

A MEDIAÇÃO DOS TEXTOS ACADÊMICOS NO PROCESSO DE “REAFRICANIZAÇÃO” DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: ETNOGRAFIAS COMO ESPAÇOS DE MEMÓRIA

Tânia de Souza Fernandes
Doutoranda no PPGA/UFF
E - mail: tanielogos@bol.com.br

RESUMO

O artigo apresenta as primeiras elaborações teórico-práticas de pesquisa realizada pela autora, sobre a importância da leitura dos textos acadêmicos produzidos pelos antropólogos que fizeram trabalho de campo em território africano, no processo de “reafricanização” dos cultos afro-brasileiros. Tais textos, utilizados como referência para a recuperação de tradições perdidas na diáspora, instituem-se – involuntariamente - como espaços de preservação de memória coletiva, verdadeiras chaves para a decifração de “elos perdidos”. Relatos obtidos por observação participante e entrevistas são reinterpretados à luz da literatura da área, propiciando o registro de reflexões que apenas se insinuam, visto a circunstância de pesquisa recém-iniciada.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras. Reafricanização. Etnografias como espaço de memória. Legitimação de saberes. Intelectuais nativos.

THE MEDIATION OF ACADEMIC TEXTS IN THE PROCESS "REAFRICANIZATION " OF AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS: ETHNOGRAPHIES AS MEMORY SPACES

ABSTRACT

The article presents the first research of theoretical and practical elaborations carried out by the author, about the importance of reading academic texts produced by anthropologists who have done fieldwork in African territory, in the process of "re-Africanization " of african-Brazilian cults. Such texts, used as a reference for recovering lost traditions in the Diaspora, establishing itself - unintentionally - as places of preservation of collective memory, real keys to the decipherment of "missing links ". Reports obtained by participant observation and interviews are reinterpreted in the light of the literature of the area , providing a record of reflections that just creep , since the fact that newly initiated research.

Keywords: Afro-Brazilian religions. Reafricanization. Ethnographies as memory space. Legitimation of knowledge. Native intellectuals.

I. Introdução

Um assim nominado “projeto de reafricanização” tem sido identificado por inúmeros autores como movimento recorrente no universo das religiões afro-brasileiras.

(VERGER, 1987; SILVA, 2000; CAPONE, 2005; GOLDMAN, 2011). Um trabalho notável sobre a questão é o de Silva (2000), onde o aspecto crucial do papel legitimador de Casas – Terreiro e seus Sacerdotes operado pela produção acadêmica é abordado com competência e clareza, permitindo perceber que as observações de Bastide (1973) são ainda pertinentes para a compreensão desse campo de pesquisas. Da mesma forma, Capone (2005) reitera a mesma perspectiva, enfocando de forma mais direta a produção dessas legitimações no sentido de supervalorizar os cultos originários de matrizes Nagô e desqualificar a legitimidade religiosa de cultos que reivindicam outras origens.

Entre os trabalhos consultados, existem abordagens que se atêm principalmente à realidade brasileira (PRANDI, 1992; CAROSO; BACELAR, 1999; SILVA, 2000; CAPONE, 2005). E, por outro lado, existem abordagens que consideram com maior ênfase o caráter transnacional e transatlântico de fenômenos que derivaram da diáspora africana relacionada ao Novo Mundo. O maior exemplo desse segundo caso talvez seja o trabalho de Matory (1999a, 1999b, 2005 e 2006).

Especificamente sobre o processo de “reafricanização” dos cultos Afro/brasileiros, cabe mencionar a dissertação de Melo (2004), pelo fato de que a etnografia realizada pelo autor registrou, em Casas – Terreiro de São Paulo vários casos de “reafricanização”. Como expectadora próxima desse processo, pelo fato de ter convivido alguns anos junto às casas-terreiro de Candomblé, algumas delas bastante consideradas, exatamente por suas origens “tradicionais”, na condição de sacerdotisa iniciada ao culto de Ifá (Culto voltado à sabedoria oracular), considero que os estudiosos souberam detectar um aspecto fundamental dos cultos afro-brasileiros: a busca permanente por aprendizagens e vínculos que reforcem cada vez mais seus “fundamentos” - termo este que faz parte do vocabulário das Casas de Santo, e que se pode sucintamente traduzir como saberes esotéricos profundos.

I – Os “Intelectuais Nativos”

Realizando trabalho de campo numa rede de iniciados dos Candomblés do Rio de Janeiro, há aproximadamente 15 anos, convivi com alguns membros que eram

considerados como pertencentes a uma elite intelectual recrutada desde dentro. Refiro-me a personagens que, segundo penso, ainda não foram devidamente abordados pelos antropólogos. Sem “verniz acadêmico” essa elite “do santo” representou (e muitos ainda representam) o alto conhecimento dos “fundamentos” operacionais das práticas religiosas afro-brasileiras.

