nagô de Salvador.³⁵ Interpretando os seus textos, podemos deduzir as seguintes motivações. Delas a mais simples é dizer que, num momento histórico caracterizado por uma hostilidade mais ou menos marcada, por parte dos que exerciam o poder político, contra a religião e a cultura africana no Brasil, nosso autor achou prudente estabelecer algumas distinções. Charlatanismo? Sim! Mas isto só nos terreiros de baixa extração, nos candomblés “bantos” e “caboclos”. Homossexualismo acintoso e, além do mais, “passivo”? Sim, infelizmente, sim, mas isto também só nos maus terreiros, frequentados pela ralé dos bairros mal afamados da cidade. Os terreiros da tradição nagô, muito ao contrário, eram centros de acendrada virtude, onde se praticavam a caridade e a castidade.³⁶

Mas o essencial aguarda resposta. Se Carneiro dizia que, em matéria de religião, não acreditava em coisa alguma, nem sequer, ou melhor, sobretudo não acreditava no “Deus único das religiões superiores”, por que haveria de tornar-se o zeloso defensor da religião dos orixás, tal como praticada nos terreiros da tradição nagô? A meu ver, a alma do negócio

³⁵O termo “aristocracia” é aqui usado em sentido próximo ao que possui em “aristocracia do preletariado” e expressões equivalentes.

³⁶Ruth Landes exacerba, na passagem talvez mais homofóbica de toda a bibliografia afro-brasileira, o ponto de vista do seu orientador. Diz ela: “Os homossexuais passivos se propõem nas ruas em sussurros obscenos e se fazem notar pelo exagero da fala, pela insistência no falsete, pelo uso de modismos femininos. Todas as suas energias se endereçam para a consecução do ato sexual em que assumem o papel da fêmea. Repelidos pelo homem que desejam, afirma-se que caem de joelhos e imploram, aos soluços. Habitualmente se propõem a homens normais, que se valem deles somente quando não têm mulher à mão. Esses homens, pelo que se diz, os tratam com muita rudeza. [...] Contudo é esta classe que hoje dá líderes aos cultos predominantes (candomblés) da Bahia.” (LANDES, 2002, p. 320-321). Eu aliás suspeito que esta passagem que, mesmo em inglês, contém uma crueza machista caracteristicamente brasileira, tenha sido originalmente redigida por Edison Carneiro.

estava na descoberta do “potencial revolucionário do Negro brasileiro”. Foi exatamente com este título que o Pernambucano Aderbal Jurema (1912-1986), à época militante ligado ao Partido Comunista, pronunciou uma das principais conferências do 1º Congresso Afro-Brasileiro³⁷, realizado no Recife em novembro de 1934.³⁸

Para pessoas como Edison Carneiro e seus companheiros, o Candomblé era a religião que permitiria a saída final de toda religião. Era um estado provisório, um ínterim. Idealmente, a religião afro-brasileira escaparia ao domínio autocrático exercido pela Igreja Católica, passando ao controle talvez mais informal, mas nem por isso menos efetivo, por parte da intelectualidade, representada, ainda oito décadas depois, por antropólogos e assemelhados, reunidos em programas pós-graduados, congressos nacionais, regionais e internacionais. Mas não me sinto qualificado para opinar se sim, ou não, conseguiu-se mobilizar, na práxis revolucionária, o potencial revolucionário do Negro, tal como o entendiam os bravos organizadores dos congressos afro-brasileiros dos anos 1930.

Roger Bastide

O conceito de modelo nagô, pureza nagô, “rito” nagô, como Bastide gostava de dizer³⁹, deriva em linha reta de Carneiro. Foi para Bastide, se se permite aqui esta expressão, um “prato cheio”, que ele soube aproveitar ao máximo. Para usar ainda outro símile, Bastide encontrou o terreno perfeitamente capinado por Carneiro. As ervas daninhas, representadas por terreiros bantos e caboclos, mítica ameríndia, espiritismo e outras do mesmo naipe, haviam sido, se não erradicadas, ao menos categoricamente deslegitimadas. Diga-se de passagem que o grande franco-brasileiro foi acima de tudo um compilador, o que inclusive nos ajuda a compreender como pôde ser tão rigidamente dominado por Carneiro no

³⁷Jurema (1935) é a versão desta conferência publicada em forma de livro.

