

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Antropologia

70.910 - Brasília - DF

Telefones: 273.3264 (direto)

274.0022 - Ramal 2368

Série Antropológica

Nº 59

Brasília-DF/1987

A FORÇA DA NOSTALGIA:
A CONCEPÇÃO DE TEMPO HISTÓRICO DOS
CULTOS AFRO-BRASILEIROS TRADICIONAIS

José Jorge de Carvalho

**A FORÇA DA NOSTALGIA. A CONCEPÇÃO DE TEMPO HISTÓRICO DOS CULTOS
AFRO-BRASILEIROS TRADICIONAIS***

José Jorge de Carvalho

Jamais poderemos resgatar integralmente o que esquecemos. Talvez seja melhor asssim. O choque que produziria recuperará-lo seria tão destrutivo que no instante seguinte começaríamos a deixar de compreender nossa nostalgia.

Walter Benjamin, Infância em
Berlim em torno de 1900.

Proponho-me apresentar, em primeiro lugar, uma interpretação de visão histórica dos xangôs tradicionais do Recife, incluindo uma discussão sobre sua postura face a experiência de escravidão do negro brasileiro. Em segundo lugar, tento analisar certos processos recentes de mudança que ocorrem também com outras formas tradicionais de religiões afro-brasileiras (principalmente o candomblé e o tambor de mina). Para tanto, apresento um quadro geral, no qual se articulam fatores diversos, tais como crises da memória coletiva, conflitos de liderança, experiências sociais específicas, divergências e convergências entre sistemas rituais, choques entre visões de mundo, etc. Enfim, procuro mostrar, ao mesmo tempo, a dinâmica dos cultos tradicionais (sempre tomando, como base, o caso do xangô do Recife), entendida como uma série de eventos marcantes que mantêm entre si uma distância temporal significativa e como

* Uma primeira versão deste trabalho, chamada "O conceito de tempo nas religiões afro-brasileiras", foi apresentada no Simpósio sobre Cosmologia, Tradição e valores, realizado no Departamento de Antropologia da UnB, em maio de 1986. Agradeço os comentários e sugestões de Rita Segato, Alcida Ramos e Júlio César Melatti.

essa mesma dinâmica reforça a construção de uma visão histórica muito particular.

A consciência da distância temporal entre eventos significativos coloca um sério problema de interpretação, na medida em que força-nos a ter que traçar uma linha (que nem sempre resulta muito precisa) que distinga uma etnografia do presente de uma reconstrução histórica. Essa questão me foi colocada numa viagem feita a São Luis no princípio de 1986, quando visitei algumas casas de tambor de mina onde havia pesquisado em 1977. O quadro de mudança com que me deparei, justamente no lugar onde o ritmo histórico sempre pareceu ser mais lento, se comparado com Recife, Bahia ou Rio de Janeiro, levou-me a reconsiderar o significado dos dados que lá recolhi dez anos atrás e, por extensão, considerar também o significado da etnografia que redigi sobre o culto xangô, que visitei pela última vez há sete anos. Motivado por essas impressões, propus-me a reconstruir os dados que recolhi sobre a história oral do xangô de Recife, na expectativa de que as narrativas apresentadas pelos próprios membros indicassem o caminho para uma compreensão de sua dinâmica específica.

I. O presente como cópia da glória antiga

É possível dizer que o xangô é um mundo que vive no passado. Trata-se de um culto consolidado provavelmente há pouco mais de um século, com base numa tradição religiosa iorubá intensificada pela primeira geração de negros libertos, e em que uma parte considerável do sentido da atividade ritual dos seus membros está relacionada com a memória dos fundadores, com a presença constante daqueles antigos que conheciam integralmente a tradição africana que o gerou. Tão forte é essa presença dos antepassados que durante o tempo que convivi com os membros do culto recebi a mensagem de que, de certa forma, não podia mais conhecer o verdadeiro xangô, porque a maioria dos seus membros realmente significativos já desapareceram. Sucede que, apesar do xangô estar centrado no culto aos orixás, ou santos, seres sobrenaturais que controlam as forças da natureza e intercedem pelos

homens, há paralelamente um outro quase culto, basicamente oral, que consiste na menção constante dos antigos, todos dotados de uma série de poderes, senão sobrenaturais, pelo menos extraordinários. Assim, só os mortos, no xangô, é que possuem o poder completo. Só eles puderam de fato realizar em pleno o modelo de relação do homem com os orixás. Sobre os vivos, mantém-se um critério básico de que os mais velhos realizaram maiores façanhas, justamente porque estiveram temporalmente mais ligados aos mortos de grande poder.

Observa-se então uma certa ambiguidade na visão de mundo do culto, expressa na alternância entre dois sentimentos: o de orgulho e o de carência. Ambos se resolvem (na medida em que é possível resolvê-los) na atitude nostálgica. Pelo lado da carência, da ausência dos grandes líderes, o mundo do xangô passa a ser quase platônico, já que tudo que se realiza hoje é uma mera cópia, imperfeita, da glória antiga, do tempo em que os africanos faziam as coisas: a música que ora se ouve não é mais tão bem cantada; os tambores, um pálido reflexo da maneira antiga de tocar; a dança, também uma imitação sofrível dos maravilhosos toques de antes; uma iniciação completa de hoje já não tem o axé (força espiritual e mágica) de uma simples conta lavada por um famoso pai de santo do princípio do século. Sente-se em tudo a insuficiência do presente e uma luta desesperada por reter, ou pelo menos registrar, a rica experiência humana passada.

Aquele que entra para o convívio do culto vai logo se deparando com um universo de experiências grandiosas do passado e dentro dele deve então começar a construir a sua própria. Para a mesma continuidade do culto é importante que esse ideal passado, por definição inalcançável, não funcione como elemento inibidor, mas que, pelo contrário, converta-se justamente em estímulo para os novos membros, pois significa, entre outras coisas, que se entra para um culto consolidado, que já alcançou seu período de plenitude. E essa retórica de aceitação é extremamente eficaz.

Assim, o xangô convida as pessoas a tornarem-se parte de uma galeria de heróis. Oferece o atrativo de uma história,

a qual, ainda que curta se comparada com a do povo iorubá, por exemplo, é significativa no contexto brasileiro e pernambucano. Afinal, só a aristocracia, as famílias de usineiros e de latifundiários têm esse legitimador espectro histórico para oferecer a seus parentes. Neste sentido, com o culto à memória africana, o xangô luta contra a amnésia coletiva das classes suburbanas desarraigadas e sem posses, todos os da silva, tanto os descendentes de escravos nascidos no Recife, quanto os que vieram de qualquer lugar do interior para a capital do estado. Já que seus membros não têm acesso à elite social e aos privilégios a essa atribuída, constroem uma elite cultural, que lhes dá status em relação com os outros de sua mesma condição social e até mesmo com aquelas pessoas de condição social mais privilegiada que também usam os serviços do culto. A "aristocracia do santo", tal como são chamadas as casas mais velhas pelos membros das casas mais recentes e de menor prestígio, parece-se em algo às gharanas, ou linhagens de músicos do Hindustão: os tocadores de tabla, por exemplo, com seu baixo status social por estarem associados com o mundo da prostituição, são também mestres (gurus), descendentes de uma geneologia de virtuosos do instrumento, o que os coloca, em seu meio social, como membros de uma elite cultural (1). E é por este lado que se pode dizer que o xangô tradicional é uma religião de elite, quando contrastado com os cultos de jurema, por exemplo, que com ele convivem.

Apesar desse visível elemento de orgulho, o tom de muitos dos depoimentos denota uma carência e um estado de espírito que pode ser descrito como apocalíptico, uma nostalgia de um tempo perdido que levou consigo o melhor do culto. Aos que ainda o seguem, corresponde a tarefa de adorar os orixás, tal como se haviam comprometido com os mortos a eles devotados. Assim, permanece a idéia de que o culto não pode acabar e é a sina e missão dos vivos impedir que isso ocorra, já que ele, pela natureza de sua construção, tenderia à extinção ou descaracterização completa, junto com a exaustão do conhecimento religioso iorubá

(1) Sobre a organização dos gharanas, ver David Reck (1984).

que o sustenta desde sua fundação. Em um sentido, cada velho que morre é insubstituível, gera uma crise no projeto do culto de manter-se em conserva, de permanecer vivo e idêntico a si mesmo.

Por outro lado, sua morte libera os vivos de sua autoridade incontestada e permite aos mais novos a investigação de caminhos alternativos que garantam a continuidade do culto. Mais importante ainda, estes sobem de categoria e importância e têm a oportunidade de implantar seu próprio estilo de liderança e sacerdócio, conforme pretendo mostrar mais adiante.

Claro que a explicação dada pelos membros, de que são obrigados a continuar o culto pelo compromisso com os antepassados, pode ser entendida também como uma racionalização, já que razões bem mais concretas apontam para o interesse na continuidade. Por exemplo, a demanda de serviços rituais por parte de uma clientela sempre crescente é importante para a sobrevivência daqueles membros que vivem principalmente "do santo", isto é, de seu trabalho como oficiantes.

