



SEÇÃO LIVRE

Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado

Arivaldo de Lima Alves*

Resumo

Neste trabalho, proponho discutir meu reposicionamento no campo de pesquisa sobre religiões afro-brasileiras. Ao fazer isso, aproximo meu posicionamento transitivo como negro pesquisador e adepto da religião do candomblé à perspectiva do Caboclo quando aponta para o sincretismo como um todo maior que aproxima ao mesmo tempo em que afasta as “águas” ou nações de candomblé, considerando suas supostas teologias puras. Meu interesse pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção nesse universo não como pesquisador e sim como praticante iniciado. Do ponto de vista etnográfico, mas também de formação e experiência cotidiana, o Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, um candomblé angola, é a referência do debate proposto.

Palavras-chave: Candomblé, pesquisador, iniciado.

* Graduado em Comunicação Social pela Universidade Federal da Bahia, Mestre em Comunicação e Cultura (UFRJ) e Doutor em Antropologia Social (UNB). Professor Titular Pleno da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural (Campus II/UNEB). Coordenador do Núcleo das Tradições Oraís e Patrimônio Imaterial (NUTOPIA/UNEB). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, atuando nos seguintes temas: relações raciais, patrimônio imaterial, cultura popular e negra. Tem atuado como pesquisador ou consultor em vários projetos de extensão sobre cultura popular e negra, tal como, o inventário sobre o samba de roda do Recôncavo baiano encomendado pelo IPHAN (2005) e o Projeto Cantador de Chula (2009) que registrou a história e o canto de mestres cantadores do samba chula na Bahia. Em 2019, concluiu estágio Pós-Doutoral na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHSS) em Paris, França.

Traditional knowledge
and scientific knowledge:
the perspective
of an initiated
researcher

Conocimientos
tradicionales y
conocimientos científicos:
la perspectiva de un
investigador iniciado

Abstract

In this paper, I propose to discuss my repositioning in the field of research on Afro-Brazilian religions. In doing so, I bring my transitive position as a black researcher and adept of the Candomblé religion closer to the Caboclo perspective when he points to syncretism as a larger whole that brings together at the same time it moves away the “waters” or Candomblé nations, considering their supposed pure theologies. My interest in academic reflection and writing on the universe of Afro-Brazilian religions is a consequence of my insertion in this universe not as a researcher but as an initiated practitioner. From an ethnographic point of view, but also in terms of training and daily experience, the Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, an Angolan Candomblé, is the reference for the proposed debate.

Keywords: Candomblé, researcher, initiate.

Resumen

En este artículo propongo discutir mi repositionamiento en el campo de la investigación sobre las religiones afrobrasileñas. Al hacerlo, acerco mi posición transitiva como investigador negro y adepto de la religión Candomblé a la perspectiva Caboclo cuando apunta al sincretismo como un todo mayor que aglutina al mismo tiempo que aleja las “aguas” o Naciones Candomblé, considerando sus supuestas teologías puras. Mi interés por la reflexión académica y la escritura sobre el universo de las religiones afrobrasileñas es consecuencia de mi inserción en este universo no como investigador sino como practicante iniciado. Desde un punto de vista etnográfico, pero también en términos de formación y experiencia diaria, el Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, un Candomblé angoleño, es la referencia para el debate propuesto.

Palabras clave: Candomblé, investigador, iniciado.



Desde quando iniciei o estudo e pesquisa sobre relações raciais e culturas negras, há cerca de 25 anos, decidi que não realizaria pesquisa de campo nem escreveria sobre religiões afro-brasileiras. Isto porque, desde a infância, em maior ou menor grau, estive imerso como praticante no universo religioso afro-brasileiro. Acreditava que o posicionamento, o deslocamento e crítica que o trabalho acadêmico exigia de mim era incompatível com o posicionamento, o deslocamento e crítica que o culto de deuses africanos, afro-brasileiros e caboclos me propunha. Não obstante, ao longo da minha formação como estudioso, pesquisador e, em seguida, professor das relações raciais e culturas negras na Bahia, fui compelido a revisar boa parte da literatura clássica sobre religiões afro-brasileiras e, na medida do possível, acompanhar a produção contemporânea sobre esse tema tão curioso. Desde então, obtive, através dos livros, um razoável conhecimento das práticas religiosas afro-brasileiras, ou melhor, da tradição do Candomblé Ketu - também conhecida como Nagô ou Iorubá - uma vez que a grande maioria dos pesquisadores se dedica à descrição de rituais e ao estudo da formação dessa tradição a despeito da existência de outras vertentes tais como a Jeje e a Angola. Tal tendência, aliás, foi definida como nagocentrismo (DANTAS, 1982) e explica também o interesse ainda mais restrito pelo estudo e compreensão do papel dos caboclos no “sincrético” e “impuro” (CARNEIRO, 1991; LANDES, 1967) Candomblé de Caboclo e Angola, também conhecido como Candomblé Banto.