³⁸Mesmo para um Pernambucano provecto e bem relacionado, é difícil o reconstituir o que se passou no Recife em 1934, e, com mais forte razão, na Bahia, em 1937, por ocasião, respectivamente, do 1º e do 2º Congresso Afro-Brasileiro. Para dar apenas um exemplo, há décadas eu tentava conseguir um exemplar do livro de Aderbal Jurema. Havia, e ainda há, uma “conspiração do silêncio” em torno do livro, tanto mais compreensível devido a que, numa dessas reviravoltas do destino, Aderbal viria a falecer em pleno mandato de senador “biônico” do PFL, depois de ter sido deputado federal pela Arena e pelo PDS. Afinal consegui um exemplar, devido ao empenho de um dos meus estudantes pós-graduados em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. O livro, no qual (ó tempos! ó costumes!) se percebem trechos devidos à mão de Gilberto Freyre, não integrou, creio eu que por comum acordo dos interessados, os anais do Congresso do Recife. Foi publicado separadamente, mas sem que se fizesse segredo de sua ligação com o Congresso.

³⁹Roger Bastide escreveu extraordinariamente muito e não apenas sobre as religiões afro-brasileiras. Neste domínio podemos destacar dois trabalhos principais, BASTIDE, 1971 e 2001.

tratamento de algumas questões fundamentais. Só muito secundariamente é que se pode considerá-lo um pesquisador de campo na tradição etnológica. Seus trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras baseiam-se essencialmente no trabalho de seus predecessores, principalmente brasileiros.⁴⁰ Ele admite, em certo trecho de *Le Candomblé de Bahia*, um total de nove meses de “pesquisa pessoal”, esses nove meses, dos quais, no máximo, cinco na Bahia, espalhados num período de sete anos (BASTIDE, 1958, p. 14). Ainda por cima, há indícios veementes de que, no vocabulário de Bastide, “pesquisa pessoal” acima de tudo quer dizer contactos com autores locais.

Um dos conceitos fundamentais na obra de Bastide sobre as religiões africanas no Brasil, ligando-se, sem dúvida, a formulações de Durkheim e Halbwachs, é o de *memória coletiva*, concebida como a fonte de toda sociabilidade. Para Bastide o candomblé, apesar de muitas peripécias no decorrer dos acontecimentos, não é outra coisa além da sociedade africana, sobretudo nagô ou ioruba, transportada para o Brasil. Pois afinal, o que é sociedade senão consciência coletiva? E, por sua vez, essa consciência coletiva, mergulhada no tempo, o que mais é ela senão memória coletiva? Nós nos lembramos, logo existimos. E a religião, que mais seria ela, em termos de Durkheim e Halbwachs, senão uma modalidade especial da consciência social? Religião, memória, sociedade, estes termos se implicam e se interpenetram.⁴¹

Tal memorialismo, como logo se percebe, facilmente escorrega para uma interpretação mitológica da religião. Aí não se está distante do paradigma estudado por Mircea Eliade. Noutros termos, mitos e ritos se prenderiam a arquétipos de repetição, de constante regresso ao tempo (se realmente tempo) que existiu antes do tempo. E com isso se rejeita, às vezes explicitamente, porém mais comumente de maneira só implícita, a realidade histórica e concreta do fenômeno religioso.⁴² Ora, como qualquer um pode entender com um mínimo de reflexão, em todo o universo nada existe que não seja concreto e histórico. Tudo, no universo, situa-se num momento do tempo e numa porção de espaço.⁴³

⁴⁰Sem, entretanto, subestimar o muito que deve a Pierre Verger, entre outras coisas no que se refere à descrição das técnicas de “adivinhação objetiva”, tal como incluída na seção sobre os “babalaôs” de Bastide (1958, p. 99-109).

⁴¹Para Halbwachs, como assinala Jeanne Alexandre, na sua apresentação de *Mémoire et Société*, “O social se confunde com a rememoração sob todas as suas formas. Matéria e sociedade se opõem. Sociedade, consciência e personalidade se implicam. Consequentemente, e de modo ainda mais forte, também se implicam sociedade e memória” (ALEXANDRE, 1949).

⁴²Sobre este tópico achei de muito proveito a leitura de Yerushalmi (1996).