II. A perda constante da memória coletiva

As religiões afro-brasileiras tradicionais (candomblé da Bahia, xangô do Recife e tambor de mina do Maranhão) se desenvolveram a partir de uma situação de carência a cada vez mais crescente. Embora um tanto óbvia, esta condição básica é muito importante e ainda pouco teorizada: são religiões transplantadas de um continente para o outro e que não têm como repor o conhecimento (tido como essencial) dos líderes que morrem. Apoiam-se numa sólida base das religiões iorubá e evé que ainda apresentando o seu famoso sincretismo com a religião católica, sempre surpreende e maravilha a quantos curiosos delas se aproximam. Seus adeptos, apesar de cortados, há já um século, do contato direto com a África, desenvolveram toda uma estratégia de conservação da tradição africana (convenções rituais, cadernos com anotações, iniciação, etc), como um mecanismo de retardar o mais possível o processo inevitável de perder sua base africana predominante e

transformar-se (como a umbanda e outras formas de culto análogo-gas) num culto basicamente brasileiro. Apesar de um gigantesco esforço de conservação, porém, os cultos tradicionais enfrentam crises de perda da tradição que são quase periódicas e todas elas diretamente vinculadas a uma questão central no funcionamento do culto: a estrutura do segredo. Como já foi apontado por inúmeros autores (Juana Elbein, por exemplo; Santos, 1976), a iniciação no xangô é apenas um estágio de um processo longo e praticamente inesgotável de absorção do seu universo simbólico e certos tipos de informações e conhecimentos são guardados pelos líderes mais velhos com extremo cuidado.

Pelo que dizem os vivo (e tendo a aceitar seu argumento) nenhum dos velhos líderes jamais passou adiante todos os segredos que sabia sobre o culto; pelo menos, não passou todos para uma mesma e só pessoa. Conseqüentemente, o conhecimento das fórmulas rituais, que sustentam a prática do culto, só tende a diminuir com cada especialista que desaparece. Sobre esse ponto, de perdas, pude observar vários exemplos de uma estratégia suicida, vista da perspectiva da comunidade como um todo: muitos rituais deixaram de ser feitos propositalmente, para impedir que indesejáveis, ou inimigos, aprendessem a fazê-los. Assim, lavação de vista, obrigação para os ilús, confirmação de ogãs, amarração de folhas, vários ebós especiais, foram suspensos em quase todas as casas tradicionais; e outros, como a fala do santo, tomarão possivelmente o mesmo destino. Assim, a estrutura do segredo (que está ligada à estrutura do poder) vem, pelo menos na atual conjuntura, caracterizada por uma diminuição crescente de especialistas, contra o processo de continuidade de uma religião africana no Recife. Se gerar novos símbolos religiosos iorubás não foi mais possível nos últimos cinquenta anos, o esforço tem sido procurar pelo menos não perder o que ficou com os descendentes, ao mesmo tempo que se procura por todos os meios recuperar um contato com a África e com o passado (ambos movimentos, como veremos mais adiante, são concebidos pelos membros como uma e mesma coisa). Essa relação com a África pode dar-se, ou através

de livros que forneçam dados históricos e etnográficos referentes às nações relevantes para o culto (de Nina Rodrigues a Juana Elbein dos Santos, inúmeros autores são fontes constante de pesquisa por parte de alguns líderes; ver Carvalho, 1978); ou através de novos contatos com africanos que visitam o Brasil; ou ainda (prática que se encontra em expansão) através de viagens dos líderes; brasileiros à costa ocidental africana.

Sintetizando a discussão anterior, pode-se dizer que o xangô opera (ainda que não seja articulado em palavras) com uma espécie de contínuo de valor, onde no extremo da positividade estaria tudo que é africano (pessoas, orixás, língua, objetos rituais, costumes etc) e do outro extremo tudo aquilo que já se diluiu totalmente daquela origem de referência. Ser descendente direto de africano, por exemplo, traz status e os velhos que são respeitados como gente "de raiz"; qualquer objeto vindo da África possui mais valor simbólico que seu equivalente nacional (seja búzios, axés, contas, etc); e nenhuma visita honraria mais uma casa de santo do que a de um africano.

Regressando à questão da perda de memória coletiva, mais de uma vez, desde meu primeiro trabalho de campo, tive ocasião de observar essas crises causadas pelo falecimento de velhos sábios e suas consequências. Dou um exemplo.

Quando terminei minha pesquisa de campo, em agosto de 1980, o principal líder da nação Nagô, Malaquias Felipe da Costa, de 71 anos, filho de Pai Adão, um dos mais famosos personagens de toda a história do culto, preparava-se para ser operado de gangrena e quase todos se preocupavam com a perda enorme que significaria a sua eventual morte. E ainda uns dois meses antes, quando consegui por primeira vez permissão para gravá-lo, cantando no que resultou ser um dos mais belos toques de xangô de quantos pude assistir, uma mãe de santo me disse: "aproveita agora, meu filho, porque isso está acabando", apontando à crise imediata que sua morte provocaria. Já longe do Recife fui notificado de seu falecimento. E não somente do seu. Entre 1981 e 1984 faleceram pelo menos seis pessoas de grande saber para o xangô

tradicional. Vários amigos me escreveram nesse período em tom apocalíptico: "aquele mundo do xangô que você conheceu não existe mais"; "está acabando a nação Nagô no Recife", etc. Ao mesmo tempo em que redigia uma dissertação baseada no muito que havia aprendido com aquelas pessoas, estava já, paralelamente, fazendo reconstrução histórica, conforme discuto aqui.

Como já houveram inúmeras perdas nos últimos anos, a melhor maneira de entender o que realmente significam é colocá-las no contexto da história do culto, desde o final do século passado até agora. Vejamos, então, uma cronologia dos principais momentos que marcaram a perda da memória coletiva, extraída de depoimentos dos membros. Algumas datas são aproximadas, com o propósito de reunir vários eventos de um só período.

III. Cronologia do apogeu e da decadência

1980 - Fundação das duas casas de xangô mais antigas do Recife. O Pátio do Terço, criado por um grupo de africanos, possivelmente de origem Egbá (um sub-grupo étnico dos iorubás), liderados por um casal - Atô (mulher) e Atô (homem), e o Sítio da Água Fria, fundado por uma africana, Tia Inês Fatinuké e por outros africanos, como João Otulu, todos possivelmente da região de Oiô, do país dos iorubás.

- Fundação, (embora para alguns existia previamente), de uma casa de Iansã dedicada ao culto dos eguns (semelhante ao culto ainda existente hoje na Bahia; ver Santos 1982) na Rua do Ouro, tendo à frente um africano chamado Tio Cassiano. Viviam ainda, nesta época, vários sacerdotes especializados no jogo de Ifá (chamados babalaôs), que moravam no centro do Recife, em torno do Bairro São José, na Rua do Ouro, na Rua Imperial, no Pátio do Terço, etc. Entre eles destacou-se Claudino Almeida (Bamboxê Abiticô). Existiam também grandes mestres do culto da jurema, que ainda não se misturavam com o xangô: Mestre Tertuliano, Mestre Carlos, etc.

1900 - A casa de Iansã foi dissolvida. Com ela, o culto dos eguns, como uma tradição de mascarados semelhante à que

existia no Rio de Janeiro na mesma época (ver João do Rio) e na Bahia, começou a declinar rapidamente (os últimos eguns marcados do Recife não devem ser posteriores a 1920). Os velhos da casa de Iansã quiseram voltar para morrer na África, de onde tinha vindo. Também João Otulu, um dos fundadores do Sítio, decidiu regressar. Pai Adão (Opê Uatanam), nascido no Brasil e filho de Alapini, também africano, e que já havia vivido na Bahia, acompanhou João Otulu e o pessoal de Tio Cassiano de volta à Nigéria e lá permaneceu um certo tempo (entre seis meses e dois anos, possivelmente). Esta viagem é contada em proporção épicas até hoje.

1911 - Terrível e destruidora perseguição policial aos cultos em Maceió, que culminou com o fechamento de quase todas as casas e a extinção da tradição local, cuja nação era chamada Xambá. Todos os grandes líderes de Alagoas, como Fortunata, a Baiana do Pina, Arthur Roseno e outros, fugiram para Recife, onde reorganizaram a nação.

1916 - Morte de Inês Fatinuké, fundadora do Sítio de Água Fria. Com ela desapareceu o culto ao deus Olofin, único no Brasil e que também existiu (ou ainda existe) em Cuba. A imagem de Olofin ainda existe, exclusivamente no Sítio de Água Fria; porém Inês parece não haver transmitido quase nada do complexo simbólico desta divindade. Por essa época começaram a desaparecer também os últimos sacerdotes do jogo de Ifá.

1920 - Pai Adão assumiu a direção do Sítio, iniciando a fase áurea da nação Nagô do Recife. Em 1930, Martiniano do Bonfim, africano que morava em Salvador, um dos mais famosos baba-lãos da história dos cultos no Brasil (mencionado em Carneiro, 1969 e Landes, 1967) fez uma célebre visita ao Sítio, estreitando as relações entre as duas tradições iorubás no Brasil.

1933 - Paralelamente, crescia a nação Xambá, com novos líderes. Iniciaram-se com Arthur Roseno três famosas mães de santo: Lídia, Bil do Portão do Gêlo e Amália Rocha.

1936 - Morte de Pai Adão e desaparecimento gradual do último grupo de pessoas que eram capazes de entender a língua iorubá. Um ano antes de Pai Adão, morreu seu filho Mundinho, maior

tocador de batás (tambores) de toda a história do xangô. Séria crise da nação Nagô. Juana Batista (que originalmente não era do Sítio), filha de santo de Tia Inês, assumiu a liderança do Sítio, auxiliada por José Romão, filho de Pai Adão.

