

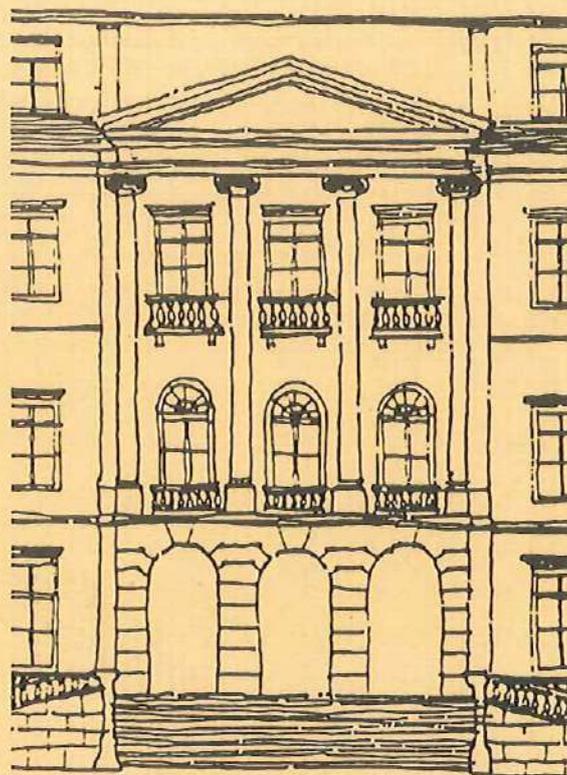
Série Ciências Sociais - No. 4 - 1992
ENIGMA E ESCÂNDALO: A sociedade hierárquica
e o sincretismo na romaria afro-brasileira

Arno Vogel

Marco Antonio da Silva Mello

José Flávio Pessoa de Barros

TEMAS



TEXTOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS



IFCS · PUBLICAÇÕES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor
Prof. Nelson Maculan Filho

Diretor do IFCS
Prof. Michel Misse

Conselho Editorial
Profs. Ana Maria Galano
Charles Pessanha
Eliane Dayrell
Francisco Falcon
Luiz Alberto Gomes de Souza
Flávio Beno Siebeneichler

Coordenação de Publicações
Geiza Konther de Oliveira
Osmar Matos dos Santos

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Largo de São Francisco de Paula, 1
Tels.: 221-0341 221-1470 (FAX)
252-8035 252-8033

ENIGMA E ESCÂNDALO:

A sociedade hierárquica e o sincretismo
na romaria afro-brasileira

por

Arno Vogel (*)

Marco Antonio da Silva Mello (**)

José Flávio Pessoa de Barros (***)

"Mas a luta dos deuses, ou
ainda, a luta dos grupos uns contra
os outros é, de qualquer modo,
melhor do que a denegação do Estranho.
Na guerra este estrangeiro tem um
rosto humano. Ele existe. E mesmo
que os seus costumes contradigam os
meus, mesmo que não os considere
'belos', 'santos', ou 'bons',
mesmo que os combata não posso
negar-lhes o ser."

Michel Maffesoli (1)

(*) Universidade Federal Fluminense/UFF, FLACSO-Brasil.

(**) Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Universidade
Federal Fluminense/UFF, FLACSO-Brasil.

(***) Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Universidade
do Estado do Rio de Janeiro/UERJ.

I - Do Enigma e de suas Possíveis Soluções

Todo processo de iniciação nos candomblés compreende uma seqüência de fases canônicas. Nenhum desses ritos deixa de começar por um bori. Este é seguido pelo recolhimento e posterior reclusão do neófito, dentro da casa-de-santo. Ao fim do prazo estipulado, o iniciado assume a sua condição de filho-de-santo no ritual do orunkô, festa pública, por excelência, do candomblé, onde tem o nome de "saída-de-santo".

Depois dela tem início a quebra dos interditos rituais no panan e na quitanda do iaô. O ciclo da "feitura", no entanto, só se encerra com uma romaria, cujo momento culminante se dá quando o iaô, junto com os seus "irmãos", e acompanhado por um mais velho, vai à igreja para assistir à missa. O enigma consiste no fato surpreendente, porém inequívoco e indisputado, de que o neófito de uma religião tenha de concluir o seu noviciado no templo e no rito de outra.

Igualmente intrigante, dado o caráter obrigatório e conspícuo da romaria, é o fato de que ela não tenha merecido, de parte dos mais ilustres etnógrafos do candomblé, um segundo pensamento.

Édison Carneiro se descarta do assunto em poucas linhas:

"Na sexta-feira seguinte [aos ritos do panan] as iaôs, incorporadas, vão em romaria à igreja do Bonfim, em companhia

da mãe-pequena, e ocasionalmente da mãe, e daí voltam para casa. Estão feitas !" (2)

Roger Bastide é ainda mais lacônico. Ao comentar a multiplicidade funcional da cerimônia do panan, menciona no meio dos muitos atos rituais dos filhos-de-santo, voltados para a "reaprendizagem das atividades quotidianas", além de "cozinhar, lavar roupa, usar o pilão, limpar o peixe, fazer compras na feira, cuidar de sua toilette, simular o ato sexual, o parto, ninar uma boneca, passear pela cidade ao braço do marido, escovar as roupas deste ao voltar para casa... e até mesmo fumar, ouvir rádio, ir à missa". (3)

Para as possíveis soluções, convém talvez começar pela segunda parte do enigma. Será que essa concorrência de ritos pertencentes a tradições religiosas tão distantes uma da outra não despertou a atenção dos estudiosos ? Pensar desse modo seria fazer pouco do trabalho já realizado, cuja qualidade continua sendo atestada pela sua capacidade de suscitar questões, isto sem mencionar a elegância e o refinamento de certas passagens etnográficas que contribuem para manter e reafirmar a sua validade.

Em vários textos e autores esta "interpolação de missas e outros atos católicos nos grandes candomblés anuais", para falar como Nina Rodrigues, constitui um objeto de reflexão submetido a comentários mais ou menos extensos. Muitos deles foram, em sua época, polêmicos e continuam a sê-lo atualmente.

O argumento em torno do qual se organizou a discussão, travada desde o final do século XIX, fundamentou-se na convicção de que o quebra-cabeça da religiosidade popular no Brasil podia ser resolvido a partir da noção de sincretismo.

Não deve ser esquecido o contexto significativo em que esse debate tem lugar. O recuo tático da Igreja Católica diante do racionalismo laico e liberal conduziu diretamente à obra de depuração empreendida a partir do pontificado de Pio IX. Com ele a Igreja prepara-se para enfrentar os novos tempos, purgando a fé católica da "superstição", para torná-la menos vulnerável às estocadas da ciência e do agnosticismo.

À cruzada científica contra o irracionalismo das concepções e práticas religiosas, a Igreja responde com uma cruzada contra as remanescências do paganismo, radicadas desde longa data no catolicismo vernacular das igrejas nacionais. O mesmo espírito e zelo anima o combate travado por ela nas fronteiras da fé católica para recuperar, recompor e consolidar o patrimônio da catequese.

O debate sobre o sincretismo, no pensamento social brasileiro, traz implícitos dois pressupostos. O primeiro é de caráter epistemológico e consiste na certeza de que não é dado ao intelecto primitivo alcançar as abstrações teológicas solidárias de um estado evolutivo superior. O segundo, de natureza sociológica, parte da constatação empírica da inferioridade social dos grupos vinculados aos cultos afro-brasileiros. Escravos ou filhos de escravos; negros

ou mestiços; de um modo geral pobres e serviçais, os adeptos do candomblé ressentem-se da própria fragilidade institucional de sua condição.

Conscientes dessa fragilidade, mas condenados à sobrevivência (injunção ao mesmo tempo interna e externa), os adeptos adotam o procedimento do sincretismo. Para além das transigências cosmológicas, este seria, antes de tudo, uma bem sucedida manobra de dissimulação. Sob uma camuflagem católica, conservava-se intacto o "animismo fetichista".

Seja como produto das limitações da intuição primitiva, seja como hábil dispositivo de ocultamento e resistência, as práticas e concepções sincréticas instauram uma confusão. Esta não inquieta apenas os católicos de rigorosa observância, indignados com tal estado de coisas, como também os cientistas de rigorosa observação, para os quais não passa de um fracasso (teo)lógico ou de um bem sucedido ardid sociológico.

Para um observador da vida quotidiana brasileira essa contigüidade dos santos católicos com os orixás africanos; dos altares com os pejís; das missas com as feituras e os axexês; dos ritos calendários de ambas as tradições, não são fatos difíceis de atestar. O seu reconhecimento não exige maiores esforços. São facilmente constatáveis, como provam os relatos dos viajantes estrangeiros e a crônica mais banal da imprensa diária. O fascínio que essa pletora de conjunções tem exercido sobre os olhares devotados à compreensão do Brasil é

inegável. Aparece na auto-imagem predileta da sociedade brasileira sempre orgulhosa de sua capacidade de conciliação das polaridades, amaciando os conflitos e docilizando as diferenças. A idéia do sincretismo faz parte das evidências elementares do senso comum. Constitui um ponto de vista que permite fazer sentido desse conjunto de crenças e práticas religiosas heteróclitas quanto às suas cosmogonias, cosmologias e liturgias.

O senso comum, no entanto, não é tão ingênuo quanto parece, pelo simples fato de não poder se permitir esse luxo. Não só intui os pontos frágeis dessa complexa teia, mas consegue muitas vezes alcançar, com surpreendente objetividade, e até com certa crueza, o sutil (des)equilíbrio desses arranjos. É realista, na medida em que estende "sobre a nudez forte da verdade o manto diáfano da fantasia".

Para o pensamento científico, no entanto, essa gazuza funcionava ao contrário. O sincretismo, ao invés de abrir, fechava as portas à compreensão. Era preciso desmascará-lo, seja como erro da razão, seja como "ilusão da catequese", alcançando para além da face pública dos cultos afro-brasileiros o cerne autêntico de sua verdade.

Devassar a dimensão esotérica do candomblé transformou-se no objetivo principal da pesquisa. Assim, produziu-se o curioso efeito de fazer girar os estudiosos no próprio campo de forças da seita, polarizado pelos mistérios do conhecimento iniciático. O resultado disso, além de um entendimento mais refinado das liturgias e

e cosmologias afro-brasileiras, foram as infindáveis e, por vezes, ácidas querelas em torno dos ritos e de sua apropriada exegese e realização.

A decisão de penetrar no âmago dos cultos estabelece uma nova hierarquia de objetos, desqualificando tudo que se relaciona com o sincretismo, doravante identificado com a esfera pública. A esta ficaram relegados os elementos folclóricos, frutos de um exotismo artificioso e profano, "para inglês ver". Como tais, esses elementos menores, com sua estética de brilhos e cores álacres; de ritmos vertiginosos e sincopados; de delicados timbres e aromas fortes; temperos, gestos e sabores, concorrem para compor essa perigosa "sedução das evidências primeiras", à qual é preciso resistir.

A solução dessa parte do enigma revela-se, portanto, bastante simples: a mistura dos ritos ou o seu encadeamento heterodoxo resulta no sincretismo; este, por sua vez, é fruto das incongruências evolutivas das "raças", ou da astúcia dos oprimidos. De um ou de outro modo, estamos diante de uma farsa, de uma peça que nos é pregada, seja pelo malin génie da mestiçagem, seja pelo embuste santificado ao qual estão condenados amplos segmentos de nossa sociedade.

O sincretismo assume dessa forma o caráter de um obstáculo epistemológico. Como tal acaba sendo descartado e, com ele, por efeito de metonímia, toda a dimensão pública da religiosidade afro-brasileira. Os aspectos sincréticos são vistos como resultado de uma relação equivocada. Para os católicos fervorosos esta relação tem de ser

desfeita. Para o fervor agnóstico deve ser desconsiderada. Os primeiros almejam restituir à sua fé a pureza que é o penhor de sua superioridade. O último quer restituir ao olhar inquiridor a clareza necessária para o triunfo do espírito positivo no império da razão.

Resta a primeira parte do enigma: por que tem o iaô de ir à missa ? Para o entusiasmo inquiridor este não é, na verdade, enigma algum. Não passa de um fato escandaloso, ou na ordem moral, ou na ordem (sócio)lógica das coisas.

À contracorrente, consideramos que tomar a dimensão pública como plano relevante para a compreensão do fato, aparentemente bizarro, segundo o qual o filho-de-santo está "feito" somente depois de ir à missa, pode render bons frutos para a análise.

Nossa hipótese é singela. Verificamos, em primeiro lugar, que, superada a retórica médico-legal dos bacharéis, bem como o argumento da transação aculturativa (com seus ajustes e desajustes), permanece, na tópica do pensamento social brasileiro, o tema do sincretismo. Posto que não parece razoável tratá-lo como uma "sobrevivência" (Tylor), e muito menos como resultado embaraçoso de um "atavismo" (Lombroso, Ferri), ou ainda como o tosco arranjo de uma "mentalidade pré-lógica" (Lévy-Bruhl), levantamos a hipótese de que ele é, na realidade, o campo paradoxal de uma articulação sociológica não só possível, nos termos da cultura brasileira, mas obrigatório da deontologia do candomblé. A partir daí acreditamos poder propor uma alternativa para solucionar o enigma. Isto exigirá, no entanto,

uma recapitulação dos ritos de iniciação, repassando as suas diferentes fases, para determinar que posição ocupa a romaria na sintaxe do processo ritual como um todo.