⁴³Notemos que pode existir um estudo histórico de mitos e um estudo mitológico da história. Pode também existir um estudo histórico, isto é, científico, das construções mitológicas. Não creio aliás que, nestas distinções,

Por sorte, apesar do paradigma memorialista que adota nos seus trabalhos mais conhecidos, Bastide também manifesta forte tendência a um certo ecletismo, o qual consiste (de acordo aliás com as definições dos dicionários) na disposição de espírito em adotar o que pareça melhor de várias doutrinas, métodos e estilos. Como já destacamos, Bastide invoca a influência de Durkheim e Halbwachs em passagens centrais de sua obra. Mas que não seja por isso. Poucas páginas adiante (o que não envolve contradição) escreve nos termos de um discípulo de Georges Gurvitch. Com mais um pouco e sem esquecer Lucien Lévy-Bruhl, converte-se no continuador de Marcel Griaule. Ainda por cima, algumas seções de *As Religiões Africanas no Brasil* nos fazem entender que estava longe de recusar a análise marxista. Finalmente, não hesita em dirigir rasgados elogios, num de seus últimos textos, a Claude Lévi-Strauss e ao método estruturalista, muito apropriado, diz ele, para o estudo do sincretismo religioso. E isto tanto mais porque considerava o nosso Nina Rodrigues como um dos precursores dessa abordagem (BASTIDE, 1970).⁴⁴

O memorialismo de Bastide é particularmente forte no seu livro *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô* (2001, [1958]). É aí que ele diz, com um romantismo que seria muito ingênuo se não tivesse sido muito bem calculado⁴⁵, que

[...] produzida a crise de possessão, as *equedes*, encarregadas de velar pelos filhos e filhas-de-santo, retiram-lhes o casaco se se trata de um homem, ou, em se tratando de mulher, o xale que a poderia estrangular no caso de convulsões, e, antes de mais nada, os sapatos. O gesto é altamente simbólico: trata-se de despojar o indivíduo de sua personalidade brasileira para que retorne à condição de africano. Os sapatos tiveram importância capital na vida do negro americano. Foram o sinal de sua libertação. Quando um escravo erra alforriado, seu primeiro cuidado era comprar um par de sapatos para igualar-se ao branco, embora muitas vezes não os calçasse, pois os seus pés, habituados a andar nus, não os suportavam. Trazia-os, porém, suspensos ao pescoço pelo amarelo, ou levava-os na mão; em casa, colocava-os bem à vista sobre um móvel, em lugar de honra. Quando o orixá baixa, o negro é recolocado na condição de africano, de participante da vida tribal de seus pais e então pisará com seus pés nus a terra, que é também uma deusa (BASTIDE, 2001, p. 36-37).

Bastide insiste que não quis estudar o Candomblé como instituição, mas sim, desde o princípio, em termos de civilização e metafísica africana, que, na sequência de Carneiro, ele foi buscar nos candomblés de “rito nagô”. E, mesmo assim, não em todos que se

eu me afaste dos pontos de vista de Eliade (1969), quando trata dos arquétipos de repetição e do “medo da história”, que deixa o indivíduo, quando não o pesquisador, desarvorado diante da contingência do concreto.

⁴⁴Não é nada certo que Bastide, insinuando que o estruturalismo não passa de uma banalidade antropológica, quisesse realmente agradar Lévi-Strauss. Tudo indica, aliás, que Lévi-Strauss jamais perdoou Bastide por causa da pressa com que este se deixou nomear para a cadeira na Universidade de São Paulo antes ocupada por Lévi-Strauss, demitido sob a alegação de abandono de serviço.

⁴⁵Nem por isto esta passagem *sapatológica* deixa de superar amplamente os limites do ridículo.

considerassem como tais, mas só em dois ou três nos quais, ainda na sequência de Carneiro⁴⁶, ele era particularmente bem recebido. Segundo o espírito, muitas vezes também a letra do Baiano, ocorre ao Francês de afirmar:

O caráter teatral do transe poderia levar o leitor a imaginar que em geral ele é antes simulado do que verdadeiro. Não negamos que casos de simulação possam produzir-se nos *terreiros não tradicionais*⁴⁷, mas mesmo aí seria melhor falar de ilusão do que de simulação propriamente dita (BASTIDE, 2001, p.191 cotejado com BASTIDE, 1958, p. 177).

De maneira semelhante, nosso autor escreve que

[...] os meninos têm alma masculina, as meninas, alma feminina. Por certo esta regra pode sofrer exceções e, sem dúvida, é assim que são explicados *os casos de pederastia passiva assaz numerosos em certos terreiros bantos*.⁴⁸ Todavia, constituem casos patológicos (BASTIDE, 2001, p. 232).