Além disso, Figueiredo e Araújo (2013) observam que entre o final do século XIX e início do século XX, muitos terreiros de candomblé de origem iorubá instalados na Bahia reivindicaram um lugar na história através da afirmação de uma origem africana.

Esse imaginário mobilizou um duplo processo: por um lado, incentivou a estigmatização e exclusão das manifestações consideradas crioulas e, por outro, enalteceu a identidade iorubá ou nagô, como portadora dessa africanidade. [...]. Entretanto, um dado é fundamental nessa altura da discussão: os povos iorubás cultuavam divindades chamadas orixás. Já os bantus cultuavam os nkisis. Hoje, no Brasil, quando



se fala de religiões afrobrasileiras, automaticamente se pensa em orixás. [...]. Assim, se partirmos do pressuposto que o Candomblé é um sistema religioso que nasce em fins do século XIX como resultado de múltiplos processos de reinterpretação e sincretismos, é possível afirmar que o modelo bantu esteve presente na sua conformação. (FIGUEIREDO e ARAÚJO, 2013, p.36; 37).

A partir do ano de 2010, por razões de ordem pessoal, intensifiquei meu interesse religioso pelo candomblé a ponto de ser iniciado na nação ¹ Angolão Paquetan Malembá do Nzo kwa Mutá Lombô ye Kaiongo, no ano de 2015. Ocorreu então que contrariando minha expectativa, meu orientador espiritual, sacerdote Mutá Imê, assim como um Caboclo que o acompanha, Tupiaçu, repetiram a ideia de que deveria escrever sobre práticas religiosas afro-brasileiras também, desde que trilhasse um caminho de pesquisa, reflexão e questionamento diferente daquele muitas vezes seguido pelos estudos sobre o Candomblé Ketu. Ou seja, eles me deram uma pauta: não deveria incorrer na revelação dos mistérios do candomblé, tornando-o ainda mais desencantado e mundano. Não deveria insistir na descrição de fundamentos ². Não deveria permitir que meu reposicionamento, meu deslocamento e crítica acadêmica bloqueasse o

- 1 Sobre o conceito de “nação de candomblé”, Vivaldo da Costa Lima afirma que, apesar dos empréstimos recíprocos e ostensivos e das influências perceptíveis tanto no ritual quanto na linguagem, os terreiros de candomblé mantêm “os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e à mudança. [...] A ‘nação’, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política, para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. ‘Nação’ passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes, sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e da mudança nos tempos”. (LIMA, 1984, p.19-20).
- 2 Os praticantes do candomblé costumam usar o termo “fundamento” quando se referem a informações relacionadas a determinados rituais, orações, cânticos, oferendas, palavras, modos de fazer que acionem forças ou energias extraordinárias. Idealmente, os fundamentos só devem ser revelados àquelas ou àqueles escolhidos pelos deuses e antepassados depois de terem adquirido maturidade espiritual e vivência no candomblé. Tornam-se, a partir deste momento, guardiões do segredo e continuadores de uma tradição ancestral.

retorno à minha “própria natureza”, experiência fundamental que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá me propôs. Essa foi a primeira motivação para a elaboração da reflexão que agora apresento.

A segunda motivação ocorreu a partir da observação do discurso de segmentos do Candomblé Angola baiano que argumentam a importância de definir e defender as diferentes “águas” ou nações do candomblé baiano, porém cultuam e tomam, muitas vezes, como referência fundamental uma categoria étnico-racial, um sujeito e entidade espiritual que se define e se distingue pela trajetória, pelo aparecimento e representação sincrética, o caboclo. Esse sujeito social e entidade espiritual, por sua vez, embora sincrético, reivindica sempre marcadores diacríticos em relação ao modo de seu culto e à sua origem, vinculada, sobretudo, à herança do contato e pertencimento a grupos indígenas distintos que desde sempre estiveram presentes em território nacional. Encontramos o culto ao caboclo não apenas na Bahia, como também em vários outros estados brasileiros. Ocorre, entretanto, que, apesar dos tangenciamentos, é variado e inusitado o modo como o caboclo pode ser cultuado, sincretizado e particularizado desde o contexto social, cultural e histórico considerado (CARNEIRO, 1991; SANTOS, 1995; FERRETI, 1996; AMIM, 2009; TROMBONI, 2012; ASSUNÇÃO, 2014). Outro aspecto importante é a referência ao culto do caboclo já nos primeiros autores (LANDES, 1967; PIERSON, 1971; RODRIGUES, 1988; RAMOS, 1988; CARNEIRO, 1991) que observaram e elaboraram na Bahia, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, estudos sobre a prática do candomblé, marginal ao catolicismo, considerado, no passado, religião oficial do Estado e do povo brasileiro. Acredito que meu reposicionamento no campo de estudo das religiões afro-brasileiras e a trajetória do caboclo se tangenciam, primeiro, pela situação de transitividade num caso e sincretismo no outro, em seguida, pelo fato de que a minha experiência transitiva e o sincretismo do caboclo, no modo como o compreendo, não pretendem ratificar o amálgama político-ideológico e cultural proposto pelo argumento da mestiçagem (FREYRE, 1989). Ao contrário disso, pretendem afirmar a diferença cultural ainda que em seu viés mais discreto (BARTH, 1998).