II - Os Deuses dos Outros

Para nós, os candomblés oferecem uma perspectiva privilegiada de leitura da trama das relações sociais com suas polaridades, conflitos e articulações. A dimensão escolhida para análise é o conjunto de práticas rituais do processo de iniciação que consiste em fazer-o-santo.

Dessa feitura vamos focalizar um segmento, formado pelo conjunto dos rituais que correspondem, na visão que se desenvolveu a partir de Van Gennep, a etapas de um rito de passagem. Essa parte do ciclo da iniciação é integrada por três rituais: o dia-do-nome (orunkô), o panan (ou a quitanda do iaô) e a romaria. Os três representam a iniciação na vertente exotérica. Os dois primeiros, entretanto, são realizados na casa-de-santo, para uma congregação que inclui comitivas de convidados de outras casas e nações.

A romaria, ao contrário, vai conduzir o iniciado para além das fronteiras do barracão, numa incursão aos espaços mais públicos da sociedade, e termina com uma ida à missa. É este momento que nos parece conter a chave para uma compreensão mais nítida dos problemas suscitados pelo confronto de identidades sociais no domínio da religião. E isto se deve, precisamente, ao fato de estarmos diante de um autêntico desafio do santuário, situação que graças à sua dramaticidade, expressa na ordem direta a qualidade conflitiva e complementar das relações entre o candomblé e a igreja católica como pólos emblemáticos da estrutura social brasileira.

1. A Liturgia do Nome

A primeira saída pública do novo filho-de-santo, após o período de reclusão, se dá em meio a grandes festas. A importância dessa apresentação ritual se traduz no clima de júbilo, emoção e mal contida ansiedade que marca o acontecimento.

Este corresponde a um momento crucial da individualização do iaô, na medida em que se desfaz a communitas do grupo submetido à iniciação. A partir daí cada um dos componentes de um barco ingressa na vida-de-santo pela sua própria inserção específica, seja na família dos orixás, seja na sua família-de-santo. Adquire, portanto, um lugar determinado, ao mesmo tempo, pela constelação dos mitos, pela afiliação à genealogia de sua casa e pela hierarquia que lhe cabe dentro do candomblé.

Todo esse processo de alocação de posições e circunscrição de identidade, culmina com a "tomada do nome" - o orunkô, fórmula tão importante que designa o rito na sua totalidade.

Essa festa de gala do candomblé, não é inteiramente destituída de fatores tensionais, pois é neste rito que se reafirma e comprova (ou, ao contrário, se põe em risco) a capacidade legitimada de, mediante o conhecimento e a liturgia da seita, engendrar um novo iaô.

Por esse motivo há um crescendo de expectativa, que chega ao ápice. Enunciado em público, pela primeira e única vez, o nome do

santo, tudo se desata em euforia. "Quem é do santo, vira no santo"; todos os outros se regozijam, sob o olhar atento de ogãs e equédes. Os atabaques saúdam a chegada dos orixás.

2. A Farsa do Mercado

Depois do orunkô, o filho-de-santo é submetido a um ritual denominado panan. Seu estilo emocional é muito diferente daquele que prevalece no dia-do-nome.

Ao invés da atmosfera de corte, predomina um tom leve e jocoso, mais próprio das praças de mercado. Ao mimo aristocrático da dança dos orixás, sucede a naturalidade graciosa do brinquedo. Nos termos da dramaturgia, esse registro caracteriza a comédia, que os alemães tão acertadamente chamam Lustspiel.

A brincadeira não supõe, apenas, temas frívolos capazes de lhe garantirem a leveza por obra da vacuidade. Desde Aristófanos, o teatro oferece inúmeros exemplos da comédia como modo de tratamento adequado das mais espinhosas e delicadas questões. Há mesmo assuntos que parecem solicitar essa forma peculiar de distanciamento que associa a experimentação do jogo com uma percepção aguda, porém desarmada.

No teatro elisabetano, A Megera Domada exemplifica, com perfeição um elenco de problemas desses que só se prestam a ser tratados com

humor, pois vertidos numa forma séria, tendem a obliterar o discernimento em nome do pathos avassalador da tragédia. No registro trágico reina a inevitabilidade do fado, ao passo que o jogo das possibilidades e das alternativas é o próprio princípio motor da vis comica. Na comédia o erro está inscrito na dimensão humana e é, portanto, aceitável e passível de retificação. As tragédias, em contrapartida, são frutos da hamartia, da falta irreparável, tramada numa esfera que transcende a humanidade errática dos protagonistas.

O panan apresenta claramente essa possibilidade de brincar com o fogo sem se queimar. As coisas de que trata, rindo e galhofando, não deixam de ter gravidade e peso. Algumas delas devem ser contadas entre as mais ambíguas e dolorosas evocações de grupos conscientemente associados a uma situação de cativo. A palavra não se refere, nesse caso, apenas ao instituto da escravidão, mas à condição de servilidade e sujeição que lhes coube, e tem cabido ainda, no Brasil.

Não existe uma forma canônica do panan na liturgia afro-brasileira. Essa observação é tanto mais importante, quanto mais difundida se encontra a prática de compor, no papel, ou na cabeça, "versões completas" das cerimônias, para levantar, a partir delas, acaloradas e espinhosas polêmicas sobre a modalidade "correta" deste ou daquele procedimento ritual.

Quando falamos da etnografia dos ritos afro-brasileiros, é muito apropriada uma afirmação de Roger Bastide. Diz ele que, em se tratando de candomblé, sempre existe um mas... Com efeito, a qualquer

momento poderá surgir alguém que viu um rito cuja seqüência é diferente daquela que acaba de lhe ser apresentada. Suas objeções podem ser o resultado de uma observação atenta e criteriosa, não devendo, portanto, ser desqualificadas, pois as discrepâncias não são, necessariamente, fruto da maior ou menor veracidade das descrições. Podem representar, ao contrário, distintas concepções ou modos de articulação de uma determinada seqüência ritual.

A inexistência de cânones litúrgicos rígidos, no entanto, não exclui a relevância das versões autorizadas. Por essa razão decidimos recorrer a uma descrição, que a par de sua elegância e beleza, traz a marca da legitimidade do seu autor:

"No domingo subsequente ao orunkô, têm lugar as cerimônias da compra e da quitanda das iaôs ou panã".

"A compra se assemelha a um leilão. Alinhadas as iaôs, a mãe fala das excelências de cada uma, propondo um preço para sua aquisição e explicando que a compra vale como a compra de uma escrava, pois a iaô fica na obrigação de obedecer ao comprador por toda a vida. Em geral, o comprador já está escolhido de antemão. Os compradores avançam nos lances. Aceito pela mãe o lance fictício, a assistência aplaude e o comprador e a iaô fazem uma volta na sala, ao som festivo dos atabaques. O mesmo se realiza com as demais iaôs".

"Acabada a cerimônia da compra, tem lugar a quitanda das iaôs. No chão da sala, alinham-se panelas de mungunzá e de vatapá, latas de aluá, pratos de acarajé, abará, pipocas, amendoim,

acaçãs, cocada, queijadas, feijão de azeite, cestas de roletes de cana, gamelas de fubá, caxixis, bananas, laranjas, pinhas (frutas de conde), pedaços de côco, etc. Uma pequena feira livre. Sentadas em pequenos bancos, as iaôs, ainda de cabeça raspada, são as vendedoras. Os presentes vão comprando as gulodices ali expostas, que nesse dia custam mais caro do que nunca. O barulho é infernal: as iaôs estão, quase sempre, possuídas por erês e uma delas, mesmo, deve vir fazer pilhérias, antes da quitanda, com os assistentes. Outras vezes, frutas, doces, etc... fica sob a guarda de uma única iaô, possuída por um erê e armada de um cipô com que espanca os circunstantes, que a pretexto de comprar as coisas devem roubá-las. É uma cerimônia divertida e alegre". (4)

Com todo o acatamento que possa merecer esta versão de Édison Carneiro, tão colorida e cheia de ritmos e sonoridades baianas, também ela não está imune às ponderações adversativas. Desta vez o mas poderia vir do próprio Bastide, cujo panan compreende, além do leilão do escravo e da quitanda dos erês, uma flagelação ritual que os precede:

"Antes mesmo de reintroduzir a filha-de-santo no mundo, é preciso primeiramente, fazer-lhe compreender que, mesmo saindo, ela não deixa de pertencer ainda ao candomblé, e que os sacerdotes, não como sacerdotes mas como representantes da divindade, devem ser sempre respeitados e obedecidos. É o ritual do açoite. Os diversos dignatários do terreiro açoitam

sucessiva e simbolicamente a iaô. A este primeiro momento, sucede a reaprendizagem das atividades quotidianas: a iaô executa gestos representativos: cozinhar, lavar roupa, usar o pilão, limpar peixe, fazer compras na feira, cuidar de sua toillete, simular o ato sexual, o parto, ninar uma boneca, passear pela cidade ao braço do marido, escovar as roupas deste ao voltar para casa... e até mesmo fumar, ouvir rádio, ir à missa". (5)

Os ritos de que tratam Édison Carneiro e Roger Bastide, são acompanhados por uma assembléia mais restrita, integrada, de um lado, pelos membros da casa-de-santo, e, de outro, pelos familiares dos recém iniciados. Essa conjunção faz o acontecimento mais descontraído. Para isso contribui o público, tanto quanto o propósito do rito. Reina um clima de maior intimidade. Uma afável jocosidade, que tende por vezes à irreverência, substitui a atmosfera de pompa e circunstância do orunkô.

O iaô não aparece, nessa ocasião, de forma triunfal. Não vem cercado do mesmo gênero de cuidados e ostentação que marcaram sua anterior apoteosê. Surge, ao contrário, na sua maior simplicidade e despojamento.

Um longo caminho já foi percorrido. E, no entanto, é impossível deixar de reconhecer neste iaô o abiã que ele foi outrora. Quando ensaiava seus primeiros passos no universo do candomblé, não sendo ainda feito, sua posição no terceiro era a mais ínfima. Excluído

dos mistérios iniciáticos, cabiam-lhe as humildes tarefas quotidianas. Nos bastidores da casa-de-santo era uma espécie de servus servorum deorum, cujas funções faziam dele um subalterno, um mero serviçal da família-de-santo.

O iaô não é mais um simples membro dessa legião de fâmulos que são de certo modo "os pés e as mãos" dos babalorixás ou das ialorixás. Abiã significa "aquele que vai nascer", enquanto iaô, na língua iorubana, a "esposa mais nova" dentro de um sistema familiar poligínico.

Apesar disso, no entanto, o panan reafirma a condição primordial do "aspirante", do qual Vivando Costa Lima diz, que podia ser (e muitas vezes era efetivamente) tratado como se fosse escravo.

Exposto, exibido e apregoadado, o iaô sofre os ritos de humilhação de sua investidura recatado e submisso. À diferença do abiã, no entanto, está definitivamente integrado à "rede dos deveres e expectativas que é a vida-de-santo".⁽⁶⁾ Sua inserção nesse sistema de prestações totais se dá através da casa-de-santo. Esta concretiza o princípio linhageiro da nação. Compreende, além de uma circunscrição territorial (roça, casa-de-santo ou terreiro), determinados padrões rituais ligados ao manejo de uma língua litúrgica peculiar. Tudo isto é fruto de uma elaboração distintiva e não o rebatimento, no Brasil, dos grupos étnicos africanos, como têm procurado demonstrar, com erudição etnográfica e refinamento teórico, os trabalhos de Roberto Motta e Vivaldo da Costa Lima.

O próprio panan torna explícito o significado desse sistema de prestações totais. Após submeter-se ao lâtego, insígnia do mando e da senioridade, o iaô deve demonstrar suas habilidades e sua diligência na realização dos múltiplos serviços que a vida-no-santo vai impor-lhe daí por diante.

O subsequente leilão-do-escravo tem não só uma dimensão expressiva como também funcional. A compra do iaô ajuda a fazer frente aos gastos, muitas vezes consideráveis, incorridos no processo da iniciação. Não sendo arrematado, o filho-de-santo, na condição de iaô-da-casa é obrigado a nela prestar serviços pelo prazo de um ano.

A ficção do mercado, que preside o rito da compra do "escravo" retorna, num outro momento, quando da realização da quitanda (do quimbundo Kitanda, derivação do verbo Kutandela - expor). Nesta é o próprio iaô, ou o erê de seu orixá quem vai aparecer na "praça do mercado". Essa dramatização focaliza o caráter infantil do iniciado, sua evidente imaturidade. Desajeitado, de humor instável, o erê é dado às manhas e pirraças; fala errado; assume os trejeitos do parvo e, como este, costuma passar das momices gaiatas à zanga indignada dos ingênuos, quando provocado. Trata-se, em suma, de um personagem diferente daquele do iaô da parte inicial do panan, que participa da cerimônia sem estar virado-no-santo.

Todos os aspectos da liturgia do candomblé analisados até aqui têm lugar no âmbito restrito do barracão, recinto da casa-de-santo (roça ou terreiro) onde se realizam as cerimônias públicas. O

próximo passo vai conduzir-nos para além de suas fronteiras.