Para, ao menos por enquanto, nos despedirmos de Bastide, digamos que não se limitou a estudar o Candomblé. Contribuiu também para sua *invenção*. É certo que, bem antes dele, existia uma religião, ou melhor, várias religiões, designadas pelos nomes de Candomblé, Xangô, Tambor de Mina, Batuque, etc. Bastide, no entanto, foi um de seus inventores, no sentido que erigiu uma de suas variantes, o “rito nagô”, como norma de ortodoxia e ortopraxia, as demais sendo reduzidas à categoria de desviações.⁴⁹ Escolhendo esse “rito” (no Brasil se diria melhor “nação”), Bastide seguia os passos de Edison Carneiro. Este era um escritor de alguma distinção. Mas estava muito longe de possuir o carisma intelectual de Roger Bastide, associado à Sociologia, à Antropologia, à Filosofia, das grandes universidades europeias.

Bastide não se limitou à escolha do “rito nagô”, que, em si mesmo considerada, é de grande audácia metodológica, embora tenha se tornado comum entre os afro-brasilianistas. Bastide vai além, ressignificando mitos e ritos, introduzindo, em suas descrições, elementos provenientes de várias fontes teóricas e literárias. Digamos que, graças ao prestígio internacional deste autor, constitui-se um candomblé de salão, cuja relação com o candomblé de terreiro é muitas vezes tênue. Trata-se de uma representação fantasmagórica, muito útil

⁴⁶E também de Jorge Amado, que desempenhou papel de destaque nessa movimentação.

⁴⁷Ênfase acrescentada por R.M.

⁴⁸Ênfase acrescentada por R.M.

⁴⁹Mas estou certo de que tanto Carneiro como Bastide confeririam as mesmas honras ao Tambor de Mina de São Luís.

para apresentações em salões de congressos, salas de aula e mesmo - por que não dizer? - para a redação de teses, dissertações, capítulos e artigos, que singram o mar tranquilo dos construtos mitológicos.

6 Juana Elbein dos Santos

A história não termina com Bastide. Porém o presente artigo sim, ou quase. Mencionaremos ainda, de maneira sumária, Juana Elbein dos Santos. Seu livro *Os Nagô e a Morte: Pade, Ase e o Culto Egum na Bahia* (1975) não cessou, desde que pela primeira vez publicado, de influenciar tanto as teorias dos pesquisadores, quanto a doutrina e a prática do povo-de-santo. Até o dia de hoje, jamais ouvi falar de sucesso comparável em nosso campo de estudos. Para dar apenas uma ideia da repercussão deste trabalho, registre-se que nele largamente se basearam duas obras de referência frequentemente consultadas. Trata-se do *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*, de Olga Gudole Cacciatore (1977). Segundo, se o leio corretamente, o *Dicionário Houaiss* (edição de 2001), fortemente influenciado, nos verbetes relativos às crenças e aos ritos afro-brasileiros, pelo trabalho de Cacciatore.

Vamos agora resumir o pensamento de Juana na seguinte citação:

O chefe supremo do 'terreiro', a *Iyálôrisà*, textualmente, a 'mãe'-que-possui os *òrìsà*, é, ao mesmo tempo, a *Iyá-l'àse*, isto é, a detentora e transmissora de um poder sobrenatural, de uma força propulsora chamada *àse*. Esse poder, que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha, se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no 'terreiro'. A *Iyá-l'àse* é responsável por isso em primeiro lugar e todos os iniciados, sem exceção, desenvolver ao máximo o *àse* do 'terreiro' que em definitivo constitui seu conteúdo mais precioso, aquele que assegura sua existência dinâmica. Por meio da atividade ritual o *àse* é liberado, canalizado, fixado temporariamente e transmitido a todos os seres e objetos, consagrando-os. Cada indivíduo, por ter sido iniciado pela *Iyá-l'àse* através de sua conduta ritual, é um receptor e um impulsor de *àse* (SANTOS, 1977, p. 36-37).