Reitero que meu interesse, aqui expresso, pela reflexão acadêmica e escrita sobre o universo das religiões afro-brasileiras é um desdobramento da minha inserção neste universo não como pesquisador e sim como praticante. Um caminho quase sempre oposto ao da grande maioria dos pesquisadores, sobretudo aqueles clássicos, predominantemente brancos, que fundaram esse campo de pesquisa. Além disso, a essa altura da minha trajetória intelectual já me definia como um “negro intelectual” e não, tal qual ordinariamente ocorreu no passado, como um “intelectual negro”. A propósito, Santos (2007) define o “negro intelectual” ou “negro pesquisador” como aquele que porta:

uma ética da convicção anti-racismo adquirida ou incorporada dos Movimentos Sociais Negros, bem como um *ethos* acadêmico-científico ativo, posicionado pró-igualdade racial e pró-políticas de promoção da igualdade racial; *ethos* este oriundo da interatividade daquela ética com uma ética acadêmico-científica adquirida ou incorporada de cursos acadêmico-científicos. (SANTOS, 2007, p. 226).

De fato, comecei o processo de iniciação no Candomblé Angolão Paquetan Malembá no ano de 2010, cinco anos antes do ritual de feitura³. Desde aquele momento, fui informado por meu orientador espiritual, e através dele, pelo oráculo, que estava prevista minha iniciação e preparação para uma carreira tardia, porém longa no candomblé. Desse modo, foi-me também dito que era fundamental que me dispusesse à escuta interessada todas às vezes que fosse convocado a ouvir, à observação o mais silenciosa possível dos outros e de mim mesmo e à obediência aos mais velhos, ao “divino”, ao “sagrado” e a um “mestre pessoal” (BÂ, 1982) que pouco a pouco se revelaria para mim. A princípio, não fui proibido de anotar ou gravar conversas, porém fui motivado a privilegiar a escuta e, além disso,

3 No candomblé brasileiro, normalmente, a consagração da iniciação religiosa se dá através de um ritual chamado de “feitura”. Nessa ocasião, o/a orientador(a) espiritual e toda a comunidade do terreiro ou casa, durante um período que pode variar de 30 a 90 dias, realizam uma série de rituais sagrados e secretos que objetivam aproximar o novo filho de sua energia sagrada particular – seu santo – assim como introduzi-lo ao vasto e complexo campo de saberes tradicionais do candomblé.

as circunstâncias têm sempre favorecido o acesso oral à informação, a relatos e fundamentos enunciados de maneira assistemática e inesperada. Desde então, portanto, tenho ampliado minha vocação para a escuta e ampliado minha percepção da realidade recorrendo a todos os sentidos assim como tenho acionado o meu treino antropológico como observador. Nesse sentido, falo muito menos do que escuto e procuro estar atento a todo tipo de informação acessível. Na medida do possível e do permitido, tenho recorrido à gravação de conversas, assim como às anotações em um “caderno de fundamento” que é também um “caderno de campo” (SILVA, 1995; CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016) ou vice-versa.

Aliás, a propósito dos “cadernos de fundamento”, Araújo (2016), ao mesmo tempo em que se refere aos seus autores como rebeldes e insubmissos, afirma:

Os cadernos confeccionados por seus próprios autores iniciados podem ser de toda sorte de cores, formatos e tamanhos. Um ponto que vale a pena ressaltar é que não existe um tempo estabelecido para que um iniciado tenha um caderno de fundamento. É possível que alguns já tenham mesmo antes de serem iniciados – abiã ⁴. Mas também há cadernos criados pelos próprios sacerdotes – como uma espécie de módulo ou cartilha – para serem entregues aos seus filhos (as) iniciados. Esta modalidade de caderno, adotada por algumas casas mais novas e, talvez por isso, com maior flexibilidade com a escrita, dividem os cadernos em dois tipos básicos: caderno de iaô/iyawó ⁵ para os iniciados com menos de sete anos e caderno de ebomi/egbomi para os filhos com mais de sete anos de iniciação cumpridas. Segundo relatos informais, as diferenças de um para o outro estão na quantidade de fundamentos. Nos cadernos de ebomi, por exem-



- 4 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que ainda não foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “abiã”. Na tradição do Candomblé Angola essa mesma pessoa é nomeada “ndumbe”.
- 5 Na tradição do Candomblé Ketu, aquele ou aquela que já foi submetido (a) à feitura do santo é nomeado (a) “iaô”, na tradição do Candomblé Angola esta mesma pessoa é nomeada “muzenza” durante os sete anos seguidos à feitura.

plo, encontram-se os fundamentos do jogo de búzios. (ARAÚJO, 2016, p.121).