- Abertura de duas casas de santo muito famosas, de grande prestígio e nome: a de Lídia Alves da Silva e a de Maria das Dores da Silva.

1937 - Perseguição policial aos xangôs. Violência ("quebra-quebra") e fechamento de todas as casas por oito anos. Quartos de santo foram violados e muitas peças antigas, objetos únicos e até mesmo um Orumilá (o orixá mais elevado da Nação) perderam-se com a detração aos terreiros.

1947 - Morte de Arthur Roseno, principal líder da Nação Xambá. A partir daí, declínio inexorável do Xambá e crescimento da influência do Nagô, já que as três principais mães de santo feitas por Roseno (Lídia, Amália Rocha e Maria das Dores) passaram para o Nagô, sob a liderança de José Romão. Por esse período, declina também um certo comércio mais ou menos regular que ainda existia com a Nigéria: alguns navios que costumava trazer bens de valor ritual para o xangô (sementes, nozes, frutos, penas, contas, búzios, etc) começaram a parar de circular por Recife.

1952 - Morte de Joana Batista José Romão assumiu a liderança do Sítio, das três casas vindas do Xambá e de muitas outras. A partir de então, a nação Nagô se expandiu velozmente, definindo um modelo de culto parecido ao descrito por René Ribeiro (ver Ribeiro, 1952; infelizmente, Ribeiro fez sua pesquisa principal durante o "quebra-quebra") e do qual ainda pude captar, provavelmente, seus últimos momentos (ver Carvalho, 1984). Também os tambores mudaram naquela época: acabaram-se os ilús de corda, substituídos pelos ilús de tarracha, em uso até hoje. Praticamente o que havia restado da tradição iorubá no Recife começou a declinar a partir daquele momento, mais ainda com a morte de Odú Bató, uma filha de africano que conhecia os cânticos de Osayin e de Orumilá e que ainda sabia algo de iorubá. O que ocorreu nesse período foi a proliferação de casas que eram cópias do modelo do culto resul-

tante da fusão do Xambá com o Nagô do Sítio, isto é, casas que receberam a tradição iorubá de terceira ou quarta mão e que são hoje maioria.

1971 - Morte de José Romão e começo de uma severa crise de sucessão no Sítio, a qual afetou negativamente a tradição Nagô até o presente. Malaquias, irmão de José Romão, devia ser o continuador, porém o filho deste, Manuel, contestou a liderança do tio, baseando-se no argumento de que ele era o herdeiro da propriedade e, conseqüentemente, do santo. Sucessivos e curtos períodos de mudança de líder levaram a um progressivo afastamento de muitas pessoas antigas da casa, aliadas de um ou do outro.

1980 - Morte de Malaquias Felipe da Costa, filho de Pai Adão, irmão mais novo de José Romão, líder da nação Nagô, maior conhecedor de todo o seu sistema ritual, melhor cantor e quem melhor pronunciava a língua iorubá. Com sua morte, o Nagô perdeu uma parte considerável do culto a Orumilá (era ele o que mais sabia sobre esse ritual), incluindo uma parte considerável dos cânticos a este orixá. Além disso, a língua iorubá, na qual se fazem as invocações e todos os cânticos, ficará mais distorcida ainda do que já está, pois pouquíssimas pessoas são ainda capazes de pronunciá-la de forma reconhecível. Malaquias provavelmente levou consigo outros "fundamentos" importantes do culto, apesar de que, segundo fui informado, deixou ainda instruções com os filhos e o neto.

- Morte de Vicência, com quase cem anos. Filha de João Otulú e filha adotiva de Inês Fatinuké (ambos africanos), Vicência era a ligação mais direta com a fundação do culto e, como tal, um símbolo vivo da raiz africana do xangô.

- Morte de Amara Reis Gomes, uma das maiores cantoras e especialista nos cânticos e nos rituais. Amara havia conservado o conhecimento transmitido por Odú Baitó. Uma parte do repertório de Osayin ficou ameaçada de extinção, com sua ausência.

- Morte de Maria Romana, com mais de 80 anos, criada por Pai Adão e neta de uma famosa africana do século passado,

Lucinda Obekulê. Era possuidora de grande memória.

- Morte de Manuel Mariano, com quase noventa anos, o mais velho pai de santo, elo de ligação com as origens da nação Xambá no Recife.

- Morte de Lídia Alves da Silva, com mais de noventa anos, a mais velha mãe de santo, líder da segunda casa de maior prestígio e terceira em idade de funcionamento. Com sua morte, sua casa, já em declínio há anos, deteriora-se cada dia.

- Mudança de Maria das Dores da Silva para São Paulo, fechando, praticamente, sua casa de quase meio século, também de prestígio semelhante ao de Lídia. Maria das Dores é, a meu ver, a pessoa que reúne o maior conhecimento e a melhor compreensão da tradição do xangô e sua mudança desfalcou enormemente a comunidade do Recife de um de seus maiores líderes.

Com esse pequeno quadro sintético, espero ter conseguido transmitir ao leitor um mínimo do sentimento de perda experimentado pelo povo do xangô, ao apontar o afastamento gradativo dos velhos membros da cultura religiosa iorubá que originou o culto. Uma pequena conclusão mais geral que extraio dessa cronologia, é que a dinâmica do xangô tem ocorrido por saltos generacionais: a cada vinte ou trinta anos um grupo mais ou menos importante de líderes desaparece e a comunidade é forçada a se recompor, numa tentativa de conservar a tradição local. Pode-se entender, assim, que os anos 80 representam uma nova etapa no processo inexorável de perda do xangô. E significam, ao mesmo tempo, um novo e mais difícil desafio à reconstituição da ordem tradicional que já está pelo menos em sua quarta geração de ruptura com a raiz africana. Retomando uma questão já discutida acima, uma crise que parece ter estado presente em todos esses saltos trigenários, pelo menos até 1980, é provocada pela estrutura do segredo, que ainda é um dos pilares da força simbólica do xangô.

Para explicar melhor o efeito do falecimento de uns poucos indivíduos, é preciso frisar que o modelo de culto do xan-

gô dependeu sempre de um número muito reduzido de casas e de líderes para se consolidar. E é justamente por isso que o estilo recifense de culto afro-brasileiro tradicional aparenta ser muito mais homogêneo que o da Bahia ou do Maranhão. Por exemplo: há, no candomblé baiano, várias linhas de desenvolvimento, representadas tanto por um número bem maior de casas consolidadas já no princípio do século passado, como por várias Nações bem diferentes entre si: Angola, Kêtu, Ijexá, Gêge. Da mesma forma, no Maranhão nos deparamos com uma grande dificuldade em definir uma mina típica, como Mundicarmo Ferretti bem o explica (Ferretti, 1985); há uma tradição inteira representada exclusivamente pela Casa das Minas; outra, só pela Casa de nagô; outra, pela Casa de Fanti Ashanti e o extinto terreiro do Egito; outra ainda, pelos terreiros da região de Caxias e Codó, etc. Já no Recife, o estado atual do culto permite a fácil vista uma única distinção de tipo de xangô: ou as casas que ainda seguem a linha Xambá, desde os primeiros tempos da nação, e que ainda resistem à assimilação pelo Nagô (calculo que não existirão mais que dez casas deste tipo); ou aquelas, Nagô, resultado da influência de José Romão e do Sítio em geral sobre as tradições que existiam, principalmente as Xambás, e que representam a esmagadora maioria do que se pode definir ainda como xangô tradicional. Assim, por exemplo, dezenas de xangôs existentes hoje foram abertos por filhos de santo ou pessoas intimamente ligadas a José Romão e a Lídia Alves; dezenas de outras, por filhos dos seus filhos de santo, etc. Então, ainda que o mundo do Nagô do Recife não irá acabar amanhã, pois trata-se de centenas de casas, toda a tradição se apóia no conhecimento e na liderança de uns poucos anciãos dos quais se deriva a rede inteira de expansão do culto e sente que se enfraquece na medida em que vai perdendo os modelos vivos de sua identidade religiosa de grupo. Pois, se uma parte do poder do santo é o axé (conjunto de materiais sagrados) preparado, principalmente através da iniciação, a outra é dada pela genealogia, que vincula os dois continentes. Com a morte dos elos dessa genealogia, este tipo de vinculação perde consistência e ameaça desintegrar-se. A única

estratégia possível então é a busca de um novo vínculo com a fonte africana (tida como eterna) de conhecimento religioso, pois essa é que legitima verdadeiramente a eficácia simbólica do xangô.

Vale ressaltar que esse conhecimento religioso iorubá tem realmente um caráter estático, especialmente porque nos referimos ao modelo tradicional de xangô (aquele que ainda não sofre processo de "umbandização"): se há um procedimento ritual prescrito pelos búzios, ou decorrente de algum atributo mitológico dos orixás, que deva ser aplicado para solucionar uma situação de crise sofrida por algum membro de culto, é necessário que o líder da casa em questão conheça esse procedimento ou os detalhes do mito. Caso contrário, não será possível encontrar uma solução religiosa adequada para o problema daquela pessoa dentro da tradição Nagô. E é justamente onde esses "fundamentos", pedaços da memória coletiva, começam a falhar, que o processo de transformação e renovação do culto se faz sentir. Assim, para contrabalançar as lacunas de uma "religião em conserva" que apresenta um declínio considerável do foco irradiador de conhecimento, há uma dinâmica constante, uma busca intensa de complementação e reestruturação, que passaremos a discutir agora.