II – “Catando Folhas”: das Páginas dos Textos dos Antropólogos às Páginas da INTERNET

A busca constante de conhecimento - “catar folhas” (GOLDMAN, 2011), possui objetivos experimentais. E foi no afã dessa busca que essa elite nativa sediada no Rio de Janeiro começou a importar livros de pesquisadores estrangeiros, sobretudo etnólogos, durante os anos 1980. Uma personagem e uma livraria localizada no Centro do Rio de Janeiro faziam a ponte entre os escritos dos etnólogos franceses, ingleses e norte-americanos, principalmente, e os “pesquisadores nativos” no Brasil: Dona Wana e a livraria Leonardo Da Vinci.

Se não era possível para muitos ir à África pessoalmente, a África vinha a eles pelo texto daqueles que lá tinham estado por longos períodos, convivendo com sacerdotes, sacerdotisas e comunidades de Orixás e de Ifá. O culto a Ifá, divindade oracular, que possui como elemento divinizado o dendezeiro, começa a ser mais conhecido a partir da publicação das obras de Pierre Verger (1981; 1987). E depois, a partir das obras do antropólogo norte – americano William Bascom (1980).

Para se ter ideia do caráter emblemático dessa obra para as elites intelectuais do Candomblé carioca na época relatada, transcrevo o depoimento de um dos representantes desta elite, a quem me referirei aqui pelas iniciais de seu nome. J. R.

Eu vivia pra cima e pra baixo com o Bascom de baixo do braço. Eles [os seres espirituais] diziam pra mim: você tem um livro cheio de verdades, que um dia você vai decifrar. E eu igual um louco, abria o Sixteen, olhava, olhava... sentia que tinha coisa ali muito importante pra mim... mas eu não sabia ler inglês. Mas, mesmo assim, eu não desgrudava do livro, peguei amor ao livro... Só o Adilson do Mercado de Madureira é que tinha pago uma pessoa pra traduzir o Sixteen pra ele. E aquilo ele só mostrava pra poucas pessoas que se chegavam muito a ele. Uma

vez ele me mostrou uns versos do livro, acho que eram do Odú Oxê Meji.... mas ele me pedia pra não comentar com ninguém... ele não ficava divulgando aquilo pras pessoas... era um segredo dele...

Muitos outros religiosos buscavam essas leituras para adquirir mais conhecimento, rompendo com o sistema de segredo das grandes casas de candomblé.

Anderson (2008), falando sobre como se constituiu a ideia de nação, tomou como elo fundamental o desenvolvimento da imprensa, na medida em que permitia a fruição – através da leitura - dos sentimentos de simultaneidade e pertença, necessários à imaginação vivida como concretude, cultivando processos de identificação coletiva. Penso que isso funcionou similarmente entre os adeptos dos Candomblés do Rio de Janeiro, desde meados dos anos 1980, persistindo ainda hoje, cada vez mais pelos meios digitais (APPADURAI, 2004).

III – Processos de Produção, Transmissão e Distribuição do Conhecimento nos Cultos Afro-brasileiros: o idioma do poder

Penso que a dinâmica que liga saber/poder e prestígio religiosos nos cultos Afro-brasileiros é similar à descrita por Pinto (2005), ao falar do universo religioso dos *Sheyks* (sufis) entre os curdos da Síria. As lideranças locais podem conquistar fama e prestígio suficiente para se tornarem regionais ou até mesmo internacionais. Esse sucesso será resultante da associação entre carisma e eficácia das profecias e práticas religiosas. Inspirada no texto de Pinto citado acima, percebo a configuração das experiências e das relações entre “pais” e “mães” “de santo” no Brasil - e além - como um campo de permanentes disputas por seguidores, clientelas, que conferem a eles diversos tipos de poder, principalmente um poder de ordem mística, mas, também, de ordem econômica. Quem tem muitos seguidores espalha sua fama, agrega prestígio e, conseqüentemente, conquista uma renda considerável. Reafirmo, ainda, a relação intrínseca da consolidação desses poderes com a dinâmica da aquisição/produção/transmissão/distribuição de “conhecimento”.

IV – Como os Intelectuais Nativos Traduzem e Aplicam o Conhecimento Adquirido nos Textos dos Antropólogos?

Estabelecido o fato, pleno de consequências estratégicas, do estreitamento das relações entre práticas e saberes autóctones e aqueles obtidos nos textos dos antropólogos, por parte de determinadas lideranças religiosas no mundo afro-brasileiro, cabe perguntar: o que é que está sendo considerado, recortado, incorporado e aplicado a suas teorias nativas e a suas práticas? (GOLDMAN, 2011, p. 422-423).

Através do trabalho de Melo (2004), reconheço apropriações que encontrei em meu próprio campo. Os aqui nominados “Intelectuais Nativos” leem as publicações sobre sua religião a partir de uma visada eminentemente prática, o que levou, inclusive, a traduções autoproduzidas (ou encomendadas) que tiveram a especial função de simplificar os materiais de origem. Exemplo disso foi um trabalho publicado por Adilson de Oxalá (2006), se tratando, na verdade, de uma versão bastante pessoal de uma obra do etnólogo francês Bernard Maupoil (1988). O original contém 697 páginas, que se reduziram a 187 na versão de Adilson.