3. O Desafio do Santuário

Às sextas-feiras, no Rio, em Salvador, no Recife e, se a solução que vamos propor para o enigma faz sentido, em qualquer lugar onde se recolham abiãs para transformá-los em iaôs, podemos encontrar bandos de filhos-de-santo. Esses grupos costumam apresentar-se formando um cortejo. Suas dimensões são variáveis. Reunem duas, três ou mais pessoas. Às vezes o número de participantes chega, no entanto, a ultrapassar a casa dos vinte. (8)

Todos trajam roupa branca. Os vestidos, saias e blusas, calças e camisas, os turbantes e as mantilhas - tudo é de uma alvura impecável, realçada ainda, pelas gradações da cor da pele que variam do branco pálido ao preto retinto, passando por uma infinidade de matizes para os quais a cultura brasileira compôs um rico e saboroso léxico. (9)

A diferença desse grupo com relação aos demais transeuntes não se evidencia, apenas, por essa predileção pelo branco no seu vestuário. Os próprios aspectos de sua progressão, a postura corporal de seus integrantes, bem como o estilo da caminhada, são outros tantos indícios da sua singularidade.

Com economia de gestos, como se não quisesse chamar atenção,

o séquito vai abrindo passagem. Seus membros portam-se com evidente recato. Não olham para ninguém e a ninguém dirigem a palavra. Andam, todo o tempo, com a vista baixa. Trocam entre si meias palavras em tom de murmúrio. Seguem, no entanto, atentamente, um de seus componentes. Encabeçados por ele tomam a condução. Percorrem o comércio, detendo-se aqui e ali. Entram nas lojas e bancos. Transitam pelas quitandas, armazens, feiras e supermercados. Procuram imitá-lo fielmente, quando manipula papéis, dinheiro ou mercadorias.

Ao longo do trajeto são notados, apontados e comentados. Não têm como passar despercebidos, embora possam até desejá-lo. (10) Sua elaborada etiqueta não pode deixar de atrair os olhares. As pessoas voltam-se à sua passagem. Algumas reagem com divertida benevolência, outras com indisfarçável menosprezo. Quem não sabe do que se trata não se contém e faz perguntas; ou, discreto, faz de conta que não está acontecendo nada. Quem sabe, assume ares de cumplicidade. Às vezes se detém para saudar o grupo. Dirige-lhe palavras de incentivo que são verdadeiras fórmulas de reconhecimento, verdadeiras senhas do povo-de-santo. Diante de eventuais deslizes, pode sentir-se tentado a intervir corrigindo a impropriedade.

Antes de prosseguirmos, com o grupo, convém considerá-lo quanto à sua estrutura. Esta compreende duas posições. A uma delas cabe a precedência, sendo ocupada, sempre, por um mais velho, menos pela idade do que pela antigüidade no culto. Costuma tratar-se de um ebômin que ocupa, com freqüência, um posto importante na hierarquia da casa-de-santo.

A outra posição é a dos iaôs. Em virtude da sua condição de noviços, estes formam um grupo de iguais. São unidos por laços que se reforçam mutuamente. Fazem parte do mesmo axé porque o seu noviciado decorreu sob a cumeeira da mesma casa. Foram recolhidos e iniciados pela mesma "mãe" (ou pelo mesmo "pai"); por isso se consideram irmãos-de-santo. Estiveram juntos no runcô, ou camarinha, local de reclusão dos neófitos, por muitos e longos dias. Passaram pela experiência de serem "raspados, catulados e pintados". Padeceram angústias, consolaram-se e trocaram confidências. Beberam do mesmo abô e, com ele, fizeram suas abluções. Teceram intimidades e, juntos, cumpriram as complexas restrições rituais. Na penumbra da camarinha, dividiram a mesma esteira; aprenderam as mesmas tarefas, cantigas e fórmulas litúrgicas. Tornaram-se partícipes dos mesmos símbolos e sacra; dos mistérios e paroxismos inefáveis da experiência religiosa. Juntos aprenderam a ver o mundo da perspectiva do candomblé. Sua vida vai pautar-se, pois, pelas narrativas míticas ouvidas no ermo do runcô, cujos enredos constituem a lógica dos sentimentos do povo-de-santo.

Tudo isso dá substância a um vínculo que faz desses neófitos irmãos-de-barco. O termo pode não estar de acordo com uma derivação etimológica rigorosa. Possível restituição de um homófono africano,⁽¹¹⁾ sugere, no entanto, uma relação plausível. Serve para evocar a situação limite que a travessia do Atlântico impôs aos cativos. Alude a essa "irmandade de sofrimento" formada no porão dos horrores dos navios negreiros pela contigüidade fortuita e compulsória entre reis e súditos; nobre e plebeus; etnias, tribos e linhagens;

homens e mulheres de diferentes idades; livres ou não. (12)

Esses laços de solidariedade adélfica, entretanto, não são estritamente igualitários. Entre os irmãos-de-barco o processo de iniciação estabeleceu uma hierarquia e, com ela, uma ordem de precedência, mantida no decorrer da romaria, como o será, depois, em todos os demais ritos do candomblé. Até a morte, pois o vínculo contraído na feitura é permanente. Continuará efetivo pela vida a fora gerando obrigações no próprio axexê, rito funerário dos cultos afro-brasileiros, ao qual devem comparecer todos os irmãos-de-barco do falecido.

Se por todos esses motivos não é possível a esse grupo passar despercebido, convém acrescentar que a nenhum de seus membros é dado percorrer esse trajeto despercebido do que passa ao seu redor. A atenção que o grupo atrai tem, na ansiedade que desperta em cada um dos noviços, sua plena correspondência. No caminho, a expectativa e a tensão aumentam, passo a passo. Os iaôs parecem recerrar fileiras ao se aproximarem da igreja. Avançam mais compactos, sob a atenção redobrada do seu acompanhante, até o interior do templo.

Assistem a missa seguindo a liturgia católica. Também nisso fazem como o mais velho. Todo o recato do mundo; porém, não o suficiente para eliminar as virtualidades conflituais dessa presença. A situação pode, de um momento para outro, tomar um rumo dramático. Para isso, basta a indignação de algum fiel mais ortodoxo. Ou, como acontece com freqüência, o zelo do próprio celebrante. Seja o caso

qual for, a intransigência levará, inevitavelmente, à troca de palavras ásperas. Expressões tais como "abuso", "desrespeito", "desaforo", "atrevimento", "pouca vergonha", e outras do mesmo gênero, são comuns nessas ocasiões.

Podemos imaginar a acrimônia desses confrontos ao levar em conta certos detalhes. Se o comportamento dos iaôs é, em quase tudo, semelhante ao do resto da assistência, há, no entanto, aspectos que o singularizam ao extremo. Entre eles é preciso assinalar, além da indumentária, o uso dos kelês, mocãs (ou contra-eguns) e xaorôs que acentuam a distinção dos filhos-de-santo. No mesmo sentido, porém em escala ainda maior, atuam certos gestos, como, por exemplo, o de tirar o ojã, deixando a descoberto a cabeça raspada. Pior ainda quando a nação impõe aos noviços virar-no-santo.⁽¹³⁾ Esse testemunho inequívoco da afiliação religiosa confere ao evento, até aí da ordem do escândalo, as proporções de uma afronta. Para os menos complacentes, um autêntico sacrilégio.

Os iaôs não devem retrucar a nenhuma dessa acusações. Não obstante a gravidade do desacato, têm de manter o seu retraimento. O ebômin, ao invés, falará por eles. Seus argumentos são fáceis de prever. Reafirmando sempre a disposição respeitosa do grupo, invocará o caráter público do lugar e da ocasião. Fará referência à porta aberta; negará a quem o interpela a qualidade de dono do templo, alegando, em contrapartida, o seu direito de estar ali. Poderá invocar mesmo, de acordo com as circunstâncias, seus vínculos com a paróquia, em virtude do pagamento de ôbulos, espórtulas, ou mesmo

de sua freqüência e adesão ao culto. Ao declinar os seus motivos, tentará inverter o sinal das acusações, devolvendo-as ao acusador, no mesmo tom e com a mesma veemência.

Esta situação só pode ser devidamente avaliada se levarmos em conta que a noção de santuário é, para os iaôs, marcada pela presença viva do sagrado tal como esta se dá no catolicismo, embora não com o mesmo grau de intensidade e proximidade que caracteriza a relação dos homens com os seus deuses e ancestrais nos candomblés.⁽¹⁴⁾ Transpor o umbral do templo cristão tem, por conseguinte, para o filho-de-santo, implicações sérias. Basta considerar que, em virtude de sua própria concepção do sagrado, tende a perceber nesse espaço virtualidades cujo reconhecimento talvez escapasse até mesmo à maioria dos católicos praticantes. Os perigos não se limitam, pois, aos episódios conflituais, por maior que seja a sua agressividade. O templo católico, ele mesmo, encerra ameaças potencialmente temíveis, por causa de sua topografia, juncada de restos mortais de santos e personagens ilustres, leigos ou clérigos, que ali jazem sepultos, ou das relíquias depositadas nas aras dos altares como verdadeiros assentamentos". Todos esses despojos exigem o cuidado e a distância com que devem ser tratados os egunguns - as almas dos mortos notáveis - e os orixás.

Não pesa, portanto, a alegação dos casos em que o conflito não se atualiza. A situação será, invariavelmente constrangedora, no sentido primeiro do termo, pois equivale à expressão aguda de um limite impossível de ser desconhecido ou desconsiderado.

As identidades assumem, ao longo da romaria, e em grau crescente, uma modalidade contrastiva. No interior da igreja defrontam-se dois pontos de vista. Esse encontro, acalorado ou não, tem um alto potencial dramático. Os atores em presença não podem enganar-se quanto aos seus respectivos papéis. A distinção é nítida. Salta, por assim dizer, aos olhos; e por isso não deixará de ser atestada pelas atitudes, olhares e comentários. Não há como ignorar a diferença. A situação configura-se de tal modo que uma parte dos fiéis presente no recinto sagrado é posta, sem apelação, diante do evidente envolvimento da outra com o candomblé. O que parece estar em causa, aqui, é a legitimidade (ou não) da presença dos iaôs no santuário católico. Para os filhos-de-santo o direito de saudar, por exemplo o Senhor do Bonfim como Oxalá não padece dúvida. Estão convictos de sua identidade substantiva. Para os católicos esse gênero de identificação equivale, no entanto, a um reducionismo espúrio. Por esse motivo, tendem a tratá-la não só como uma impropriedade teológica, mas como uma intimidade indevida e pretenciosa; como uma intrusão, em suma.

Nossa hipótese é, pois, que, no caso da romaria, estamos diante de uma espécie de desafio. Nele o que se reivindica é a co-participação no agenciamento do sagrado. O bando de iaôs que percorre as grandes cidades do litoral brasileiro, às sextas-feiras, é, no sentido próprio do termo, um bando vindicatório.

III. As Ligações Perigosas

A idéia do panan como um rito de transição aparece nas interpretações autorizadas, a começar pela de Herskovits, que a integra ao próprio título do seu trabalho.⁽¹⁵⁾ Bastide se refere ao assunto nos mesmos termos. E essa parece ser, também, a conotação da fórmula de Verger, quando fala desse rito como uma "volta à consciência e à vida normal".⁽¹⁶⁾ De algum modo os filhos-de-santo partilham esse tipo de intuição, pois reconhecem ao panan esse mesmo caráter, quando se referem a ele como o momento do retorno ao cotidiano.

Colocar as coisas dessa maneira é correto, porém trivial, se com isso o alcance do rito ficar reduzido ao de um mero interstício cautelar, ou, ainda, a um dispositivo de amortecimento do impacto provocado pelo reingresso no mundo profano. Essa maneira de definir o panan tenderia a esvaziá-lo do seu significado positivo no processo de construção ritual da pessoa. Longe de terminar no orunkô, esse processo exige, para sua própria conclusão, precisamente os enunciados rituais que o panan e a romaria efetuam.⁽¹⁷⁾

Há, sem dúvida, uma volta ao cotidiano. Não se trata, porém, da gradativa e tranqüila reagregação a uma normalidade prévia aos ritos iniciáticos. Pelo contrário, essa reagregação consiste em fazer o iaô sentir, de forma inequívoca, e, sob certos aspectos contundente, a sua nova inserção social. Levam-no a experimentá-la de maneira viva e marcante. Mostram de forma jocosa, num caso, ou

dramaticamente, no outro, em que sentido ele se tornou diferente dos demais, por obra e graça da iniciação. O panan e a romaria atestam, portanto, a diferença como dimensão constitutiva de sua nova identidade.

Embora semelhantes no que tange a esse aspecto geral, os dois ritos devem, no entanto, distinguir-se, pois cumprem suas funções com relação a duas esferas diferentes do social. A primeira diz respeito ao domínio circunscrito do grupo de culto. A segunda refere-se ao espaço público da sociedade abrangente. Por isso vamos compará-los para mostrar como ajudam a compor essa dialética da humildade e da arrogância que dá à identidade do filho-de-santo um traço não desprezível de sua configuração e exercício.

. A Ética do Serviço

A visão do panan como volta às rotinas da vida ordinária, apoia-se no fato de ser ele o rito que abre, no processo de iniciação, o ciclo das quebras de quezilas. A palavra quezila (ou quezília) vem do quimbundo e está dicionarizada, com o significado de "antipatia supersticiosa que os africanos nutrem por certos alimentos e determinadas ações".⁽¹⁸⁾ O termo "antipatia supersticiosa" designa esse tipo de observância que são os interditos rituais. Esses "tabus" servem para circunscrever, além do grupo, enquanto nação, e da persona do iaô, o próprio rito iniciático, na sua fase esotérica. Por isso é necessário desfazê-lo após o orunkô.

O dispositivo cerimonial usado com essa finalidade é essa "farsa do mercado" já registrada desde Manuel Querino, e para cuja descrição usamos trechos de Édison Carneiro e Roger Bastide.