IV. A Dinâmica constante da conservação.

Conforme vimos antes, o primeiro processo de mudança na tradição do xangô pode ser caracterizado, em simples termos, de "perdas", é dizer: rupturas irreversíveis com a raiz africana direta que levou, por exemplo, à desativação de certos aspectos do culto, por ignorância dos que ficaram: perda do jogo de Ifá; do culto dos eguns institucionalizado independentemente do culto aos orixás; do culto a Olofin; da língua iorubá falada, etc. Todavia, influências positivas, ou "ganhos", ocorreram também com o passar do tempo. Assinalemos as principais.

Uma enorme influência sobre os xangôs do Recife foi, por exemplo, a chegada da Nação Xambá. Até onde meu levantamento

da etnohistória do xangô me permite inferir, a nação Nagô havia chegado a um verdadeiro impasse em 1936, com a morte de Pai Adão, um líder incontestado, que falava iorubá, tinha visitado a África e era dono do maior saber sobre o culto. Contudo, Pai Adão se negou a iniciar (fazer o santo) sequer uma pessoa do Sítio, justamente para não passar adiante esse knowhow crucial, que dá, a um nível, a continuidade completa da Nação. Martiniano do Bonfim veio da Bahia para o seu oxexê (ritual funerário), mas negou-se, com Pai Adão, a fazer iniciação completa de ninguém: só fez lavação de cabeça, o mesmo ponto que havia transmitido o seu finado amigo. Este impasse do Nagô após Pai Adão parece-me semelhante ao que sofre ainda hoje a Casa das Minas do Maranhão, que não consegue mais perpetuar a tradição, por perda do conhecimento ritual e rejeição a qualquer tipo de compromisso ou concessão, que implicaria aceitar fundir-se com alguma outra tradição local que estivesse mais viva que ela mesma⁽²⁾.

A continuidade estrutural do nagô só foi possível a través de uma influência direta de um sacerdote Xambá, Artur Roseno, que conhecia os segredos de uma forma de iniciação completa. Roseno ensinou a sua filha de santo, Amália Rocha, os detalhes da "feitura de santo" (raspagem de cabeça, cortes rituais com navalha, etc) e esta transmitiu-os para José Romão, filho de Pai Adão, quando a influência de Roseno declinou e a casa de Amalia Rocha passou a ser liderada por José Romão. A primeira (e única) iaô (iniciada completa) feita no Sítio data de 1950, no período posterior a Pai Adão e já quando os conhecimentos de Artur Roseno alcançaram o novo líder do nagô. Até aquele momento, o modelo de iniciação do Nagô era muito mais discreto e simplificado, num certo sentido, que os do próprio Xambá e do candomblé baiano, com suas espetaculares festas de iaô. Fazia-se no Sítio, até então, simplesmente uma lavagem de contas e de cabeça, semelhante ao costume das casas de mina tradicionais de São Luis. Assim, essa incorporação, no modelo Nagô, do know-how xambá, foi a primeira

(2) Ver a excelente monografia de Sérgio Ferretti (1985), sobre a Casa das Minas e o impasse de sua tradição.

mudança importante, vinda no sentido de completar ou corrigir uma falta deixada pela rígida estrutura de segredo da nação: ou os novos líderes aprendiam de outros o conhecimento sobre a iniciação, ou uma parte importante do culto se desintegraria.

É provável que os sacerdotes Xambá tivessem trazido esse conhecimento da iniciação diretamente do candomblé da Bahia (pois os rituais são muito semelhantes em ambas tradições) de forma que é possível levantar a hipótese de uma velha corrente de influência entre os candomblés da Bahia e os xangôs de Alagoas e Pernambuco. Essa corrente de mudanças, embora ainda não muito detalhada (falta-nos, entre outras coisas, uma história dos xangôs de Maceió), deve ter sido bem discreta e limitada, mas, pelo que parece, não menos eficaz. Diz-se, por exemplo, que os pais de santo de Artur Roseno eram baianos o que só vem confirmar nossa hipótese de uma forte influência baiana no que tange ao complexo de rituais da iniciação do xangô. (3)

Em suma, pode-se afirmar que o discurso dos membros do xangô, enfatizando a conservação, a estática, encobre uma prática constante de reposição do perdido em consequência da estrutura do segredo. Esse "movimento contrário" de reter e compensar é o conflito central e o motor da dinâmica do culto e é possível imaginar um processo análogo também nos outros cultos tradicionais.

Ainda outro processo de mudança que, suponho, começou também nos anos cinquenta, foi a aproximação cada vez maior entre os cultos de Jurema e o xangô. A princípio, pareceria que as casas de jurema começaram a introduzir toques de xangô, principalmente aos estilos Xambá; igualmente, casas de xangô menos ortodoxas começaram a introduzir o culto de Jurema. Essa síntese entre Xangô e Jurema foi crescendo com o tempo, a ponto de que hoje em dia existem pouquíssimas casas de xangô que não têm

(3) Vale a pena lembrar que José Romão apanhou do Xambá os detalhes da iniciação porque não os havia aprendido do nagô, e nada mais assimilou dele. É dizer, o nagô nunca recebeu elementos rituais do Xambá que fossem equivalentes aos que já possuía. A recíproca, conforme já dissemos, não é verdadeira.

também, ainda que separados dos cultos aos orixás, toques de Jurema. O nível de resistência à penetração da Jurema está na relação direta com a ortodoxia da casa e com seu prestígio na nação Nagô. Assim, o Sítio, situado no polo mais ortodoxo, não possui propriamente um quarto para os espíritos; o Pátio do Terço também se manteve sempre à margem; Maria das Dores tinha um quarto de espíritos mas não dava toques; e Lídia dava toques somente uma vez por ano. Afora essas casas, todos os demais xangôs que conheci e de que já ouvi falar alternam festas públicas para os espíritos, em geral quinzenal ou mensalmente, com festas para os orixás, que seguem um calendário totalmente distinto. Resumindo, o xangô atualmente é forçado a coexistir com a Jurema, enquanto existem ainda centenas de casas dedicadas exclusivamente aos espíritos, sem trabalhar com o modelo de culto aos orixás. (4)

Com essa perda crescente da tradição iorubá, verifica-se no xangô pelo menos três linhas bastante definidas de mudança e continuidade para contrabalançar o processo de perda de fundamento. A primeira delas seria o caminho da "umbandização", como muito bem o define Roberto Motta (1977). Como opção, esta seria a mais extrema, visto de uma perspectiva de longo prazo, pois o resultado desse processo seria desintegração da tradição africana como tal, que já tem ocorrido com casas de xangô menos ortodoxas. A segunda linha seria a intensificação da proximidade com a Jurema e acredito que isso começa a ocorrer nas poucas casas que ainda são Xambá. A terceira linha de ação surge, num aparente paradoxo, de uma preocupação pelo renovação do Nagô, o que conduz à busca de novos fundamentos nos outros modelos de culto tradicionais. O melhor candidato é o candomblé Kêtu da Bahia, por ser o mais próximo, em ritual, música e sistema mitológico,

(4) Para uma tipologia dos cultos no Recife, ver Mendonça, 1975; para uma discussão mais atualizada ver também Mota, 1977. Uma tarefa que se impõe também com urgência é realizar uma revisão de toda a tipologia das religiões afro-brasileiras, já que as existentes estão certamente obsoletas. É necessário esclarecer, pelo menos superficialmente, o que se define hoje, exatamente, por macumba, umbanda, quimbanda, candomblé, candomblé de caboclo, xangô, jurema, jurema umbandizada, xangô umbandizado, tambor de mina, mina umbandizada, pajelança, mina de Belém, batuque de Porto Alegre, pemba de Minas Gerais, etc.

do Nagô do Recife; logo, as outras nações do candomblé; e, finalmente, como uma hipótese, até mesmo os tambores de mina do Maranhão, que, apesar de claramente distintos, são ainda modelo, para os recifenses, de ortodoxia e africanidade. Assim, é como se alguns líderes do xangô tivessem assimilado as doutrinas do evolucionismo clássico na Antropologia, ao sair procurando hoje, nas outras cidades, um conhecimento que acreditam ser compatível ou mesmo idêntico ao que existia no Recife há meio século atrás!

Dentro dessa "dinâmica de conservação" antes mencionada (e que é o mesmo caminho da terceira linha acima referida), Severino Ramos (Raminho), um pai de santo que foi criado no Pátio do Terço, um dos berços da nação Nagô, foi à Bahia há uns quinze anos atrás e de lá trouxe todo o estilo da nação Gêge do candomblé, incluindo uso de atabaques, em vez de ilús (que são os tambores característicos do xangô), o canto e o culto a orixás desconhecidos no Recife, como Logunedé e Tempo, a dança ao estilo baiano, as vestimentas, os rituais, etc. Depois dele vem aumentando o número de casas no Recife que praticam o culto ao estilo baiano completo. Além disso, cresce o número de pais de santo que viajam para Salvador, Rio de Janeiro, São Paulo, São Luis, etc, em busca de "fundamentos".