O "ase" não se encontra apenas nas pessoas das mães-de-santo e suas acólitas. É também "contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral [que] podem ser agrupados em três categorias: sangue vermelho, sangue branco e sangue preto" (Id., p. 41). Exemplos de cada categoria são imediatamente fornecidos. E se alguém perguntar por que não existem também categorias de sangue azul, amarelo e verde, a resposta já está no texto: "o amarelo é uma variedade do vermelho como o

azul e o verde são variedades do preto” (Id., p. 41).⁵⁰ Infelizmente a autora não julga necessário demonstrar como tais categorias decorram da análise de processos rituais concretamente existentes. São simplesmente apresentadas como estruturas da mentalidade nagô da Bahia, da Nigéria, do Benim e do Togo. Esta incerteza metodológica atenua o valor heurístico do seu texto. Em compensação, muitos aficionados do Candomblé e da Umbanda, assim como religiosos, pesquisadores e dicionaristas, têm sucumbido ao apelo dos seus amplos construtos teológicos e terminológicos.

Juana Elbein dos Santos não inventou o conceito de axé. Bastide, que o faz remontar a Bernard Maupoil, já o utiliza em *O Candomblé da Bahia*. Mas em Juana tal conceito se transforma na pedra sobre a qual se estrutura a teologia do Candomblé, baseada menos na observação do que na aplicação de categorias abstratas. O Candomblé deixa de ser festa, transe, fusão e comunhão. Transforma-se numa religião como muitas outras, com sua doutrina, seu ritual, seu sacerdócio o mais possível autônoma e demarcada. No sentido que a tal termo é atribuído neste artigo, trata-se de uma religião largamente “inventada” pelos antropólogos, sociólogos, militantes políticos e outros. Esses teóricos reagiram contra a concepção do Candomblé como religião sincrética. No processo nem sempre perceberam (ou, ao contrário, perceberam muito bem) que reagindo contra o sincretismo, de fato o reintroduziam sob forma mais sutil. O sincretismo passa a fazer-se com as teorias de antropólogos e assemelhados. Estudiosos e militantes vieram assim a desempenhar papel de primeira grandeza na eclesiogênese do Candomblé (no sentido amplo do termo), isto é, na sua promoção a igreja por direito próprio, concorrente de outras igrejas, cultos, movimentos, filosofias, etc., que se multiplicaram no Brasil contemporâneo. O Candomblé vai inclusive apresentar-se como rival do Catolicismo, ao qual se encontrava estreitamente associado e ao qual se subordinava sem má vontade.

Outra, muito outra, é a questão de saber-se se tiveram êxito a estratégia de aproveitamento do potencial revolucionário do Negro, da deslegitimação do sincretismo com os santos da Igreja, da eclesificação do Candomblé, etc. Já me tenho declarado incompetente para resolver este problema. Mas também já escrevi em algum lugar (MOTTA, 2010) que o povo-de-santo, com a enorme tolerância que o caracteriza, é capaz de aceitar, ou parecer aceitar, as engenhosas explicações que pesquisadores e assemelhados queiram lhe oferecer para as suas práticas, mas, ao mesmo tempo, sabe resistir a todas elas. Não sei se já é,

⁵⁰A autora demonstra familiaridade com algumas ideias de Victor Turner. Deste autor *The Forest of Symbols* (1967) aparece na bibliografia de Juana.

de minha parte, excesso de otimismo dizer que Xangô e Candomblé, quanto mais mudam, mais ficam iguais ao que já eram.

Referências

ALEXANDRE, Jeanne. "Présentation". In: HALBWACHS, Maurice. "**Mémoire et Société**", **L'Année Sociologique**. Presses Universitaires de France, 1949.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcante. (Org). **Arthur Ramos**. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2011.

BASTIDE, Roger. **Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)**. Paris et La Haye: Mouton, 1958.

BASTIDE, Roger. **Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage**. *L'Année Sociologique*, 1970.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Interpenetração de Civilizações**. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOWEN, T.J. **Central Africa**. Charleston: Southern Baptist Publication Society, 1857.

BROWN, Peter. *Le Culte des Saints: Son Essor et Sa Fonction en Chrétienté Latine*. Paris: Cerf. (Or. **The Cult of Saints: Its Rise and Function in Late Christianity**, Chicago: University of Chicago Press, 1981), 2007.

CACCIATORE, Olga Gudole. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantos: Notas de Etnografia Religiosa e de Folclore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981a.

CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras: Notas de Etnografia Religiosa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1981b.

COMTE, Auguste. **Cours de Philosophie Positive**. Tome V, 53^e leçon, Paris, Bachelier, 1841.

ELIADE, Mircea. **Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et Répétition**. Paris: Gallimard, 1969.

ELLIS, A. B. **The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa**. London: Chapman and Hall, 1894.