Nesse enredo a casa-de-santo é como se fosse o mundo. Surge como uma totalidade auto-contida e auto-referenciada; uma espécie de cidade-estado. Para a produção desse efeito contribui, decisivamente, o fato de se instaurar, no centro do barracão, um mercado. O assunto do entrecho cerimonial, figurado por essa mímese do mercado, é o da inserção dos filhos-de-santo no universo hierarquizado que é o candomblé.

O leit-motiv do enquadramento do iaô na sociedade de culto, desdobra-se em uma série de temas subordinados que vão ilustrando e detalhando o tema central. Assim, por exemplo, o tema da autoridade dos mais velhos, simbolicamente expresso pelo açoitamento ritual do noviço, por aqueles que detêm, com relação a ele, uma posição de senioridade.⁽¹⁹⁾ O leilão, por sua vez, apregoa, não só a capacidade, o saber-fazer do iaô, como ressalta determinadas qualidades sem as quais todas as suas aptidões de nada valeriam. Tão importante como aquilo que o iaô sabe fazer é a sua efetiva disposição; a sua boa vontade para executar as tarefas. É essa disposição, finalmente, que o torna capaz de servir com a obediência, a consideração e o respeito indispensáveis à sua função. De resto, o leilão e a quitanda apresentam um duplo aspecto. São funcionais na medida que servem para levantar ou complementar os fundos consideráveis, que a iniciação costuma consumir.⁽²⁰⁾ O preço do "escravo" e o dinheiro

apurado com a quitanda dos iaôs cumprem esse papel. Ao mesmo tempo, essas passagens do rito atestam as obrigações sociais que o filho-de-santo contraiu no decorrer do seu noviciado. Este, com efeito, não lhe trouxe apenas certos deveres para com o terreiro, os orixás e para consigo mesmo (isto é, para com o seu ori), mas, também, um conjunto de dívidas para com determinadas pessoas, graças a cuja ajuda pôde completar a sua iniciação.

Todas essas dívidas estão inscritas no próprio corpo do iaô, que terá de saldá-las com o seu empenho pessoal no serviço de seus credores, homens ou deuses. Em se tratando de seres humanos, aqueles a quem o iaô deve os seus préstimos são precisamente os mais velhos. Por isso é apropriado dizer que o panan leva o filho-de-santo a defrontar-se com o seu outro dentro da própria estrutura do candomblé que é o ebômin.

Não devemos subestimar a complexidade dessa relação. O mais velho representa sempre, em maior ou menor escala, um papel dominante. A ele são devidas uma infinidade de manifestações de apreço que se traduzem, concretamente, em cortesia, acatamento e prestância. O ebômin tende, pois, a suscitar, no iaô, uma atitude de admiração e temor reverencial. Esta, no entanto, não exclui uma eventual consciência do peso desse jugo e a correspondente tentação da rebeldia. Certas peculiaridades da interpretação desse papel podem mesmo torná-lo difícil de suportar para aqueles que se vêem compelidos a contracenar com os seus protagonistas. As idiosincrasias dos atores podem, em alguns casos, fazê-lo execrável, convertendo-o em

um desfiar-se de imposições, mesquinhas, humores instáveis, demonstrações gratuitas de autoridade, ciúmeiras e coisas do gênero. Esta é a vertente perversa do papel. Pelo seu lado positivo, entretanto, não é ainda a leveza que o caracteriza. Os modelos erigidos compelem com a mesma força da norma que neles se encarna. Não só propõem, como reclamam a atualização do comportamento paradigmático. Em qualquer uma de suas vertentes, pelo lado do capricho ou da virtude, o papel de ebômin assume o aspecto de meta e horizonte do processo iniciático. Constitui a qualificação que encerra os valores da mais alta estima dentro do grupo.

O senior representa a espécie de liberdade que o candomblé propõe aos seus adeptos. A antigüidade "no santo" equivale à progressiva recuperação dos penhores inscritos no corpo do iniciado. A obrigação de 21 anos tem, nesse contexto, o valor de uma autêntica alforria, não só da servidão do transe, mas, também, das servidões comezinhas do quotidiano do candomblé. A única servidão que se mantém e, deveríamos acrescentar, aumenta no decorrer da carreira iniciática, é a servidão do ritual, como se a variação desses valores fosse necessariamente inversa. (21)

Até aí, no entanto, o caminho é longo e tão árduo pelas virtudes quanto pelas tentações. O relaxamento, a soberba e a insolência, espreitam o filho-de-santo. Este pode ceder-lhes, esquecido da diligência, da humildade e da atenção que a vida-no-santo exige.

O caminho do iaô impõe alguma ambição, muita paciência e uma

enorme capacidade de obedecer. A humildade e a inteligência são necessárias, mas a primeira não deve ceder passo à última. (22). Submeter-se é, pois, o primeiro e mais importante mandamento da casa-de-santo, consequência direta e necessária da assimetria iniciática e honorífica.

A vulnerabilidade do iaô, tantas vezes apontada pelos etnógrafos, tanto de tornar-se um lugar comum, é um pressuposto fundamental para a compreensão do ciclo ritual do panan. Ao dizer que este corresponde à quebra de quezila, faz-se alusão aos tabus que cercam o filho-de-santo durante o noviciado. Se, para voltar ao cotidiano, é necessário romper esse cordão de interditos, o modo de fazê-lo tem de levar em conta a fragilidade desse recém-nascido. É isso que permite compreender a mudança de registro dramático que introduz nos ritos de iniciação esse tom de comédia tão bem assinalado por Roger Bastide. (23)

Exposto, apregoadado, exibido, submetido aos ritos de humilhação da barganha e da flagelação, o filho-de-santo passa do momento mágico dos mistérios e do nascimento festivo, para a sempre operosa e, muitas vezes, dura e prosaica realidade das fainas diárias, dentro e fora do candomblé. Se a seqüência de rituais que culmina com o orunkô, representa o momento de criação do filho-de-santo, cabe ao panan (e aos ritos subseqüentes) o papel de consolidar o novo membro do grupo. A passagem da exaltação do dia-do-nome para a sobriedade do dia-a-dia, ressaltando as vicissitudes que esperam o iaô, encerra uma possibilidade traumática, para a qual o modo

jocosos parece o melhor antídoto. Por esse motivo podemos dizer que, com ela, estamos diante de uma autêntica introdução à ética do serviço, preparação indispensável para a vida-no-santo.

A nova identidade do iaô não é, no entanto, uma personalidade social para uso interno. Não se restringe ao espaço de terreiro, nem aos momentos litúrgicos da casa-de-santo. Terá, ao contrário, implicações que ultrapassam, largamente, esses limites, repercutindo, de modo sensível, sobre o desempenho dos filhos-de-santo na sociedade mais ampla. Nesta, porém, será obrigado a confrontar outras identidades, nem sempre dispostas a transigir com o fato da sua existência. Por esse motivo não basta ao filho-de-santo, o ser humilde, gentil e generoso. Além disso, ser-lhe-á necessária a ousadia de aventurar-se no continente do outro, ostentando sua condição e reivindicando sua inclusão no espaço público da cidadania.

2. A Dialética da Humildade e da Arrogância

A presença do bando de iaôs no espaço público, praça do mercado ou igreja, constitui um escândalo. Usamos o termo anteriormente. Agora queremos ressaltar o seu significado propriamente sociológico.

O escândalo é um modo de relação em que uma das partes envolvidas expõe a outra a riscos morais iminentes por atos ou palavras. O evento escandaloso consegue atingir certos valores em virtude da repercussão que tem no seio de um determinado público. Mostra-lhe

que esses valores não são intangíveis. Lança dúvida não apenas sobre o respeito que se deve ao valor, mas ainda sobre a própria validade deste. Menos pelo que representa para as instituições, que costumam sobreviver a ele, e mais pelo dano que causa aos sentimentos e crenças nas quais se fundamentam. Atinge, portanto, a boa consciência do público. (24)

A boa consciência católica repousa sobre uma tríplice convicção. Acredita-se superior, irredutível e universal, ao menos potencialmente. A romaria coloca esses três pontos em cheque. Com ela estamos diante de uma fé que não é propriamente católica, mas reivindica uma tradutibilidade teológica e uma legitimidade moral que são percebidas como ameaças pelo conformismo católico. Este não pode conviver, tranqüilamente, nem com os seus limites, nem com o "rebaixamento" teológico de sua fé e, muito menos, com a diluição das fronteiras (éticas e outras) que sua relativização traria consigo.

Por esses três motivos, a romaria arranca do seu repouso a boa consciência católica. Se nem todos se converteram; se uma versão vale a outra; e se os valores católicos não são, portanto, absolutos, como se poderá dormir em paz? A boa consciência é, antes de tudo, a consciência ingênua.

Se a transigência é possível fora da esfera do escândalo, após o seu advento não o será mais. Tornaria suspeita a identidade do indulgente. A romaria é um fato analisador. (25) Diante dele não se pode senão tomar partido. É o que fazem todos. A totalidade se rompe

em segmentos, indicando as virtualidades conflitivas das relações sociais. Tudo isso, acontece, no entanto, no interior do templo católico. A compreensão dos porquês exige uma digressão.

A igreja católica ocupou um lugar privilegiado no espaço público brasileiro, desde a época colonial. A localização dos seus templos é testemunha suficiente desse fato. Seu papel na catequese e o caráter de suas relações com o Estado, justificam essa inserção. Os lugares sagrados católicos marcam as cidades brasileiras. Contribuem para configurar a sua topografia, conferindo-lhes os seus parâmetros de centralidade. Conformam não só o espaço urbano, mas também, o espaço discursivo. São os centros a partir dos quais se enuncia, em grande parte, a palavra autorizada.

De um modo geral, essa inserção permanece indisputada. A separação de Estado e Igreja, com a proclamação da República, não modificou substancialmente essa situação. Quando menos, não o teria permitido a imagem de "maior país católico do mundo", síntese mais expressiva dessa consciência ingênua.

No Brasil coube, pois, ao catolicismo uma função conjuntiva e englobadora. Os demais cultos foram sempre vistos como "seitas" e tiveram de conformar-se com áreas de menor visibilidade. A igreja católica, ao contrário, era oficial. Em princípio, obrigava senhores e escravos; nobres e plebeus; autoridades e povo; brancos; índios, negros e mestiços.

Em seus domínios tendiam a confluír todas as formas de assimetria. Por essa razão as liturgias católicas eram caracterizadas por uma complexa hierarquia de lugares e distâncias sociais. Não só na distribuição dos fiéis durante os ofícios religiosos, mas, ainda, com didática nitidez, nos ritos processionais, poderia ser encontrada a confirmação dessa idéia. Integrados à vertente formal da sociedade, a estes últimos cabe, de resto, o privilégio de serem os únicos cortejos religiosos legítimos.

A romaria é, de certo modo, o reconhecimento dessa preeminência da igreja católica no espaço público. Impõe a ida dos iaôs à missa, dando-lhe a forma de uma peregrinação. Esse reconhecimento não assume, entretanto, uma forma passiva, de pura subserviência. As diferenças se expressam, ao contrário, com toda a clareza. Voltamos pois, a uma de nossas proposições iniciais. A romaria é um desafio. Nela se trava uma disputa em torno do lugar sagrado. Para uns trata-se de um santuário exclusivo, enquanto outros o reivindicam comum. Os primeiros desejam reduzir ao silêncio as divindades dos seus adversários. Estes, no entanto, preferem equacionar o problema em outros termos. Para melhor compreendê-los, convém considerar um caso semelhante em que ocorre, também, esse confronto entre povos distintos, através de suas respectivas divindades.

Georges Dumézil dedica um capítulo inteiro de La Religion Romaine Archaïque ao tratamento que os romanos davam aos deuses dos inimigos.⁽²⁶⁾ Para enfrentar as situações criadas pela expansão, no campo das relações com o sagrado, esses conquistadores de povos,

com seu decantado senso prático e paixão pelo formalismo jurídico, elaboraram diversas operações de direito religioso. Dessa extensa e minuciosa casuística queremos mencionar, apenas, dois exemplos bastante sugestivos.

O primeiro é a fórmula tradicional da evocação (evocatio), dirigida aos deuses tutelares do adversário. Com a promessa de honrarias, sacrifícios e santuários, solicitavam-lhes abandonarem seus protegidos, precipitando a vitória das armas romanas. (27)

O segundo exemplo refere-se a uma situação mais dura. Os conquistadores tomam aos vencidos tudo, menos os seus deuses. Permitem-lhes (ou, às vezes, lhes impõe) continuarem a cuidar dos seus sacra, mas reservam para si mesmos o direito de lhes renderem, também, culto em seus santuários originais.

Nos dois casos os romanos adotam uma estratégia cautelosa. Ciosos dos riscos do sacrilégio, mesmo cometido contra deuses alheios, preferem seduzir as divindades do inimigo, propondo-lhes formas de incorporação religiosa. Em alguns casos trazem-nos para dentro dos limites da urbs, dedicando-lhes templos e concedendo-lhes foros de cidadania. Em outros, cuidam, apenas, de que não lhes seja vedado o acesso a essas divindades, nos seus templos, em território conquistado.

Além de compreender certas gradações, o procedimento romano, ao incorporar divindades de outra procedência, obedecia a um critério. Os deuses adventícios tinham de ser admissíveis em Roma. Para isso

era necessário que tivessem homologias com alguma de suas divindades; ou que tivessem sido legitimados por uma exegese capaz de estabelecer e referendar similitudes formais ou parentescos de natureza moral. Homologia ou exegese implicam, no entanto, a convicção de uma tradutibilidade. Mais simples e imediata, em um dos casos; mais intrincada e oblíqua, no outro.