Vale ressaltar que alguns pais de santo que importam a nação Gêge da Bahia continuam executando serviços rituais dentro da tradição nagô, especialmente quando oficiam nas casas de filhos seus que foram iniciados antes de sua assimilação do modelo baiano. Trata-se, neste caso, do transplante integral de outro modelo, equivalente, é claro, mas distinto. Esta capacidade de operar com dois sistemas rituais distintos, sem misturá-los, como se fossem duas técnicas alternativas dirigidas a uma só e mesma finalidade, é uma característica bem moderna dos cultos. Presumo que esta tende a crescer, fazendo surgir com ela uma categoria muito especial de pai de santo, de comportamento oposto ao dos tradicionais, que tinham por princípio a fidelidade total aos costumes da nação, temerosos de que os orixás os punissem por qualquer mistura de procedimentos rituais. Ou seja, para o líder

ao estilo antigo (e muitos ainda hoje seguem o modelo) uma só maneira de fazer as coisas é a correta: aquela que aprendeu primeiro de seu pai e de sua mãe de santo. Já esse novo tipo de pai de santo é análogo em muitos sentidos à figura de um poliglota, pois trabalha com várias tradições nacionais de culto, promovendo um processo novo de transplante direto de símbolos religiosos que não parece adaptar-se mais aos modelos teóricos tradicionais de "sincretismo religioso", aproximando-se de um "paralelismo ritual". (5)

Finalizando esta discussão, faço uma pequena referência a um processo de mudança atual no tambor de mina de São Luis, cidade que transmite a impressão de ser um centro da tradição afro-brasileira bastante isolado e conservador, se comparado com a Bahia ou com o Recife. Em agosto de 1977 assistir ao primeiro toque ao estilo candomblé feito num terceiro de mina: as mulheres trocaram suas saias bordadas com que dançam para os voduns e vestiram-se como filhas de santo da Bahia; e, principalmente em vez do par de tambores batás, horizontais, que caracterizam a mina, três atabaques baianos tocaram para chamar os orixás. Este toque foi certamente inédito em São Luis. Em fevereiro de 1986 regressei à mesma casa de mina e pude constatar que o modelo de candomblé já está solidamente instalado, com várias pessoas iniciadas. Houve ainda nesta casa, uma tentativa, frustrada, de implantar o modelo do xangô, dado que o pai de santo em questão iniciou-se há dez anos numa casa tradicional do Recife.

Além da casa mencionada, é possível afirmar que um processo de mudança acelerada percorre também outros terreiros de mina, os quais buscam sair da rígida estrutura de culto maranhense e as influências da umbanda e do candomblé só tendem a crescer. (6) Por outro lado, o intercâmbio entre casas de culto de São Luis e de Belém têm se intensificado enormemente, abrindo assim outra linha de influência mútua. (7)

(5) Note-se que nos referimos a esses pais de santo "políglotas" como um tipo entre vários. Fica subentendido que nem todos têm como estilo essa pluralidade.

(6) Sobre as transformações dessa casa de mina, ver mundicarmo Ferretti (1985).

(7) Sobre o quadro de mudanças dos cultos em Belém, ver a atualizada análise da situação feita por Yoshiaki Furuya (1985).

Pelo exposto até aqui, podemos afirmar que os cultos afro-brasileiros tradicionais procuram renovar-se por inúmeros meios, na tentativa de recuperar parte da africanidade perdida. Dada a forma centralizada de organização política interna dos grupos, o motor desse processo de renovação parece ser, claramente, os anseios dos pais e mães de santo e é o papel dessas lideranças que procuraremos antender a seguir.

V. Os pais de santo como agentes de mudança

Tanto no xangô como no tambor de mina (e imaginamos que não será muito distinto no candomblé), qualquer mudança significativa só pode ocorrer por decisão única do líder da casa, seja a mãe ou o pai de santo. A relação pai-filho de santo (ou mãe-filho de santo) não poderia ser mais vertical e irreversível que nesses cultos, todos marcados por um autoritarismo realmente intransponível. Um bom reflexo da predominância exclusiva dos pais e mães de santo sobre a comunidade do culto pode ser detectado nas obras e na própria pesquisa dos antropólogos, que quase sempre se concentram nos líderes das casas. Poderão existir, em alguns casos, falhas de método por parte de alguns estudiosos (por exemplo, não estarem conscientes, talvez, de que a percepção que tem qualquer filho de santo sobre sua casa é tão válida e de tanto interesse analítico quanto a de seu líder), mas há também dificuldades reais para se ter acesso a todos os membros do grupo, pois muitas vezes o líder não vê com bons olhos o deslocamento do interesse do pesquisador para um filho seu. Ao contrário dos cultos de Jurema, por exemplo, onde o papel da liderança é menor e há uma certa democracia nas decisões, no xangô tudo se passa como se a grande maioria dos filhos da casa fossem uma massa submissa de indivíduos sem poder de decisão que, ou bem seguem seus pais e mães nas suas diretivas, ou então rompem totalmente com eles e abandonam de vez a casa. Em outras palavras, a influência dos filhos na toma de decisões é mínima.

Portanto, ainda que não usemos exclusivamente a visão de um pai ou mãe de santo ao escrever sobre os cultos, não há como suavizar, aqui, seu papel decisivo no processo de transformação do grupo religioso. E essa capacidade de transformação nasce do fato de que todos os líderes de casas de santo que conheço são pessoas de enorme curiosidade intelectual. Então sempre conversando sobre assuntos do santo, pontificando sobre detalhes de ritual, sobre os cânticos, sobre o comportamento de seres humanos e dos orixás, etc. Sempre querem saber como as outras casas funcionam, como são feitas as coisas em outro lugar em geral se interessam por em discutir assuntos do santo e da cultura religiosa africana com os pesquisadores. É que, num sentido bem legítimo do termo, todos os pais de santo são também pesquisadores: todos tiveram que recolher pedaços de informações com várias pessoas diferentes, comparar e confirmar dados dispersos, observar procedimentos de outrem e extrair suas próprias conclusões. E justamente quanto maior a fragmentação da memória coletiva, mais útil e necessária se torna essa atividade.

Assim, a busca constante de informação é comum a todos os líderes. Parte dela inclui a leitura dos livros clássicos sobre o candomblé, o xangô e mesmo sobre as religiões na África. Cartas, informações pessoais e até cassetes gravados com "fundamentos" de nações são intercambiados entre líderes, além das constantes viagens entre os centros da tradição afro-brasileira, conforme mencionamos antes. Ampliando ainda mais este quadro de possibilidades de transformação a médio prazo dos cultos tradicionais, já possuímos também vários exemplos de pais e mães de santo que viajaram à África, em busca de novos conhecimentos religiosos. E não seria absurdo pensar inclusive em excursões de líderes afro-brasileiros a Cuba, ou pelo menos aos Estados Unidos, onde também se pratica a santería, religião afro-cubana basicamente iorubá e muito semelhante ao candomblé e ao xangô. Resumindo, tudo indica que alguns líderes poderão começar a seguir os caminhos tomados pelos antropólogos que os estudam: quem pes-

quisa o xangô, quase sempre se interessa também por saber em que difere do candomblé, do tambor de mina, do batuque e da maneira como é praticada a tradição religiosa iorubá na Nigéria, no Benim ou em Cuba.

É preciso insistir também que essa curiosidade que leva muitos líderes a mudar seu sistema de culto, fazer viagens, etc, é pelo menos tão legitimamente religiosa quanto a pesquisa de um acadêmico é legitimamente intelectual. Pois há, entre alguns estudiosos, uma tendência a ver essas mudanças como um puro jogo de poder por parte dos líderes. Por minha parte, entendo que esse movimento de transformação constante dos cultos tradicionais é extremamente complexo e opera em várias dimensões, sendo aquele do pedestre e universal jogo do poder uma delas, nem mais nem menos importante que as outras. E entre essas várias dimensões, gostaria de deter-me agora em uma delas em particular: a da visão histórica dos cultos como um todo, pois ela influencia diretamente o sentido das mudanças ocorridas.

VI. O silêncio sobre o período da escravidão

Lem remos primeiro que o que viemos mostrando até aqui pode ser resumido em três processos: ênfase na glória antiga, sentimento de crise causado pela perda da memória coletiva e movimentos de transformação na busca de continuidade com o próprio modelo de culto. Para apreender o significado mais profundo desses processos, sugiro que tornemos a considerar uma vez mais como foi construída a história oral do xangô, sem perder de vista, obviamente, o que discutimos até agora sobre os mecanismos sociais e políticos da dinâmica do culto.

O ponto que mais impacta da história do xangô do Recife, tal como me foi contada por inúmeros participantes, é que ela arranca do último quartel do século XIX, exatamente na época da abolição da escravidão. Como dissemos, ao referir-se a qualquer área de atividade do culto, o povo do xangô conta uma his-

tória de feitos extraordinários de pessoas que viveram no Recife depois da abolição da escravatura. Desta forma, jamais se referem às privações do negro oprimido, mas às glórias dos libertos. Na narrativa de fundação do culto estabelece-se um vínculo direto entre a experiência africana dos tempos da liberdade anterior ao tráfico atlântico e a experiência brasileira dos negros após a Lei Áurea. Realmente, no mundo do xangô tudo se passa como se a escravidão negra no Brasil nunca tivesse existido. Evidentemente este corte, ou suspensão do relato histórico é um silêncio intencional (por tanto ainda mais significativo), pois haviam escravos na época da suposta chegada de Tia Inês ao Brasil e é difícil crer que o culto não tenha contado, nos seus primeiros momentos, com membros ainda submetidos ao regime escravo ou recentemente libertos. (8) A própria versão dos membros sobre o começo do xangô certamente não esgota o nosso interesse historiográfico e por isso mesmo pode ser melhor entendida se a colocamos na categoria de um mito de fundação. Vejamos. Tia Inês veio diretamente da África com a função precisa de fundar o culto dos orixás em Pernambuco e é sempre frisado o fato de que ela veio como uma sacerdotisa, livre, e não como uma escrava. Trouxe inclusive consigo todos os "assentamentos" (imagens e objetos rituais), dos quais ainda restam pelo menos seis no quarto de santo do Sítio de Água Fria. Com a mesma capacidade com que superou a distância entre os dois continentes, saltou por cima também do tempo inteiro da escravidão e veio representar, para os membros, a imagem de uma mulher africana imbuída de toda a força dos orixás, tal como (dizem) eram os iorubás antes do tráfico de escravos.