O pesquisador nativo, quando lê as produções acadêmicas da Antropologia, o faz em busca de fórmulas: como construir um determinado sacrário; como realizar determinada iniciação; quais elementos que, reunidos, produzem um conjunto mágico para resolver o problema x (conseguir um emprego; materializar novas fontes de dinheiro; vencer ataques de magia negativa; curar uma doença; conseguir uma boa esposa... a lista é praticamente infinita). Foi exatamente assim que se leu e traduziu inúmeros autores, inclusive Bascom (1980). Segundo depoimento de um entrevistado (J.L. 10/10/2015): “O importante era ver o odú e o ebó. O resto a gente nem entendia direito”. Esclarecendo: “odú” - representação grafada de portais exotéricos, que possuem nomes específicos e atribuições de saber e poder específicos; “ebó”: preparado mágico envolvendo ingredientes prescritos pelo odú – folhas; animais; panos; frutos; legumes; perfumes; favas; etc.

Considerações Finais

O projeto de reafricanização da cultura religiosa afro-brasileira – com a participação dos textos dos antropólogos, provavelmente impensada por seus autores - aciona um campo de produção, transmissão e distribuição de saberes que alimenta

disputas existentes neste universo, resumidamente descrito neste trabalho. Lembramos aqui deter saber é distinguir-se, é conquistar autoridade, o que permite instituir novamente o “senso comum” (BOURDIEU, 1987).

A primeira organização em texto das reflexões dessa pesquisa, que continua em andamento, permitiram reconhecer os aspectos estratégicos de tal projeto de reafrikanização, e localizar as formas declaradas de apropriação das etnografias, tomadas enquanto lugares de memória (POLLACK, 1992). Há ainda muitos fatos históricos a serem investigados nesse processo, e muito trabalho de campo por ser realizado.

Retomando, entretanto, uma forte inspiração em Asad (1993), continuamos a perguntar ao nosso campo: quem reinterpreto, recriou, negociou? Quando? Como? Que rede de saberes, práticas e circunstâncias de poder autorizaram determinadas trajetórias, buscas, contatos, e desautorizaram outras? Como se constituíram social e religiosamente esses sujeitos-religiosos-intelectuais? De que forma constroem seus espaços de legitimidade? Que histórias, que memórias são autenticadas e quais são ofuscadas ou apagadas?

Referências

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. The past as a scarce resource. **Man**, London, v. 16, n. 2, p. 201-219, jun. 1981.

_____. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema, 2004.

ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in christianity and islam**. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1993.

BASCOM, William. **Sixteen cowries: Yoruba divination from Africa to the new world**. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa, Difel, 1987.

CAPONE, Stefânia. Entre iorubas e bantos: a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-americanos. In: PINTO, Paulo; CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-semitismo, reafrikanização, práticas**

terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

_____. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas: Contracapa, 2005.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia.** Salvador: Edufba, 2008.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 1, 2011.

MATORY, J.L. Afro-Atlantic culture: on the live dialogue between Africa and the Americas. In: APPIAH, Anthony; GATES, Henry Louis (ed.). **Africana: the encyclopedia of the African and African American experience.** Oxford: Oxford University Press, 1999a.

_____. **Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé.** Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. The English professors of Brasil on the diasporic roots of the Yorùbá nation. **Comparative Studies in Society and History: an International quarterly**, v. 41, n. 1, 1999b.

_____. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Mana**, v. 5, n. 1, 1999.

_____. The new world surrounds an ocean: on the live dialogue between African and African American cultures. In: YELVINGTON, Kevin A. (ed.). **Afro-Atlantic dialogues: anthropology in the diaspora.** Santa Fe: School of American Research Press, 2006.

MAUPOIL, Bernard. **La Géomancie á L'Ancienne Côte des Esclaves.** Paris: Institut D'Ethnologie, 1988.

MELO, Aislan Vieira. Reafricanização e dessincretização do Candomblé: movimentos de um mesmo processo. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 12, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

_____. **A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo.** 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Programa de pós graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2004.

OXALÁ, Adilson de. **Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagôs revelados.** Rio de Janeiro, ed. Pallas, 2006.

PINTO, Paulo G. H. R. P. Etnicidade e nacionalismo religioso entre os Curdos da Síria. In: PINTO, Paulo; O'DWYER, Eliane Cantarino (Orgs.). **Fronteiras e passagens: fluxos culturais e a construção da etnicidade.** **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 19, p. 31-56, 2005.

POLLACK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 14, p. 18-31, 1990. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm>. Acesso em 12 jun.

2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. São Paulo: Corrupio, 1987.

_____. **Os orixás**: deuses loruba na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1981.