É fácil reconhecer aí, o procedimento clássico do sincretismo. Mais difícil é reconhecer nele um processo de conversão. Estamos acostumados a ver na conversão o abandono de um sagrado por outro. O caso romano evidencia uma alternativa obliterada pelo etnocentrismo cristão. Apresenta a conversão como rito inclusivo. Com a reserva, somente, da tradutibilidade, ainda que sob a forma mínima do requisito da communicatio sacrorum, que põe em comum os santuários.

Dessa forma, garantia-se, no Império Romano, a existência de estatutos sociais diferenciados, estabelecendo, ao mesmo tempo, um modo de operação das relações assimétricas, a partir de um sincretismo religioso. Ao invés de afirmar a irredutibilidade teológica, apostava-se, pois, na mútua conversibilidade dos valores e de suas encarnações. Ou, mais modestamente, na possibilidade de sua intercomunicação.

O resultado foi, em última análise, a incorporação à esfera pública, através do direito religioso. A partir dele foram elaborados, portanto, os quadros institucionais e comportamentais que permitiram a acolhida dos estrangeiros. De outra forma o Império não teria

podido absorver as suas conquistas, reunindo-as sob o manto da Pax Romana, da qual o próprio cristianismo se considerava beneficiário. (28)

A urbs romana era, ela mesma, o melhor espelho dessa ordem social compôsa. Cícero referia-se a ela como civitas ex nationum conventu constituta. Esse aspecto universal é ressaltado, igualmente, por Ânio Floro, quando a vê como centro de reunião de todos os povos - In illo orbis terrarum conciliabulo. Uma e outra expressão consagram o reconhecimento de Roma como a epítome de todas as nações.

"Cem idiomas diferentes", escreve Friedlaender, "enchiam os ouvidos dos transeuntes; as peculiaridades do tipo e da cor de todas as raças, e os costumes de todos os povos, nela misturavam-se e confundiam-se. Elefantes das cavaliças imperiais eram conduzidos por escravos negros ou galopavam em esquadrão germanos alourados da guarda imperial, revestidos de brilhantes armaduras. Egípcios de cabeças raspadas e longas túnicas conduziam em procissão sua grande deusa Ísis. Um jovem hindû, carregado de rolos de livros, acompanhava um sábio grego (...) viam-se descendentes de príncipes orientais, cobertos de altos chapêus, como os dos persas nossos contemporâneos, vestidos com roupagens de tecidos multicolores, atravessando gravemente e em silêncio, acompanhados por suas comitivas, a multidão que se agitava em sua volta". (29)

Roma, como tantas outras cidades do Mediterrâneo, e a maioria dos centros urbanos do Novo Mundo, era uma cidade mestiça. Poderíamos ser tentados a considerá-la através da metáfora do mosaico, com

as suas evocações de contigüidades bizarras, sonoridades discrepantes e riqueza de matizes. Podemos até imaginar a fascinante e perigosa aventura de transitar entre esses pequenos mundos, ao mesmo tempo próximos e distantes. Embora sugestiva, essa metáfora não é de todo satisfatória porque omite a condição fundamental dessa surpreendente coexistência.

Essa imensa diversidade pode conviver no mesmo espaço por ter sustentado a ficção (o artifício sociológico) e a prática dessa "reciprocidade das perspectivas" ou desse "engajamento conversacional" que outrora eram singelamente chamados de sincretismo. (30)

As cidades onde nasceu o candomblé eram, também, centros de reunião e intercuro de um grande número de etnias. Os cronistas urbanos e os viajantes retiveram esse aspecto, dedicando-lhe, às vezes, algumas de suas melhores páginas. O tema fez fortuna, igualmente, na literatura. Os estudiosos tampouco deixaram de ocupar-se dele, embora com sentimento misto; sempre entre a admiração e a repugnância.

Essa farândola não só existia, como funcionava. Apesar da balbúrdia das praças, ruas e mercados; apesar da confusão de idiomas; apesar da mútua estranheza das etnias africanas, nativas ou européias. Existia e funcionava, em que pesem percalços e dificuldades, desde os primórdios da colonização portuguesa, no Brasil. Essas cidades eram, pois, um fervilhar de estranhamentos do qual, além de afirmar que funcionava, é preciso assinalar, também, o elevado teor de conflitos potenciais.

A escravidão impôs à sociedade brasileira, desde seus começos, a presença maciça de negros africanos, cuja acolhida propunha espinhosos problemas de enquadramento social. A situação criada com a imigração compulsória de africanos é constrangedora para todos. A convivência não podia limitar-se à mera contigüidade, pois envolvia, desde o início, um sistema de prestações mútuas, embora não equitativas. Os africanos tinham de situar-se, fosse como fosse, no sistema das relações sociais. Sem isso aumentaria, ainda mais, o já elevado potencial conflitivo dessa coexistência. A solução desse problema era crucial para ambas as partes.

Como em Roma, também aqui era pertinente a questão do relacionamento entre grupos humanos distintos. E, também neste caso, essa relação envolvia os respectivos deuses e santuários. Os problemas da hospitalidade, enfrentados pelos antigos no Mediterrâneo, ressurgiram e tiveram de enfrentar-se, no Novo Mundo. Pode-se dizer mesmo que nisso se jogava a questão da sua sobrevivência, da sua viabilidade.

A proximidade inquietante com esse "estrangeiro de dentro", que era o africano, foi um elemento marcante da nossa conjuntura inaugural. A propósito dele vai desenvolver-se todo um processo de ritualização da hospitalidade. Entre esses parceiros desiguais da sociedade brasileira, as relações não podiam ser de pura coerção. Não eram suficientes o látigo do feitor e os instrumentos do suplício.

A hospitalidade envolve, no entanto, um movimento dialético

entre a reciprocidade e a reserva. (31) Essas duas coisas caracterizam, desde sempre, os contextos sociais criados pela presença, no seio de uma sociedade, de um Gastvolk - de um povo hóspede, ritual, formal ou facticamente segregado. (32) Por mais insólito que possa parecer esse tratamento de ritualização das relações sociais como um problema de hospitalidade, é exatamente disso que se trata.

O fundamento da lei da hospitalidade é a ambivalência. Estabelece a ordem através do sagrado, torna possível conhecer o desconhecido e substituir o antagonismo pela consideração mútua. Se não consegue excluir totalmente o conflito, tende, no entanto, a reprimir sua manifestação, proibindo qualquer ofensa de parte a parte. (33) As relações de hospitalidade definem, sempre, um campo de relações perigosas. Por isso requerem, ao mesmo tempo, a elaboração de um terreno comum para o entendimento e uma complicada etiqueta de evitações. O resultado dessa trama é o aparecimento do que chamamos uma ética do compromisso. Esta consiste em valorizar a ficção do entendimento, acentuando a disposição de acolher, e no concomitante ocultamento da reserva, obliterando a firme decisão de resguardar os limites das respectivas identidades pela manutenção das distâncias e conveniências.

A ética do compromisso impõe que não se fale da persistente exclusão do povo hóspede, no que tange à vertente formal da sociedade. Impõe, ao mesmo tempo, que este último não expresse qualquer veleidade de inclusão formal. A linha de ruptura deve permanecer latente. O sincretismo afro-brasileiro é a expressão mais

significativa desse faz-de-conta sociológico, paraíso da consciência ingênua, abalado pelo escândalo da romaria, que permite desnudar um dos mais zelosamente guardados domínios da ideologia na sociedade brasileira.

O sincretismo estabelece a ficção de que, no seu território, todos os mal-entendidos se desfazem, todas as dificuldades se resolvem e todas as diferenças se esfumam num surpreendente acordo final. Com isso torna possível a uma sociedade fadada a viver "entre duas ou mais culturas",⁽³⁴⁾ partilhar, de fato, uma visão de mundo comum. Os africanos crêem que a sua disposição de acolher o sagrado cristão os torna aceitáveis. Os católicos crêem que a disposição que os africanos manifestam de acolher a sua fé converteu-os, transformando-os em negros cristãos.

Na romaria, porém, revela-se de modo brusco e desconcertante, o avesso desse idílio de acolhimento e convergência. Os africanos, convictos de seu direito de reconhecer e saudar os orixás sob a espécie dos santos católicos, descobrem que para os católicos isso não passa de uma pretensão. Diante dela esses últimos são levados à recusa do que lhes parece não só uma tradução equivocada de sua cosmologia, como ainda, uma violação intolerável das distâncias sociais.

O enquadramento hierárquico, tão habilmente realizado em outros domínios do social, mostra-se, nesse momento, problemático. Os católicos descobrem, assombrados, a tenacidade das "superstições".

São obrigados a reconhecer o caráter precário da conversão dos "africanos". Estes, por seu lado, não têm mais como ignorar o igualmente precário da sua aceitação. Evidencia-se, ao contrário, que, sob determinados aspectos, sua exclusão da sociedade brasileira permanece, na esfera pública, ao menos formalmente. É esse colapso, no entanto, que permite desmascarar e compreender aquilo que Nina Rodrigues, sem lograr uma explicação mais satisfatória, chamou, acertadamente, a ilusão da catequese.⁽³⁶⁾

A romaria reabre, pois, uma das mais profundas feridas simbólicas de nossa sociedade, marca dos seus inícios e estigma de sua formação. De um só golpe esse rito singulariza uma identidade problemática ("estrangeiros de dentro") e define os limites de suas relações com a identidade social dominante. Por isso, constitui, no verdadeiro sentido da palavra, uma agressão e um desnudamento da consciência ingênua.

Paradoxalmente, essa descoberta ocorre por uma obrigação ritual do ciclo iniciático do candomblé. É como se este só pudesse dar por encerrado o processo de construção da nova identidade depois de transgredir a ética do compromisso em virtude da qual há coisas que não devem ser ditas, como por exemplo esta de que, em sociedades hierárquicas como o Brasil, tudo vai bem enquanto cada um souber o seu lugar.⁽³⁷⁾

Dos iaôs em romaria dissemos que formavam um bando vindicatório,⁽³⁸⁾ por tratar-se de um grupo de indivíduos que percorre o centro urbano,

oferecendo em espetáculo a sua própria condição. Além da existência permanente de sua associação; além da comunidade de culto e tradição em que se baseia o seu modo de vida, no entanto, está em jogo a sua incorporação ao sistema social mais amplo. O caminho para esse fim consiste em reivindicar a legitimidade da sua presença no espaço público da igreja e do mercado. Há os que negam a pertinência dessa reivindicação (ao menos no caso da igreja) e aqueles que teimam em afirmá-la. A romaria é, pois, uma disputa sobre o direito a um lugar.

Por isso mesmo é um rito que requer uma combinação peculiar de sedução (fórmula cortesã da humildade) e arrogância. É necessário cruzar as fronteiras; ingressar no templo da religião dominante, enfrentando os constrangimentos resultantes desse ato, para homenagear os duplos católicos dos orixás, buscando sua benevolência e proteção. Se, como mostra Dumézil, os vencedores se ocupam dessas coisas, porque seriam os vencidos menos prudentes ?

Estes são obrigados, sob pena do seu radical estrangeiramento, a ter o arrojo suficiente para reivindicar sua legítima inclusão na ordem pública da sociedade em que se vêem compelidos a permanecer. Por esse motivo usamos o termo arrogância, para indicar a disposição corajosa, por vezes até a insolência, necessária à obtenção de um lugar, impossível de obter por outros meios, graciosos ou pacíficos. É preciso arrogar-se o lugar, reivindicando-o em ocasiões que dificilmente serão amenas.

O termo arrogância tende a causar desconforto. Como sinônimo de soberba, ou atrevimento, tem conotações morais que podem ser melindrosas. Assim mesmo, cremos a escolha apropriada. A arrogação é o ato de tomar ou exigir algo contra direito. E é precisamente de uma questão de direitos que se trata na romaria. Uns julgam poder vindicá-los contra o parecer de outros.

A palavra arrogância não tem apenas conotações negativas. Significa, também, a qualidade de quem é intrépido, brioso ou altivo. Essa vizinhança entre o elogioso e o pejorativo não é irrelevante. De certo modo, é apenas uma questão de ponto de vista.

Em sociedades com estatutos diferenciados de cidadania, os possíveis lugares de enquadramento social são muitos. O senso da hierarquia é correspondentemente desenvolvido. Por isso, a reivindicação de um direito tende, perigosamente, a aproximar-se do atrevimento ou da usurpação. Não é, pois, descabida a suspeita de que sancionar a arrogância é, nesse tipo de estrutura social, um meio corriqueiro e eficaz de manter todos em seus respectivos lugares. A arrogância é um dos pecados capitais da sociedade hierárquica, mas é também uma de suas perenes tentações, pois são muitos e notórios os casos em que sua prática se revela compensadora.

O rito da romaria é, assim, o testemunho de uma fina intuição sociológica. Desenvolve uma bem dosada dialética de humildade e arrogância que é o grande segredo da navegação social em contextos onde o prestígio e as posições formam uma sutil escala de lugares,

poderes e precedências, onde ninguém é, definitivamente, igual a ninguém. (39)

Por isso, esse rito singulariza o povo-de-santo, que, através dele, se apresenta no espaço público, deixando de ser esse negotium perambulans in tenebris ao qual gostaria de vê-lo condenado "a ilusão da catequese".