(8) René Ribeiro apresenta diversos documentos que sugerem a prática de cultos afro-brasileiros durante a colônia: a gravura 105 do Zoobiblion de Zacharias Wagner, que esteve em Pernambuco entre 1634 e 1641; e uma informação do conde do Pavolidade de 10 de junho de 1780 (Ribeiro, 1978:28:29) Obviamente não se pode afirmar que essas práticas mais antigas se assemelham estruturalmente ao culto xangô, tal como o conhecemos a partir do final do séc. XIX. De qualquer modo, René Ribeiro fala de "grupos de culto de funcionamento na segunda metade do séc. XIX" (1978:36

Dito nos próprios termos da mitologia de criação iorubá, Tia Inês parece ter vindo do orun (o mundo metafísico, onde os orixás habitam; ver Woortmann, 1977: 26) com a finalidade de fecundar o aiye, mundo físico, dos homens, carente de transcendência, e cujo movimento primeiro é de voltar a unir-se ao orun, do qual foi separado no princípio dos tempos. Tia Inês vem assim a representar a instalação de um novo universo iorubá no Recife, repetindo o ciclo de união do aiye com o orun já vivido antes pelos mitos próprios dos habitantes do outro lado do mar. Através dessa africana, sugiro, o xangô revive, em sua história, o mito básico dos iorubás.

Deslocando a discussão para outro plano, o silêncio do xangô com relação à escravidão pode ser visto também como um sinal de repressão, uma reação da ideologia do culto a enfrentar-se com a experiência traumática do negro escravo. O que acontece, de fato, é que a degradação a que foi submetido o africano no Brasil é incompatível com a visão de mundo do culto, que transmite a idéia do orixá todo poderoso e senhor absoluto da cabeça (ori) do filho de santo. No ato da iniciação o indivíduo entrega sua cabeça ao orixá, que passa a ser o único dono da volição do filho. "Não fui eu, foi o santo quem quis", é uma frase repetida constantemente em conversas entre filhos de santo. Por outro lado, no contexto da escravidão, o senhor tinha poder absoluto de decisão sobre a vida do negro, cuja volição (ou ori, em um certo sentido) se anulava praticamente. Como explicar, dentro da visão de mundo do xangô, que os orixás todo-poderosos hajam permitido algum dia que os senhores de escravo se apoderassem do ori do negro, quando tal domínio deveria ser, por definição, exclusivo dessas entidades sobrenaturais? Entendo, portanto, que há uma forte razão ideológica para a supressão total da história da escravidão no Brasil: ela retiraria poder tanto aos orixás quanto aos líderes dos primeiros tempos, retratados como seres extraordinariamente dotados. Consequentemente, está implícito nessa história suspensa do xangô que os orixás abandonaram o negro à tra-

gédia da diáspora, permanecendo na costa africana e só regressando ao convívio dos seus filhos após consumada a abolição. Ao mesmo tempo que foram incapazes de evitar ou, pelo menos, amenizar a desgraça que se abateu sobre a raça negra, preservaram seus plenos poderes, que foram restabelecidos e postos a serviço dos negros em Recife a partir do final do século passado e que, deste então, só tem decrescido, conforme já discutido anteriormente e que fica bastante evidente nos sentimentos crescentes de nostalgia e carência expressos pelos filhos de santo.

Este modelo de história do xangô, de enfatizar os deuses africanos e calar-se inteiramente face a experiência dos negros escravos é exatamente o inverso do modelo dos Saramacás, um dos principais grupos entre os chamados Negros da Selva do Suriname, sociedades formadas por descendentes de escravos fugidos das plantações e que representam hoje o único exemplo realmente bem sucedido de quilombos em toda a história do negro no Novo Mundo. Os Saramacás possuem uma cronologia histórica extremamente detalhada e sua memória é calcada inteiramente encima da experiência no Suriname. Como Recharl Price mostra em seu livro First Time (1983) ⁽⁹⁾, são os Saramacás uma sociedade de verdadeiros heróis e guardam informações extremamente precisas sobre todos os seus antepassados, desde as primeiras fugas das plantações, em 1685, incluindo as principais batalhas contra os destacamentos de recaptura enviados por Holanda, as movimentações dos quilombos pela selva, etc. até os nossos dias. Indicam ainda com precisão todos os óbias (poderes mágicos) e espíritos protetores que lhes permitiram finalmente, depois de um século de guerras, conquistar sua liberdade definitiva, assegurada por um tratado de paz firmado com os holandeses em 1762. É igualmente relevante observar que os Saramacás não cultuam deuses de nomes africanos como o são, por exemplo, os orixás e os voduns do panteão afro-brasileiro, todos reconhecidamente iorubás, evés, fantis, etc. Para

(9) Ver a resenha de First Time em Carvalho (1985).

eles, a parte da história e do mundo sobrenatural que interessa (é dizer, que é capaz de influenciar o presente) gira em torno dos poderes mágicos, dos espíritos da natureza e dos indivíduos extraordinários que surgiram e viveram no Suriname a partir do início mesmo das lutas contra a escravidão.

Em oposição a essa linha de identidade a partir de grupos formados no Novo Mundo, as diferentes casas de xangô (e esse costume distingue também as demais religiões afro-brasileiras tradicionais) se identificam por referência às nações africanas de origem (Magô, Gêge, Kêtu, etc). Enfim, essas duas perspectivas históricas não poderiam ser mais contrastantes, pois, enquanto uma valoriza ao extremo a África longínqua; a outra parece dela ter se esquecido quase que totalmente. Parecem assim apresentar uma amnésia invertida, se, para entender uma, tomamos a outra como ponto de referência: o povo do xangô pareceria alienado de sua condição de escravo, enquanto os Saramacás parecem alienados de sua origem inequivocamente africana. Os primeiros se vêm como descendentes de africanos; os segundos, como uma sociedade de negros.

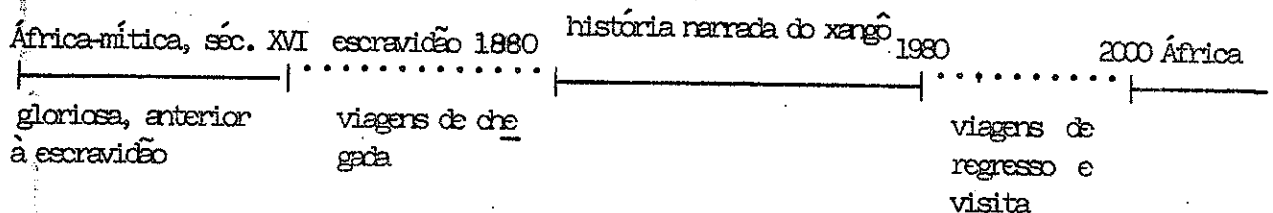
VII. Mito e cronologia: a concepção de tempo histórico

É evidente que sou eu, como analista, que projeto o meu interesse na história da escravidão, exercitado com o estudo dos Saramacás, sobre a história oral do xangô e me deparo com uma omissão ali onde para os membros parece simplesmente não haver nada; pelo menos, nada que mereça ser afirmado, repudiado; enfim, nada para ser simbolizado ou narrado. Minha primeira reação seria então adjetivar esse vazio cronológico em termos de silêncio intencional, negatividade, repressão inconsciente, incapacidade de conciliar crença religiosa e experiência social, etc. Na medida em que sou eu que "descubro" essa falta de comentário sobre o período, não faço mais que explicitar um choque entre dois modos distintos de reconstruir 'narrativamente os eventos passados. Esse conflito surge basicamente porque leio a história do xangô como outra história,

alheia à história na qual me vejo inserido, pois se estivesse re-
produzindo a história da minha tradição, incorreria inevitavel-
mente na mesma prática de deixar hiatos temporais, correspondentes
a eventos julgados isentos de significado. Como muito bem argu-
menta Lévi-Strauss, toda narração cronológica seleciona eventos
e é sempre, neste sentido, descontínua: "na medida em que a his-
tória aspira à significação, ela se condena a escolher regiões,
grupos de homens e indivíduos nestes grupos, e a fazê-los apa-
recer, como figuras descontínuas num contínuo, bom, apenas, para
servir de pano de fundo " (Lévi-Strauss 1976:293). O que Lévi-
-Strauss não comenta, porém, é que, ao tentar compreender uma rea-
lidade exterior à nossa (seja ela inclusive a construção oral da
história de um grupo humano qualquer), projetamos sobre esse ob-
jeto de estudo nossa busca constante de transparência e lucidez,
informação empírica completa e seriação cronológica a mais deta-
lhada possível. E se o campo é, de novo, a história, contamos com
a marcha linear e consecutiva de tempo para narrá-la e inter-
pretá-la em nossos termos. E aqui não faz diferença se aceitamos
a idéia de durações no tempo histórico à maneira de Bergson ou
Fernand Braudel ou que vejamos descontinuidades radicais ou rup-
turas ao estilo de Michel Foucault: para ambos (e para qualquer
historiador ocidental, não importa qual seja a sua particular fi-
losofia da história) importa, a um nível básico, a marcha numeri-
camente crescente do tempo cronológico da História, independen-
temente de forma ou conteúdo. (10)