GERMANO, Pedro Henrique de Oliveira. **Religiões Afro-Brasileiras, Ciências Sociais e Suas Tradições: Usos Abusos e Desusos**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

GIBBON, Edward. **The Decline and Fall of the Roman Empire**. London: Methuen, 1909.

GRUZINSKI, Serge. **La Guerre des Images**. Paris: Plon, 1990.

HEATHER, Peter. **The Fall of the Roman Empire: a New History of Rome and the Barbarians**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HUME, David. **The Natural History of Religion**. In: **Essays: Moral, Political and Literary**. London: Longman, 1875.

JUREMA, Aderbal. **Insurreições Negras no Brasil**. Recife: Edições da Casa Mozart, 1935.

LANDES, Ruth. A Cult Matriarchate and Male Homosexuality. **The Journal of Abnormal and Social Psychology**, vol. 35, no. 3, 2002.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus do Recife: Novas Considerações sob o Olhar dos Tempos**. Recife: Bagaço, 2012.

MILMAN, H.A **History of Latin Christianity**. New York: Armstrong, 1903.

MOTTA, Roberto. O Natal nos Cultos Africanos do Recife. **Revista do Arquivo Público**, Recife, v. 29, n. 31, 1975.

MOTTA, Roberto. Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus. **Revista do Arquivo Público**, Recife, v. 30, n. 32, 1976.

MOTTA, Roberto. De Nina Rodrigues a Gilberto Freyre: Estudos Afro-Brasileiros 1896-1934. **Revista do Arquivo Público** (Recife), v. 31-32, n. 33-34, 1978.

MOTTA, Roberto. **A Eclesificação dos Cultos Afro-Brasileiros**. *Comunicações* do ISER, ano 7, n. 30, 1988a

MOTTA, Roberto. **Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil**. Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University in the City of New York, 1988b.

MOTTA, Roberto. **Scienze del Linguaggio** (Roma), anno IX, fasc. 2-3, 1994.

MOTTA, Roberto. L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil. In: **Cultura Planetaria o Pianeta Multiculturale** (Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 11-13

Aprile 1994), a cura di Sonia Giusti. Quaderni di Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio, n. 3, Roma: Domograf, 1996.

MOTTA, Roberto. The Curchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of African Religious Memory in Brazil. In: CLARKE, Peter B. (Ed.). **New Trends and Developments in African Religions**. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1998.

MOTTA, Roberto. Memória, Rito Nagô e Terreiros Bantos: Roger Bastide e Alguns de Seus Predecessores no Estudo do Candomblé. In: MOTTA, Roberto. (Org.). **Roger Bastide Hoje: Raça, Religião, Saudade e Literatura**. Recife: Bagaço, 315-330, 2005.

MOTTA, Roberto. Filhos-de-Santo e Filhos de Comte: Crítica, Dominação e Ressignificação da Religião Afro-Brasileira pela Ciência Social. In: PASSOS, Mauro (Org.), **Diálogos Cruzados: Religião, História e Construção Social**. Belo Horizonte: Argumentum, 2010.

MOTTA, Roberto. Arthur Ramos, Sincretismo e Mentalidade Pré-Lógica em **O Negro Brasileiro**. In: BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti (org). **Arthur Ramos**. Rio de Janeiro: Miguel de Cervantes (Memória do Saber), Rio de Janeiro, 2011, 30-79.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. 2ª edição revista e aumentada, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

RICKERT, Heinrich. **Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.

RODRIGUES, Nina. **L'Animisme Fétichiste des Nègres de Bahia**. Salvador: Reis, 1900.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Prefácio e notas de Arthur Ramos, Rio de Janeiro: Civ. Brasileira, 1935 (Biblioteca de Divulgação Científica).

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Salvador: P555 Edições / Theatro XVIII, 2005.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos**. Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional e Ed. UFRJ, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e O Culto Egum na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1977.

SCHNELLE, Udo. **Einführung in die neutestamentliche Exegese**. 6. neubearb. Aufl. UTB 1253. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

TURNER, Victor. **The Forest of Symbols**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

VEYNE, Paul. **Quand Notre Monde Est Devenu Chrétien (312-394)**. Paris: Albin Michel, 2007

VERGER, Pierre. Etnografia Religiosa e Probidade Cientifica. **Religião e Sociedade** Rio de Janeiro, vol. 8, 1982.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zakhor: Jewish History and Jewish Memory.** Seattle:University of Washington Press, 1996.