Seu alcance, no entanto, não deve ser medido apenas pelos seus efeitos na esfera pública. Tem conseqüências para ambas as partes. Aventurar-se no santuário do outro traz consigo o efeito inesperado de reforçar os valores dos próprios grupos de culto. No contexto do rito, católicos e filhos-de-santo, não têm como escapar à aguda consciência das distâncias que podem, eventualmente separá-los.

Por esse motivo, a romaria, além de evidenciar os escolhos da gramática segundo a qual se conjugam as relações perigosas, desempenha um importante papel na sintaxe do ciclo iniciático. É, ao mesmo tempo, o seu anti-clímax e o seu desfecho necessário.

Cabe, no entanto, indagar qual a sua pertinência sociológica. Isto não conseguiram fazer, no Brasil, as análises clássicas do sincretismo, que prestaram atenção ao que se passava entre os deuses ou dentro da mente dos indivíduos, esquecidas de que a solução do enigma estava nas relações entre os homens.

3. Banzo, Quilombo e Culto: do aniquilamento à perdurância

O cativo traz consigo um desarraigamento radical. A começar pela notória brutalidade do tráfico e das violências, apenas aslumbradas, que constituem os seus necessários antecedentes. Extraídos à força de seu meio social e natural; condenados à dispersão e à mistura; mercadejados e vendidos como semoventes; sem qualquer expectativa razoável de retorno - os africanos encontravam-se diante de uma situação-limite.

A morte - quotidiana ou heróica; individual ou coletiva; trágica ou natural - coloca os seres humanos diante de um limiar. Para além dela pressentem a estranheza radical, o totalmente sem sentido. Em face deste, no entanto, costuma ocorrer a irrupção avassaladora dos impulsos destrutivos, que podem voltar-se para fora ou para dentro; para o mundo ou para o próprio sujeito. Ernesto de Martino discute as implicações desse tipo de situação na sua análise do luto e do pranto ritual nas sociedades da Antiguidade Clássica. (40)

A escravidão dos povos conquistados e a sua conseqüente deportação, fatos conhecidos desde a mais alta Antigüidade, podem ser compreendidos de forma análoga, pois estabelecem na vida de grupos e indivíduos uma descontinuidade súbita e selvagem. Tendem, conseqüentemente, a tornar-se fatais para a existência de suas vítimas.

O banzo, essa "nostalgia ou melancolia mortal que ataca os negros de África, quando cativos ou ausentes do seu país" (41)

é sempre mencionado quando se fala das vicissitudes do cativo. Há quem o considere mera figura literária, cuja imprecisão oculta fatores bem mais concretos e tangíveis, como os maus-tratos, a fome, as condições desumanas de trabalho e as doenças.

Sem desqualificar a relevância de qualquer uma dessas causae mortis inerentes à condição do escravo, não concordamos, entretanto, em dissolver nelas a etiologia do banzo. Consideramo-lo, ao contrário, uma explicação relevante para a compreensão da mortalidade no cativo.

O banzo é uma expressão extrema da inaceitabilidade da escravidão. Representa a segregação solitária e definitiva de quem não admite nem a perda irreparável ocorrida, e muito menos a nova condição que é a sua decorrência. Diante delas o cativo prefere anotar-se, deixando-se morrer. (42)

O polo oposto do auto-aniqüilamento é o quilombo, também ele uma recusa radical da condição escrava. Consiste em furtar-se à inadmissível sujeição através da constituição de uma sociedade alternativa e segregada. Essa escolha não exclui a possibilidades de morte, de modo algum remota, como demonstram fatos históricos conhecidos. Os quilombos dos Palmares, bem como as constantes rebeliões dos negros islamizados, são exemplos dessa postura irreduzível. Em ambos os fenomenos manifesta-se a intransigência extrema. Os inassimiláveis, porém, estão votados ao caminho da rebeldia permanente e sem quartel e, no fim dele, os expreita o fantasma do extermínio. Ganga Zumba, o chefe mítico da "Tróia Negra" dos Palmares, e os malês, se

pudessem, contariam essa história.

O banzo e o quilombo (ou os levantes em massa) são as alternativas que equivalem à negação peremptória do engajamento conversacional. Além delas, entretanto, houve uma alternativa que não o recusou. Foi esta a via que escolheram os cultos afro-brasileiros. Ao invés da auto-destruição ou da guerra, procuraram enfrentar as mais duras condições com a disposição de perdurar. O artifício de que se valeram, com essa finalidade, foi o de transformar o impulso (auto-)destrutivo em discurso, domesticando assim as virtualidades ameaçadoras do desespero mudo e do furor.

As terríveis provações da travessia do Atlântico, não tinham privado esses imigrantes da memória dos seus deuses, nem da capacidade de reconhecer os deuses alheios, nem tampouco da capacidade de identificar uns com os outros. Com isso, e com a disposição de perdurância,⁽⁴³⁾ estavam dadas as condições mínimas a partir das quais se desenvolveram os ensaios dessa reciprocidade de perspectivas que o sincretismo afro-católico acabaria por concretizar.

O sincretismo não se exerceu, apenas, no terreno das tradições afro-católicas. Já nos porões dos tumbeiros começou a ser negociado esse acordo mínimo em virtude do qual se tornou possível pactuar a não menos difícil conversação entre orixás, inquices e voduns, divindades e espíritos tutelares de etnias separadas, não só pelos seus idiomas e modos de vida, mas, às vezes, pela animosidade profunda da guerra, da conquista e da escravização.⁽⁴⁴⁾

A solução dos cultos afro-brasileiros foi, necessariamente, impura. Ela não teria sido possível se todos tivessem resolvido manter-se intransigentes na sua fidelidade às teologias e cosmologias originais, pois exige uma disposição para o compromisso avessa a todo e qualquer purismo maximalista. Ao recusar este último, foi capaz de produzir esse auto-reconhecimento caleidoscópico da África, que intriga e fascina nos terreiros de candomblé.

À fatalidade da diáspora os africanos responderam com o banzo, com os quilombos e com os cultos. Estes últimos revelaram-se, finalmente, o mais bem sucedido esforço dos cativos para remediar a dispersão e a solidão.

O resultado desse esforço, urdido nos ensinamentos da dor e consolidado na ética do compromisso, foi essa rede de lugares sagrados em torno dos quais os cativos podiam congregar-se e celebrar seus ritos.

Com a romaria, a irrupção da estranheza surge como uma espécie de anamnese: o corpo social, sempre disposto a esquecer a sua heterogeneidade, vê-se obrigado a constata-la outra vez. (45)

Trata-se, pois, de um desafio difícil de ser recusado. Com o escândalo os papéis se definem e a passionalidade dos atores chega ao ápice. Os católicos assumem um monoteísmo intransigente, esquecidos das mil e uma maneiras que inventaram para transgredí-lo na vida cristã. A ele os adeptos do candomblé opõem uma versão do culto dos santos que tende a despertar nos católicos o fantasma de suas

tentações idólatras. Os filhos-de-santo, por sua vez, são levados a constatar o caráter problemático da sua inserção social, experimentando, com toda a crueza, os custos de sua identidade.

Os cultos afro-brasileiros cuidam, portanto, de sanar esse máximo comprometimento da identidade que fez da condição de escravo uma situação-limite. Lutam contra a desarticulação dos laços sociais provocados pelo desarraigamento. Proporcionam uma maneira de falar da situação do cativo, conferindo-lhe sentido e positividade. Desse modo garantem a perdurância dos grupos e dos indivíduos.

Ao banzo, espectro mais terrível da solidão e caminho sem volta do aniquilamento total da existência, opõem a construção de novos nexos sociais. Através deles fundam a convicção de que, apesar de tudo, é possível reconstituir a continuidade, não só entre o orun e o aiye, mas, também, entre a África e o Brasil. Sobretudo, alimentam a esperança de que seja possível, contra todas as restrições, e contra a maior de todas elas que é a morte, restabelecer a continuidade e a plenitude da vida.

À Tróia Negra dos Palmares e à implosão anônima do banzo, os cultos afro-brasileiros preferiram a dimensão propriamente humana. Obstinadamente, procuram dar aos seus essa justa medida de solicitude, sedução e ousadia sem a qual não se sobrevive ao cotidiano do cativo. Assim, transformaram a cidade da Bahia na Roma Negra. (46)
Nela erigiram os seus mais notáveis santuários. Não contentes com

isso, no entanto, trataram também de elaborar as condições de sua inclusão na sociedade, reivindicando-a de modo conspícuo, nos templos da religião oficial. É esse o desafio que a romaria revive para cada novo barco de filhos-de-santo.

4. Da Capo al Fine: O Debate do Bedel Pedro Arcanjo com o Professor Nilo Argolo

Com isso voltamos ao nosso ponto de partida. Por que, afinal de contas, tem o iaô de ir à missa ? O que torna a romaria parte obrigatória da iniciação nos candomblés ? Que sentido tem essa manifestação de piedade fora do seu território de pertinência ?

Ir ao mercado e à missa não dá à identidade do filho-de-santo a sua configuração definitiva. É, no entanto, um passo decisivo, uma espécie de primeiro estágio do iaô no caminho de sua maturidade. É o momento em que se dá à lâmina recém forjada a sua primeira têmpera. É esse momento vertiginoso e brusco em que os valores se associam profundamente às emoções. Uma fração de instante onde se dá o contato entre o polo normativo e o polo sensorial da existência.⁽⁴⁷⁾ Em que as mais profundas implicações de uma identidade social se fazem, verdadeiramente, sentir.

As pessoas que passaram por isso guardam a memória vívida dos acontecimentos. Falam delés sempre que a ocasião surge. E jamais de forma neutra. Não esqueceram, de certo, essa combinação peculiar

de ansiedade, temor, susto e constrangimento que marcou essa experiência. A primeira coisa mencionada, no entanto, é a firmeza no confronto, a ousadia, a disposição de desafiar.

Não há exagero quanto às circunstâncias tal como as descrevemos. Basta mencionar o caso das mães-de-santo que, de tanto serem expulsas das igrejas com seus iaôs, optaram por abandonar o rito. Suspenderam-no como requisito do ciclo iniciático, pois não desejam ver-se, e a seus "filhos", expostos ao vexame. Escolhem a evitação, que é também o partido de certas tendências do Movimento Negro, cujos adeptos recusam a pertinência do ritual da romaria. Não crêem mais na possibilidade do compromisso, preferindo considerar a hipótese de uma separação mais radical em favor de um particularismo étnico e religioso. Conhecemos pelo menos um caso de polêmica entre um babalorixá e um de seus filhos-de-santo em torno do assunto. O pai-de-santo invoca os cânones rituais. O "filho" os recusa em virtude de considerações políticas e orgulho étnico. Suas objeções não se limitam ao rito da romaria. Também o panan lhe merece reparos. Não aceita de bom grado, nem o açoitamento ritual do iaô, nem tampouco o seu leilão. Todas essas passagens do ciclo iniciático lhe parecem conter alusões demasiado óbvias à condição servil. São ecos muito próximos, seja da própria situação-limite, pelo valor evocativo da venda e do açoite, seja da submissão social na esfera pública, representada nas cenas fortes da romaria.⁽⁴⁸⁾ Esta última, sobretudo, parece ter sido a pedra de toque do desentendimento entre o zelo litúrgico do babalorixá e a rebeldia do seu "filho". Este recusou ir à missa, provocando o rompimento com o seu pai-de-santo.

A questão permanece inconclusa, pois, ninguém parece disposto a ceder. Os argumentos da tradição têm muita força. Podem invocar exemplos insuspeitos pela sua notabilidade. A grande ialorixá Aninha rendia culto não só aos seus orixás. Cuidava também do santuário particular das divindades gruncis, às quais se encontrava ligada por seus antepassados. Além disso ia à missa. (49)

O que parece uma incongruência foi, entretanto, desde sempre, o cotidiano no candomblé. É comum encontrar uma casa keto com a "bandeira" do Tempo, que é um inquice, sendo, portanto, de origem bantu. Há terreiros keto com casa-de-caboclo. Olga, a legendária mãe-de-santo do Alaketo, recebe, na grande data nacional da Independência, o caboclo Sete-de-Setembro. Em muitos candomblés de angola "baixam" pretos-velhos, entidades pertencentes à umbanda. Nos terreiros jêje, encontram-se, entre os voduns, divindades iorubás como o orixá Xangô.

Apesar de todas essas evidências, o discurso sobre a "pureza" consegue, sempre, acender os ânimos. Ora é o zelo da pureza litúrgica dos católicos indignados, que vociferam contra as superstições fetichistas. Ora são os defensores da "pureza nagô", censurando o que lhes parece ser as heterodoxias e impropriedades das outras nações, sem falar nas acusações de "desvio" e "perversão". Ora, finalmente, é nessa disposição cismática e fundamentalista que se baseiam os argumentos da militância em favor da negritude.