(10) Como muito bem o diz Anne Bailey, comentando Braudel: "Tal co-
mo as estruturas que põem limites à ação humana em geral, o
tempo histórico é uma prisão da qual o historiador não pode
escapar. Este tempo é contínuo e irreversível; é a um só tem-
po duração e medida. Dentro desse "tempo exógeno e imperioso
do mundo mesmo", os historiadores desenvolvem seus estudos,
fragmentar**io**, demonstrando continuidades e descontinuidades,
registrando as construções sociais do tempo caras aos soció-
logos no interior desse mundo" (1985:14)

Munidos desse modelo cronológico clássico, então, façamos uma representação esquemática da história do xangô, projetando até o ano 2000 a tendência atual de sua dinâmica interna, que é indubitavelmente a de intensificar os sonhos de uma viagem à África, na tentativa de restaurar a completa africanidade do culto.

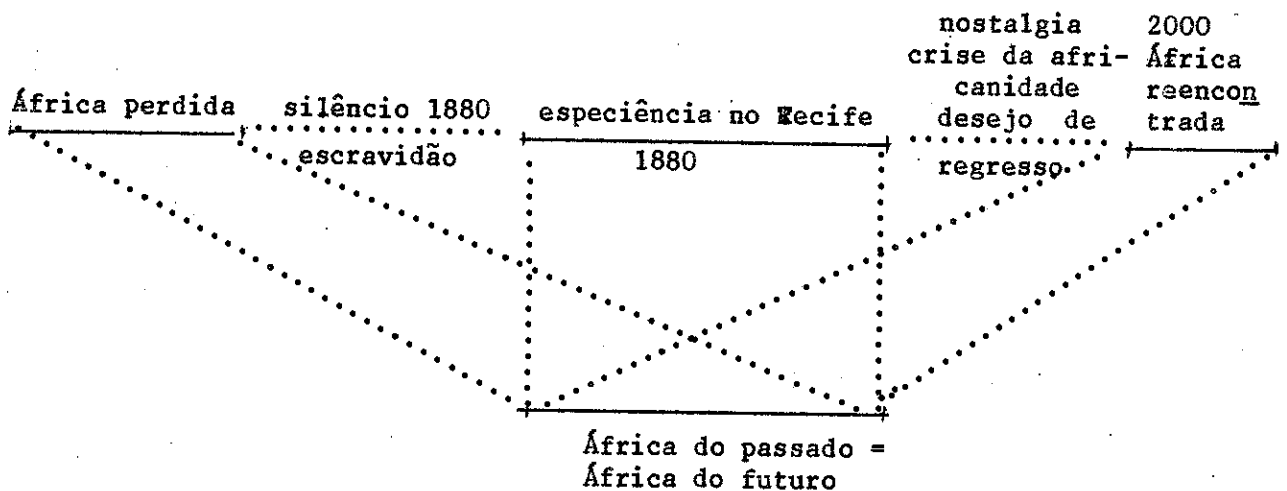


Para os membros do xangô que sonham com essas viagens futuras, o significado dessa retomada à África é muito idiosincrático; ao fechar o circuito geográfico da travessia do Atlântico na direção Oeste-Leste, fecham também o círculo aberto da sua história, na medida em que pretendem encontrar do outro lado do mar a mesma África intacta e gloriosa, anterior ao tráfico, que gerou seres como Tia Inês, e não a África do final do século XXI. Eles não compartilham nossa consciência das inúmeras transformações que afetaram a costa ocidental do continente negro, durante os últimos cem anos, tão profundas a ponto de que as religiões tradicionais já são hoje, mesmo na Nigéria, quase minoritárias, com relação ao cristianismo e ao avanço do Islã.⁽¹¹⁾ Pelo contrário, imaginam que aquela África da origem será encontrada, enfim, no futuro, com o auxílio dos orixás. E pareceria que é justamente porque estes não livraram os africanos da escravidão que necessitam fazer seus descendentes voltarem: de alguma forma, são ainda africanos (pelo menos parcialmente, na constru-

(11) Mesmo que as transformações da costa africana não hajam sido exatamente como indico, permanece o pressuposto básico de nossa forma de pensar sobre esse assunto: que nenhuma das sociedades africanas expostas ao mundo do tráfico escravista ao longo de séculos foi capaz de permanecer igual a si mesma.

ção de sua identificação pessoal com o culto: na iniciação do xangô, por exemplo, a pessoa recebe um nome africano) e suas raízes religiosas ainda lá estão. Neste plano mais abstrato e generalizante da discussão, pode-se dizer que um movimento espacial, provocado por uma necessidade de revitalização do plano divino, passa a ter o significado de um movimento temporal. Em outras palavras, expressa-se uma concepção histórica em termos geográficos.

Proponho então, após essa parcial "fusão de horizontes"⁽¹²⁾, entre a visão histórica afro-brasileira e a visão da historiografia Ocidental uma outra representação visual que talvez se aproxime mais da do xangô e que funcione como uma tradução dela aos nossos esquemas:



Nesse sonho revitalizador das origens e nesse falar-se sobre a tragédia da diáspora negra, o xangô formula final-

(12) Trata-se realmente do exercício hermenêutico que Gadamer chama de "fusão de horizontes"; no caso, o encontro entre minha visão histórica e a do xangô, através do qual uma interpretação de sua história oral foi possível (ver Gadamer 1986, sobre a questão da consciência histórica).

mente uma concepção de movimento temporal que acaba projetando o encontro, no futuro, com o mesmo passado de onde surgiu. Vale recordar, além disso, que esta visão histórica particular está relacionada, não somente com um sistema específico de crenças religiosas, mas também com uma dinâmica política de trocas e reacomodações de lideranças e identidades rituais e um ethos presente de carência de conhecimentos arcanos.

E nessa dinâmica constante de revitalização promovida por alguns pais de santo, suas viagens a outros centros tradicionais de religiosidade afro-brasileira significam (ainda que não exclusivamente) pequenos passos na direção dessa África completa; isto é, qualquer movimentação geográfica, mesmo ao encontro do que é novo, tem sabor de regressão temporal, ao já conhecido.

Nessa busca de revitalização, a ortodoxia religiosa afro-brasileira se assemelha à elite intelectual do país, que projeta o valor máximo ao que deriva de certas fontes irradiadoras de pensamento novo (Paris, Londres, Nova Iorque) e atribui um status quase sagrado aos grandes representantes da cultura ocidental, principalmente aos franceses (Sartre, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, etc). Muitos acadêmicos brasileiros parecem padecer de um estado de "desterro de nascença" com relação àquela fonte externa de conhecimento e significado, talvez porque a sua comunidade nacional não conte com uma era de plenitude no passado do país - nada como a época de ouro que o xangô teve no princípio do século, por exemplo. Assim, qualquer intelectual que atravessa o mar na direção do Norte realiza uma viagem simbolicamente equivalente à de Pai Adão (ver a discussão abaixo) e também regressa de axé renovado. Opera-se, porém, nessa sua visão do "mundo civilizado", também como no caso do xangô, uma transformação do movimento espacial em histórico, só que com sentido deslocado. Para o xangô, a travessia do mar na direção do Leste

tato destruidor com o eur-peu (na verdade, o profetismo guarani precede o contato), mas porque nesse paraíso se apagam os conflitos causados pelas relações sociais desta dimensão (por definição, imperfeita) de vida, cheia de pressões e infortúnios resutantes da estrutura de poder, das regras matrimoniais, etc. É uma terra anunciada, mas que não foi perdida, porque jamais existiu. Sua busca, então, nos diz H. Clastres, é "um puro deslocamento, que não implica volta alguma para trás nem acabamento algum" (1978: 114). É aqui que os guaranis mais se diferenciam do xangô, que perdeu a sua idade de ouro com o declínio paulatino da tradição iorubá. E enquanto para os guaranis, o mar é o limite, o intransponível que faz com que a busca da Terra Sem mal não cesse, para o xangô o mar é transponível (já o foi antes) e é justamente nessa possibilidade concreta que o movimento de revitalização se a-póia.