Ao discurso da "pureza", em qualquer dos seus avatares, opõem-se,

no entanto, a constatação da "mistura". E, eventualmente, a sua vindicação. É o velho debate que, no romance de Jorge Amado, encarnam o Professor Nilo Argolo e o bedel Pedro Arcanjo. Pode ser resumido em duas falas dos seus protagonistas. Pedro Arcanjo pergunta ao professor se, no intento da pureza, pretendia eliminar todos os mestiços. Nilo Argolo responde - "Não creio necessário chegar a tanto. Basta que se promulguem leis proibindo a miscigenação, regulando os casamentos. Branco com branca, negro com negra e mulata, e cadeia para quem não cumprir a lei". O bedel retruca com sutil altaneria e enfrentando o catedrático: "Difícil será separar e classificar, senhor professor". Era essa a convicção que levava, quando ao subir a ladeira, sentiu que a morte o alcançava. Queria anotar uma frase, as palavras de um ferreiro retado, em meio a uma discussão sobre Hitler e o extermínio dos não-arianos. A frase era a seguinte: - "Nem Deus que fez o povo pode matar tudo de uma vez, vai matando de um a um e quanto mais ele mata mais nasce e cresce gente e há de nascer, crescer e se misturar, filho-da-puta nenhum vai impedir". (50)

Um esse diálogo introduzimos as nossas considerações finais sobre essa passagem enigmática da iniciação afro-brasileira.

Ao longo da nossa argumentação insistimos na relevância da face pública dos cultos afro-brasileiros. Com ela pudemos delinear o projeto sociológico para cuja compreensão não foi capaz de contribuir o grande esforço de penetração nos domínios esotéricos do saber e do procedimento iniciático.

A romaria, além de caminho dos iaôs, foi também o nosso. Com ela, transitamos no universo das relações perigosas, descobrindo a complexa estratégia da hierarquização, com suas suscetibilidades à flor da pele e suas conseqüentes latências conflituais. Delineamos a questão do enquadramento social problemático dos africanos, compreendidos como Gastvolk. Vimos as dificuldades inerentes não só às suas relações com os senhores brancos e a cultura dominante, mas, também, aquelas derivadas da confluência de distintas tradições culturais africanas. Em todos os momentos procuramos associar os enunciados do rito à construção progressiva de um ethos, que caracterizamos como uma combinação específica de solícitude, sedução e ousadia, ou arrogância.

Com isso, reunimos, finalmente, os elementos necessários para uma elucidação conclusiva do sentido sociológico que tem a peregrinação dos iaôs. A romaria leva à formulação de uma tríplice recusa. Equivale, em primeiro lugar, à recusa do ocultamento que a vertente formal da sociedade brasileira procurou impor ao candomblé. Tem, pois, o caráter de testemunho. Ao reivindicar a inclusão no espaço público, equivale, ainda, à recusa da proposta de segregação, formulada, desde sempre, pelos cultores do idioma da "pureza". Finalmente, expondo os filhos-de-santo aos perigos do contato com o seu outro social, leva-os a enfrentar o medo, única terapia eficaz para o acovardamento, a subserviência, o silêncio e a solidão, destino e fardo dos timoratos.

O sincretismo revela-se, então, não mais como falha incontornável

da razão primitiva, ou como malícia inerente ao caráter do cativo. Através da romaria surge, ao contrário, como o artifício sociológico que tornou possível arquitetar as nossas barrocas relações sociais.

Émile Durkheim afirmava que nenhuma ordem social pode apoiar-se mentira. Pode haver erros no rito, mas o rito, ele mesmo, não é jamais um erro. Por isso a romaria, longe de indicar uma farça, aponta, persistentemente, para a escolha de uma solução. O desafio que tem lugar no santuário mostra a Igreja Católica e o Candomblé não como extremos irreconciliáveis, mas como polos emblemáticos e, portanto, complementares da sociedade brasileira. Esta se encontra, sempre, diante do dilema da pureza e da mestiçagem. As pessoas comuns se ocuparam (e ocupam) disso, tanto quanto a nossa intelligentzia. Estamos diante de um dos móveis perenes da imaginação sociológica nacional. Sua problemática está resumida nas palavras do mulato brasileiro Pedro Arcanjo: - "Difícil será separar e classificar, senhor professor".

A dificuldade de separar e classificar, entretanto, não é apenas uma consequência da mestiçagem, que constitui o objeto da polêmica entre o catedrático e o bedel. O intuito de uma segregação rigorosa está fadado ao insucesso porque as distâncias sociais são violadas não só no terreno das relações entre os sexos.

A romaria representa um tipo de transgressão que se dá no domínio das práticas religiosas. No caso dela, são os inferiores sociais - os "pardos, pobres e paisanos", que teimam em desconhecer

a fronteira. Ao se tornarem visíveis em lugares e ocasiões relevantes da esfera pública, portando todas as marcas de sua afiliação, recusam, de forma ostensiva, determinada e soberba, a segregação.

No domínio do religioso, porém, verifica-se, ainda, um outro movimento destinado a abolir as distâncias sociais. Também ele é, ao seu modo, uma romaria, só que às avessas. Não exatamente no mesmo sentido em que empregamos anteriormente a expressão. Para com ela designar o sagrado que sai em busca dos fiéis, ao invés de serem estes a procurá-lo.⁽⁵¹⁾ Romaria às avessas, porque inverte a mão do trânsito entre a vertente visível e consagrada e a contra-vertente oculta e denegada da sociedade, pois são, agora, os brancos, ricos e prestigiosos, que cruzam a soleira dos lugares de culto dos dominados, ao encontro dos seus deuses, oráculos e feitiços.

Temos aí o outro lado do escândalo. E se devemos a descoberta da "ilusão da catequese" às incursões médico-etnográficas de Raymundo Nina Rodrigues, na Bahia da virada do século, é à curiosidade, por vezes um tanto frívola, do jornalista e cronista social Paulo Barreto, que se deve a chocante revelação do envolvimento de pessoas da melhor sociedade nas "cenas de Salpêtrière africana" das macumbas cariocas.⁽⁵²⁾

Não é que tais coisas não acontecessem na Bahia. O viés "très scientifique"⁽⁵³⁾ do acadêmico Nina Rodrigues, porém, levava-o a omitir, por pudor, o que Paulo Barreto, aliás João do Rio, fazia questão de espalhar aos quatro ventos, em suas crônicas-reportagens

da "Gazeta de Notícias", pour épater.

Apesar do voyeurismo cético e elegante com que se compraz em escandalizar os seus leitores, o próprio João do Rio não consegue deixar de declarar-se ele mesmo chocado com esse tipo de freqüentação que lhe parece um fenômeno de patologia social.

Com os seus "olhos de civilizado", assegura ter visto "senhoras de alta posição, saltando às escondidas, de carros de praça, como nos folhetins de romances, para correr, tapando a cara com véus espessos, a essas casas". Assistiu a "sessões em que mãos enluvadas tiravam ricas notas e notas aos gritos dos negros malcriados que bradavam - Bota dinheiro aqui!". Teve nas mãos, "com susto e pesar, fios longos de cabelos de senhoras ("que eu respeito e continuarei a respeitar, nas festas e nos bailes, como as deusas do Conforto e da Honestidade"). Encontrou "papelinhos escritos em cursivo inglês, puro Coração-de-Jesus, cartões-bilhetes, pedaços de seda para misteres que a moralidade não pode desvendar".

Assim, quando "afetam intimidades superiores" esses pretos não estão mentindo. Nos corredores e barracões dos candomblés desfila "um resumo da nossa sociedade, desde os homens de posição ("a quem tiro o meu chapéu") às prostitutas derrancadas, com escala pelas criadas particulares", Os próprios guardiães dessa fronteira não escapam do envolvimento.⁽⁵⁴⁾ Chefes de polícia apaixonados, jovens delegados com doenças venéreas - o fato é incontestável: os agentes da lei visitam essas casas para consultar-se.

As conseqüências desses fatos são evidentes. De pouco adianta denunciar essa "ópera pregada aos incautos", que aliás de incautos não têm nada. Trata-se, ao contrário, de precavidos conhecedores das complexidades de um universo hierárquico. Como tais, acreditam no espírito da patronagem e na ética dos favores.⁽⁵⁵⁾ E, se acreditam nos milagres obtidos graças à interseção dos santos, por que não haveriam de dar crédito à invocação dos deuses africanos? Há todo um anedotário para corroborar a eficácia dos seus sortilégios. Comentam-se ligações amorosas feitas e desfeitas; negócios bem sucedidos; posições galgadas; conspirações políticas que matam até presidentes da República. "Os nomes conhecidos surgiam", escreve o cronista, "tumultuavam, empregos na polícia, na câmara, relações no senado, interferências em desaguisados de famílias notáveis".

Qual, no entanto, a sua reação diante de tudo isto? Não é muito diferente daquela dos fiéis intransigentes, confrontados com o bando de iaôs em romaria. O cosmopolita João do Rio, êmulo brasileiro de Oscar Wilde - "um Dorian Gray obeso e cintilante", mal consegue disfarçar a sua indignação: "Eles diziam os nomes com reticências, sorrindo, e eu acabei humilhado, envergonhado, como se me tivessem insultado".⁽⁵⁶⁾

O que decepciona e escandaliza os Nina Rodrigues e os João do Rio, ontem como hoje, é, para além da arrogância dos pretos e da humilhação dos brancos (ou vice-versa), esse acordo necessariamente espúrio estabelecido pelo sincretismo afro-brasileiro. Dos negros se poderia dizer, como se disse, que não eram capazes de alcançar,

com seu intelecto primitivo, o nível de abstração do catolicismo. E dos brancos o que haveria de dizer-se ? Curiosamente que se tinham deixado seduzir pela vivacidade dos negros que, sob o manto do sincretismo, podiam continuar cultuando os seus fetiches.

De algum modo o próprio Paulo Barreto intui que há nesse intercurso mais do que equívoco e embuste, quando afirma que só uma coisa é impossível ao homem: "enganar o seu semelhante, na fé". Concorda, pois, com o positivismo de Comte, que era também o de Durkheim. A não ser para o cientificismo intelectualista, a religião não repousa jamais sobre o engano.

Ainda neste sentido, é tentador lembrar aqui a distinção entre ladinos e boçais, classificação dos negros escravos que se desenvolveu durante a prática secular de convívio com esse Gastvolk. De certa forma vamos reencontrá-la na explicação do sincretismo, visto, ora como um prodígio de malícia e adaptação dos espertos (ladinos), ora como um emaranhado de falsas correspondências resultante da inferior capacidade lógico-moral dos brancos (boçais).

Se o sincretismo não passasse de puro teatro, de uma mentira ainda que benéfica, em defesa dos oprimidos, seria difícil evitar o cinismo e obter a adesão afetiva de que necessita todo o sistema de crenças e práticas, em algum grau. Se, ao invés, fosse apenas o fruto da ignorância, condenaria os seus adeptos a se moverem dentro de uma quimera cosmológica, expondo-os a constantes desilusões.

O sincretismo consiste, precisamente, na rejeição dessa polaridade. Não é fruto nem de tradutores incompetentes, nem de traduções das quais se diria que são belles infidèles. É, ao contrário, a fina arte do compromisso que assenta no pressuposto de um mundo povoado de deuses, os quais é prudente, sempre que possível, cooptar. Com esse objetivo, o senso comum admite certas incongruências, bem como a superficialidade de determinadas interpretações, apelando, por vezes, para identificações, mais ou menos óbvias, fornecidas pela lógica das qualidades sensíveis. (57)

Do ponto de vista da ideologia da "pureza" e da arenga aculturativa, o sincretismo não trouxe consigo senão contaminação e vergonha. Para o professor Nilo Argolo, surge sob a espécie da mestiçagem que constitui uma ameaça para a eugenia e hegemonia dos brancos. Para a negritude militante do filho-de-santo que se recusa a fazer a romaria, significa uma capitulação humilhante e, com ela, uma ameaça às veleidades de autenticidade, resistência e afirmação dos negros. Em ambos os casos trata-se de acentuar a fronteira e coibir transigências.

Um e outro, no entanto, passam ao largo do alcance sociológico do fenômeno. Como dispositivo capaz de reduzir a complexidade real de um universo marcado pela heterogeneidade étnica, religiosa e social, o sincretismo tornou possível as transações significativas entre identidades fortemente diferenciadas. E pode fazê-lo exatamente porque deu margem à incorporação, embora parcial e restritiva, do Outro, na exata medida em que abriu mão do requisito da "pureza".

Somente neste sentido é que podemos entendê-lo como uma conjuração. Não a conjuração dos espertos, mas a dos sensatos.

"Se trata de hombres de diversas estirpes, que profesan diversas religiones y hablan en diversos idiomas.

"Han tomado la extraña resolución de ser razonables.

"Han resuelto olvidar sus diferencias y acentuar sus afinidades". (58)

Ao fim e ao cabo, pouco importam as conotações que se possam dar ao fenômeno. O fato é que ele tornou possível a sociedade brasileira tal como ela é, imprimindo-lhe um caráter peculiar. Quando discutimos a sua validade estamos discutindo esse caráter, para decidir se vale a pena conservá-lo ou não. A partir daí, porém, abandonamos o terreno da sociologia empírica para nos entregarmos à aventura normativa das utopias. Mas esta já é outra história.

Largo de São Francisco, outubro de 1992

ARNO VOGEL

MARCO ANTONIO DA SILVA MELLO

JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE BARROS

Endereço para correspondência:

UFRJ/IFCS-DCS-Deptº de Ciências

Sociais, Setor de Antropologia.

Largo de São Francisco nº 01,4ºand.,

sala 417.

20.051 - Rio de Janeiro/RJ - Brasil

Notas

- (1) Maffesoli, 1987:156.
- (2) Carneiro, 1967:119.
- (3) Bastide, 1978:46.
- (4) Carneiro, 1967:118-119.
- (5) Bastide, 1978:46.
- (6) Costa Lima, 1982:93.
- (7) Landes, 1967:294.
- (8) Costa Lima (1982:94) refere-se a grupos de iniciação dessa escala.
- (9) Vale a pena consultar, a propósito, toda a literatura que tratou das relações raciais no Brasil. Oracy Nogueira, Marvin Harris, Donald Pierson, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Costa Pinto e Thales de Azevedo, entre outros, ocuparam-se desse registro.
- (10) Erving Goffman descreve essas tentativas de controle de impressões, com abundantes exemplos (1975).
- (11) Costa Lima, 1982:90.
- (12) A expressão "irmandade de sofrimento" é um achado de Manuela Carneiro da Cunha (1985:25), destacando sua importância como mecanismo capaz de transcender as barreiras étnicas que dividiam os africanos no Brasil. Koster (Travels in Brazil, 1816), citado pela autora, dá, para o mesmo caso dos irmãos-de-barco, o termo malungo, que recobre o significado de camarada, companheiro e irmão colaço.
- (13) O assunto é controverso. Alguns informantes admitem que os filhos-de-santo de "nação ketu e jêje têm de virar-no-santo dentro da igreja. Outros atribuem o fato não a uma imposição

do rito, mas a condição do neófito ainda muito sensível dada a proximidade de seu recolhimento ritual.

- (14) Essa diferença é invocada por Édison Carneiro (1967) para fundamentar a própria distinção entre o candomblé e o catolicismo.
- (15) Herskovits, 1953, apud Bastide, 1978:46 e Verger, 1981:47.
- (16) Bastide, 1978:45-48; Verger, 1981:47.
- (17) Essa intuição é, de resto, a mesma de Bastide quando, após referir-se ao papel de "rito de transição", crê necessário acrescentar a expressão "por todos os modos essencial".
- (18) O Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa, por Laudelino Freire, não fez senão transcrever ipsis litteris a definição de Manuel Querino (1955:71). O termo quimbundo é kijila, que significa proibição, preceito de jejum ou lei.
- (19) Tanto Édison Carneiro (1948:89), quanto Roger Bastide (1978:54) referem-se explicitamente a castigos corporais infligidos aos filhos-de-santo, não já como na simbólica do ritual, mas efetivamente para impor-lhes obediência.
- (20) Ver a propósito, Vogel, Mello & Barros, 1987.
- (21) Ao completar 21 anos de vida iniciática, o filho-de-santo submete-se a um rito ("obrigação") que consagra sua senioridade e capacidade de controlar a irrupção do transe místico (cf. Goldman, 1987:111).
- (22) Costa Lima, 1982:97-98.
- (23) Bastide, 1978:46.
- (24) Consultar a propósito Dampierre (1954:328-336), cujas idéias seguimos de perto nessa exposição, e Gluckman (1963:308-316).

- (25) Considera-se como "fato analisador" todo aquele capaz de evidenciar as linhas de ruptura entre os elementos constitutivos de uma totalidade revelando seus pontos de tensão e conflito. A idéia esteve em voga nos anos 70, desenvolvida e divulgada pelo sociólogo G.Lapassade em sua proposta de análise institucional.
- (26) Dumézil, 1987:426-431.
- (27) A análise detalhada desse procedimento constitui o cerne da brilhante reflexão a que Dumézil dedica um dos seus mais bem sucedidos "Esquisses de Mythologie" - L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux. (Dumézil, 1985:135-150).
- (28) Orígenes argumentava "que Deus decidira enviar seu Filho a este mundo num momento em que Roma proporcionara essa unidade e essa paz afim de que o Evangelho pudesse chegar sem empecilhos a todos os povos". (Runciman, 1978:25).
- (29) Friedlaender, 1945:48-49.
- (30) Cf. Joseph, 1986:248.
- (31) Para uma síntese dessa questão remetemos à recensão que Isaac Joseph (1986) faz dos livros de Goittein (1967:71,73,78 e 83) e Baslez (1984).
- (32) As idéias de Max Weber (1976), juntamente com as de Simmel (1968), Goittein (1967:71,73,78 e 83) e Baslez (1984) são fundamentais para essa questão.
- (33) Pitt-Rivers, 1977:107; também Joseph, 1987:253.
- (34) Joseph, 1936:250.
- (35) No Brasil, usa-se, com freqüência, a expressão "negro de alma branca". Com ela, o discurso discriminatório se refere aos pretos que estão em conformidade com os padrões da ideologia

do branqueamento.

- (36) Nina Rodrigues, 1935.
- (37) A compreensão mais profunda da importância e do alcance dessa questão, na cultura e na sociedade brasileira, surgiu com um texto assinado por Roberto A. Da Matta - "Você sabe com quem está falando?" (Da Matta, 1978:139-193).
- (38) O bando de iaôs parece outrora ter existido, também, sob a forma de bando precatório. Acompanhados por um mais velho, os filhos-de-santo corriam a cidade, de casa em casa, visitando seus irmãos de seita com o intuito de obter contribuições para prover os gastos incorridos com a iniciação.
- (39) Ver a propósito a análise da "fábula das três raças" proposta por Roberto Da Matta (1981:58-85).
- (40) De Martino, 1977.
- (41) Laudelino Freire, 1954.
- (42) O processo nada tem de misterioso. Foi analisado por Cannon (1972) para o caso da morte por feitiçaria, graças a quem sabemos tratar-se de um fenômeno ao qual a medicina dá o nome de depressão endógena.
- (43) Para a noção de perdurância ver Maffesoli (1987).
- (44) O melhor exemplo disso é o caso das lutas que opuseram, na África, os Fon e os Yoruba. Os últimos, derrotados, foram feitos escravos e exportados em massa para o Brasil pelos seus vencedores. (Devemos esse oportuno lembrete ao Prof. José Maria Nunes Pereira)
- (45) Maffesoli, 1987:150.
- (46) Não devemos esquecer que a cidade da Bahia não é proverbial

- apenas pelos candomblés. Dela costuma dizer-se que tem uma igreja para cada dia do ano, atestado de sua catolicidade.
- (47) Para Turner (1957) esta é uma característica tanto dos processos quanto dos símbolos rituais. Ambos são capazes de estabelecer o nexó entre a dimensão social da regra e a dimensão individual do corpo. Desse modo os valores sociais desgastados pelo quotidiano readquirem a carga afetiva que os torna não só plausíveis, mas desejáveis.
- (48) Diante da recorrência e clareza dos indícios etnográficos em contrário parece uma temeridade sustentar a opinião segundo a qual os cultos afro-brasileiros teriam silenciado a memória da escravidão em virtude da incompatibilidade entre a "a degradação a que foi submetido o africano no Brasil" e a "visão de mundo do culto", como faz equivocadamente Carvalho para os xangôs do Recife (1987:52 a 55).
- (49) Carneiro, 1964:207-208; Dos Santos, 1962:16-28; e Oliveira & Costa Lima, 1987:39-73.
- (50) Amado, 1969:41-42; 178-179; 362.
- (51) Cf. Vogel, 1981:285.
- (52) Paulo Barreto, com o pseudônimo de João do Rio, publicou, em 1900, uma série de reportagens sobre as religiões na cidade do Rio de Janeiro. Estas reportagens, coligidas e publicadas em 1904 sob o título de As Religiões no Rio, a crer no depoimento de Brito Broca, "causaram sensação e foram lidas com avidez", tendo mesmo sido consideradas "simples invencionices de um cérebro imaginoso.
- (53) Com essa expressão o livro de Nina Rodrigues foi resenhado por

Marcel Mauss no volume 5 do L'Année Sociologique (1900-1901), p.224.

- (54) Cf. João do Rio, 1976:39-40. Os demais trechos entre aspas são, igualmente, da reportagem intitulada "O Feitiço" (1976:34-41).
- (55) Parafraseamos um título, infelizmente inédito, de nosso amigo Da Matta: "A Ética da Umbanda e o Espírito da Patronagem".
- (56) João do Rio, 1976:40.
- (57) Geertz, 1983:84 ss.
- (58) Borges, 1985:97.

Bibliografia

Amado, Jorge

1969 - Tenda dos Milagres

Martins, São Paulo

Baslez, Marie-France

1984 - L'Etranger dans la Grèce Antique

Les Belles Lettres, Col. "Realia", Paris

Bastide, R.

1978 - O Candomblé da Bahia

(Rito Nagô)

Cia. Editora Nacional, Col. Brasileira, V. 313, São Paulo

Bastide, R. e Verger, P.

1981 - "Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)"

in Marcondes de Moura, org. 1987:57-83.

Borges, Jorge Luis

1985 - Los Conjurados

Alianza Editorial, Madrid

Cannon, W.B.

1972 - "Voodoo Death" in Lessa & Vogt, 1972:433-439

Carneiro, Édison

1967 - Candomblés da Bahia

[1948] Edições de Ouro, Rio de Janeiro

Carvalho, José Jorge de

1987 - "A força da nostalgia. A concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais" in Religião e Sociedade 14/2, ISER, Rio de Janeiro

Costa Lima, Vivaldo

- 1982 - "Organização do Grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia" in Marcondes de Moura (org.)
1982:79-122

Cunha, Manuela Carneiro da

- 1985 - Negros Estrangeiros
Os escravos libertos e sua volta à África
Brasiliense, São Paulo

Da Matta, Roberto A.

- 1978 - Carnavais, Malandros e Heróis
Para uma sociologia do dilema brasileiro
Zahar, Rio de Janeiro
- 1981 - Relativizando: uma introdução à Antropologia.
Vozes, Petrópolis

Dampierre, Eric de

- 1954 - "Thèmes pour l'étude du scandale" in Annales, A.9.nº3
(Juillet-Septembre); A. Colin, Paris, p.328-336

De Martino, Ernesto

- 1977 - Morte e Pianto Rituale
Editore Boringhieri, Torino

Dos Santos, Deoscoredes M.

- 1962 - Axé Opô Afonjá
(Notícia Histórica de um Terreiro de Santo da Bahia)
Inst. Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro.

Dumézil, Georges

- 1987 - La Religion Romaine Archaïque
Payot, Paris

1985 - L'Oubli de l'Homme et l'Honneur des Dieux
 - Esquisses de mythologie -
 Gallimard, Paris

Friedlaender, L.

1954 - A Vida Urbana na Roma Imperial
 Liv. Progresso, Cidade de Salvador, Bahia

Geertz, Clifford

1983 - Local Knowledge
 Further Essays in Interpretative Anthropology
 Basic Books, N. York

Gluckman, Max

1963 - "Gossip and Scandal " in Current Anthropology,
 V.4, N93 - June; p.307-316

Goffman, Erving

1975 - A Representação do Eu na Vida Cotidiana
 Vozes, Petrópolis

Goitein, S.D.

1967, 71, 78 e 83 - A Mediterranean Society
 (4 volumes) The Jewish Communities of the Arab World as
 portrayed in the Documents of the Cairo Geniza
 University of California Press, Berkeley

Goldman, Márcio

1987 - "A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé",
in Marcondes de Moura (org.), 1987:87-119

Herskovits, Melville

1953 - "The Panan, an Afro-Bahian religious rite of transition",
in Les Afro-Américains, M. Ifan, N927, Dacar

João do Rio

1976 - As Religiões no Rio

Ed. Nova Aguilar, Rio de Janeiro

Joseph, Isaac

1986 - "L'étranger et la Mer Intérieure" in Critique Nº466, Mars

Landes, Ruth

1967 - A Cidade das Mulheres

Civ. Brasileira, Rio de Janeiro

Laudelino Freire

1954 - Grande e Novíssimo Dicionário da Língua Portuguesa, 2ª ed.

Liv. José Olympio, Rio de Janeiro

Lessa, W.A. & Vogt, Evon (orgs.)

1972 - Reader in Comparative Religion - An Anthropological Approach

Harper & Row, N. York

Maffesoli, Michel

1987 - O Tempo das Tribos

O declínio do individualismo na sociedade de massas

Forense Universitária, Rio de Janeiro

Marcondes de Moura, Carlos Eugênio (org.)

1987 - Candomblé

Desvendando Identidades

EMW-Editores, São Paulo

1982 - Bandeira de Alairá

Outros escritos sobre a religião dos orixás

Nobel, São Paulo

Nina Rodrigues, Raymundo

- 1935 - O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos
 [1900] Civ. Brasileira, Bibl. de Div. Científica, V.2, Rio de Janeiro
 Oliveira, Waldir Freitas & Costa Lima, Vivaldo
- 1987 - Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos
 Corrupio, São Paulo
- Pitt-Rivers, Julian
- 1977 - The Fate of Schechem, or the Politics of Sex
 Essays in the Anthropology of the Mediterranean
 Cambridge University Press, Cambridge
- Querino, Manuel
- 1955 - A Raça Africana e os seus Costumes
 Livraria Progresso Edit., Salvador
- Runciman, Steven
- 1978 - A Teocracia Bizantina
 Zahar, Rio de Janeiro
- Simmel, Georg
- 1968 - "The Stranger" in Wolff, 1968
- Verger, Pierre
- 1981 - Orixás
 Corrupio, Salvador
- Vogel, Arno
- 1981 - O Papa é Cristo
 PPGAS - Museu Nacional/UFRJ
- Vogel, A.; Mello, M.A.S. & Barros, J.F. Pessoa de
- 1987 - "A Moeda dos Orixás" in Religião e Sociedade, 14/2 Março
 ISER, Rio de Janeiro
- Weber, Max

1976 - Das Antike Judentum in Gesammelte Aufsätze zur
Religionssoziologie, V.III
J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Wolff, Kurt

1968 - The Sociology of Georg Simmel
Free Press, N.York