Com o messianismo, o xangô compartilha a visão de que houve uma ordem anterior, hoje desfeita e que se busca reencontrá-la. A diferença está em que o xangô não preconiza a vinda de uma outra ordem, futura, trazida por um líder individualizado, mas procura regressar à fonte restauradora. Um dos fatores que, acredito, impediu que o xangô se configurasse como messianismo foi justamente o fato de que não elaborou simbolicamente nenhum ressentimento contra a violência da escravidão. Pois é próprio dos movimentos messiânicos a identificação clara da força destruidora do estado de ordem primordial. Mais conformista, o xangô se nega a comentar o degredo e sonha com uma restauração pacífica da ordem plena perdida. Nem sequer ritualiza (como o fazem a macumba, a jurema ou a umbanda) a experiência social do negro brasileiro, prendendo-se por um lado, ao mito de Tia Inês (um claro mito iorubá de fundação) e, por outro, à imagem de plenitude da África de onde ela veio. Aceita apenas, entre um extremo e outro de sua história, o declínio religioso, mantendo o discurso de carência estritamente a nível da ordem ritual e mitológica. Em suma, o xangô se caracteriza como um movimento re-

restitui ao indivíduo o passado completo. No caso do intelectual brasileiro, ele já se encontra numa espécie de presente, mas cuja atualidade, enquanto presente, é apenas virtual. A viagem ao Norte lhe permite encontrar-se com o presente pleno e de lá regressar na condição de atualizador temporal, isto é, supridor (pelo menos provisoriamente) das carências do presente intelectual do país. Por várias razões não houve sequer um movimento intelectual nacional até agora capaz de alterar radicalmente essa virtualidade do presente da cultura de elite entre nós - caso contrário já teríamos sido capazes de fundar, em algum momento anterior, uma era axial própria - e, talvez por isso, por essa incapacidade, as viagens de atualização devem suceder-se com grande frequência. Por outro lado, que já conta com um passado de referência construído, para uma comunidade do xangô, uma única viagem bastaria. (13)

Até aqui concluímos esse quadro da visão histórica do xangô. Se quisermos agora identificá-lo de fora, no contexto de dois outros processos religiosos equivalentes e já suficientemente caracterizados, notaremos que ele difere tanto do profetismo guarani como do modelo clássico do messianismo. No caso do profetismo, como o apresentou Heléne Clastres, o grupo religioso procura uma Terra Sem mal não por reação à tragédia do con-

(13) Fixe-se bem que só me interessa aqui comparar as estruturas de duas perspectivas diferentes de se situar no tempo e no espaço, sem pretender emitir qualquer juízo de valor sobre uma ou outra tradição. Ver também uma sugestão de Clifford Geertz de se estudar as consequências do que ele chama de "síndrome de exílio do Eden" na academia norteamericana: um antropólogo faz seu doutorado que é reconhecido como o centro das coisas e depois se move para as periferias "(Geertz 1983:158). A situação americana não é de todo equivalente à brasileira, porque lá um "centro das coisas" dentro do país, mas o que me interessa ressaltar dessas estruturas é o significado temporal do deslocamento geográfico (cobre o qual Geertz nada diz): o presente só se realiza de fato em alguns pontos do espaço e não em todos.

ligioso de busca, sem ressentimento, da idade de ouro perdida.

VIII. A individualização do dilema coletivo

Gerado assim entre essas duas Áfricas - uma perdida e a outra ainda não alcançada - nem tudo é tão apocalíptico realmente nesse quadro histórico do xangô. Um evento singular existiu que simboliza ao mesmo tempo seu dilema social e sua esperança de renovação religiosa: a vida de Pai Adão, tal como narrada, em forma de fragmentos e anedotas, pelo povo do santo, que unanimemente o alça na condição da maior figura da sua história (pelo menos, da nação nagô, que é predominante). Parafraseando Geertz na sua já clássica interpretação da briga de galos balinesa (Geertz 1978), sugiro que se leia a biografia narrada de Pai Adão como uma espécie de comentário indireto (e decerto inconsciente) que o povo do xangô tece sobre o seu próprio destino.

Nascido no Brasil de pai africano, filho adotivo criado nos bairros negros do Recife e da Bahia do final do século passado, aprendeu a falar iorubá quando criança. Sua viagem à África (uma espécie de mito de migração invertido, na medida em que retirou os velhos africanos, sustentáculos da religião iorubá, do Brasil) assume as proporções de uma pequena odisséia. Quando já estava a ponto de chegar a Lagos, o navio que o levava quase naufragou e teve de apelar para alguns de seus poderes mágicos excepcionais para salvar-se a si e a seus companheiros. Ao regressar converteu-se no mais respeitado pai de santo de Pernambuco. Por um lado é descrito como quem possuía um conhecimento absoluto da tradição religiosa iorubá, era exímio cantor e dançarino consultava os búzios como ninguém, quando recebia santo era possuidor de uma vidência extraordinária e inúmeros são os feitos de seus santos protetores. Além disso, enfrentou várias vezes a ira de eguns (almas dos mortos) altamente perigosos e conseguiu subjugar-los à sua vontade.

Afora essas capacidades no plano espiritual, parece ter sido também um homem muito orgulhoso, coisa rara entre os que pertencem a uma condição oprimida como a sua em Recife: jovens intelectuais vinham regularmente visitá-lo e jamais aceitou que lhe tirassem uma foto. Mesmo o influente Gilberto Freire, que o considerava um amigo seu, convidou-o, quando organizou o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro do Recife, a participar de uma discussão com os outros pais de santo da cidade e Pai Adão foi o único a recusar-se a comparecer. Pedante, dizia que todos os outros líderes eram ignorantes da tradição Nagô. Certos velhos que o conheceram dizem que ele sempre "falava gritando" e que, como chefe de terreiro, era um perfeito patriarca que dava ordens a todos o tempo todo.

Em contraste com essa imagem de enorme poder, contam que passou grandes privações, constantes dificuldades financeiras, enfrentou oposições e intrigas pela liderança do Sítio de Água Fria e de lá foi expulso mais de uma vez, sofrendo humilhação e ostracismo. Finalmente, diz-se que morreu pobre, de desgosto por causa de um de seus filhos que cometeu um homicídio e foi preso. Seu enterro foi um grande acontecimento, lembrado até hoje por pessoas de dentro e de fora do culto.

Essa história de Pai Adão encarna, em grande medida, a vida do xangô, reunindo em igual dose o ilimitado poder do mito e a impotência da realidade. Sua viagem à África (tema central de sua biografia e do ethos nostálgico do culto) tem, entre outros, o valor de afirmar que só se realiza plenamente quem toca a fonte original; e mais, que o desterro não foi completo, que é possível ir à origem e dela regressar vitorioso, de axé renovado, revivendo a plenitude. Por outro lado, sua impaciência frente a ignorância dos outros pais de santo mostra tristemente os sinais inequívocos do declínio. Em terceiro lugar, o fato de que a viagem não mudou sua incapacidade de transcender ou sequer melhorar substancialmente a condição social de privação sofrida

ainda hoje pela maioria do povo do xangô, torna-a amargamente atual.

Finalmente, suprimindo da memória coletiva o pior que ocorreu no passado e projetando no futuro a ânsia de recuperar sua era de glórias, o xangô luta, quase desesperadamente, através de inúmeras frentes de mudança, em manter uma tradição religiosa viva, uma fisionomia constante de independência, singularidade e fidelidade a si mesmo.

BIBLIOGRAFIA

- BAILEY, Anne 1985 The Making of History, Critique of Anthropology, Vol. 5, nº 1, 7-31.
- CARNEIRO, Edison 1969 Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.
- CARVALHO, José Jorge 1978 Studies of Afro-Brazilian Cults. A Critical and historical Review of the Main Trends of Thought. Dissertação de Mestrado, The Queen's University of Belfast. Belfast.
- 1984 Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil. Tese de Doutorado, The Queen's University of Belfast, Belfast.
- 1985 A racionalidade antropológica em face do segredo, Anuário Antropológico /84, 214-222. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CLASTRES, Hélène 1978 Terra Sem Mal. São Paulo: Brasiliense.
- FERRETTI, Mundicarmo 1985 Baía Caboclo; A integração do "caboclo" em um terreiro de mina de São Luís. São Luís/Funarte. Manuscrito.
- FERRETTI, Sérgio 1985 Querebentan de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas. São Luís: Universidade Federal do Maranhão.
- FURUYA, Yoshiaki 1986 Entre "Nagorização" e "Umbandização": Uma síntese do culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. Manuscrito.
- GADAMER, Hans-Georg 1986 Truth and Method. New York: Crossroad.

- GEERTZ, Clifford 1978 A. Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro. Zahar
- 1983 Local Knowledge. New York: Basic Books.
- LANDES, Ruth 1967 A Cidade das Mulheres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LÉVI-STRAUS, Claude 1976 O Pensamento Selvagem. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- MENDONÇA, João Hélio 1975 O credimento e a localização dos centros e terreiros de xangô no Grande Recife, Ciência e Trópico, Vol. 3, 1, 41-63.
- MOTA, Roberto 1977 As variedades do espiritismo na área do Recife, Boletim do Recife, Nova Série, nº 2, dez, 97-114.
- PRICE, Richard 1983 First Time. The Historical Vision of an Afro-American People. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- RECK, David 1984 India/South India. Em: Jeff Titon, J. Koetting, D. McAllester, D. Reck e M. Slobin, Worlds of Music, 208-257. New York: Schirmer Books.
- RIBEIRO, René 1978 Cultos Afro-Brasileiros do Recife. Recife: MEC/IJNPS.
- RIO, João do 1976 As Religiões no Rio. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar.
- SANTOS, Juana Elbeim 1982 Egungun. Ancestralidade Africana no Brasil. Album (disco com folheto explicativo). Salvador: SECNES.
- WOORTMANN, Klaas 1978 Cosmologia e Geomancia: Um estudo da cultura Yorubá-Nagô, Anuário Antropológico/77, 11-84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.