E quem pode ou pôde acessar os cadernos de fundamento mais desejados do candomblé? Normalmente, esse acesso é franqueado aos discípulos mais próximos em algum momento, aos discípulos mais confiáveis, aos discípulos mais curiosos e rebeldes, mas também aos pesquisadores que por razões não reveladas têm acesso privilegiado às lideranças, aos segredos e fundamentos que, a princípio, só deveriam ser de domínio de poucos iniciados e praticantes longínquos do candomblé. Entre os clássicos, Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger, Juana Elbein dos Santos ou, mais recentemente, Reginaldo Prandi e Miriam Rabelo são exemplos de pesquisadores senão assumidamente iniciados – como é o caso de Pierre Fatumbi Verger e Miriam Rabelo, foram indicados para a iniciação ao mesmo tempo em que eram pesquisadores de grande intimidade de lideranças importantes do Candomblé Ketu. Independente de qual seja o caso, é muito provável que esses autores tenham tido acesso aos cadernos das lideranças com as quais conviveram (CASTILLO, 2010; ARAÚJO, 2016). A propósito, muitas vezes tenho ouvido no contexto do Candomblé Angolão Paquetan Malembá que as lideranças ketu permitiram acesso exagerado assim como revelaram “segredos” e fundamentos que deveriam ter sido mantidos e transmitidos apenas oralmente aos iniciados e, em alguns casos, apenas aos iniciados mais graduados e mais confiáveis.

Vou me deter um pouco mais na questão do “segredo” no candomblé, assim como na questão do “divino”, do “sagrado”, da revelação do “mestre pessoal” e do retorno à “própria natureza” prometida pelas “águas” do Candomblé Angolão Paquetan Malembá, uma vez que o desenvolvimento dessas questões favoreceu a minha autocompreensão como iniciado e minha reflexão sobre o candomblé. No que diz respeito à questão do segredo no candomblé, ocorre que a não revelação ou revelação parcial de determinadas informações está relacionada à compreensão de que o poder, a legitimidade e o respeito de um iniciado fora e dentro do candomblé são diretamente proporcionais ao quanto ele conhece sobre os mais importantes

fundamentos no que diz respeito ao culto dos orixás, inquices, voduns ou caboclos, assim como ao quanto ele conhece do sentido dos mitos, da identificação e uso das folhas ou dos elementos que deverão compor um ritual simples ou complexo. Do mesmo modo, a palavra precisa, em língua portuguesa ou língua africana, que aciona o sagrado de modo mais eficaz é poder e domínio de poucos que aprenderam com outros poucos ou foram escolhidos por deuses e energias invisíveis às pessoas comuns para ver, ouvir, sentir e sonhar com essas informações secretas e poderosas. Nesse sentido,

Da natureza intocável do saber sagrado decorrem também outras questões interligadas. Primeiramente, pela existência de um saber secreto, requer-se um sistema hierárquico, segundo o qual um pequeno grupo de pessoas é encarregado da responsabilidade de regular o acesso ao conhecimento interno. Em segundo lugar, a dificuldade de acesso ao segredo faz com que o saber secreto acabe sendo um bem simbólico de alto valor, o que gera uma rede complexa de relações de poder predicadas na busca para, e domínio sobre, tal saber. Uma terceira questão acerca do segredo resulta da inserção dos terreiros no contexto social externo. A longa história de perseguição do candomblé provocou um aumento no espaço discursivo do que era considerado secreto. Como veremos, a etnografia sobre o candomblé, à medida que expõe o saber religioso para o olhar público, apresenta uma ameaça, pois desestabiliza o controle hierárquico sobre este saber. (CASTILLO, 2008, p. 32-33).

Ainda no que diz respeito à questão do segredo, Carvalho (1987) também afirma que os mais antigos não transferiram todos os conhecimentos que possuíam. Ou então, transferiram espécies distintas de conhecimentos para pessoas distintas. Desse modo, é cada vez mais raro encontrar um especialista completo. Além disso, o autor chama a atenção para uma “prática suicida” de se deixar de realizar propositalmente alguns rituais importantes e de grande eficácia mágica de modo a impedir que presenças indesejáveis, inimigos ou potenciais continuadores pudessem aprendê-los pela observação.

Enfim, para Carvalho, a “estrutura do segredo” no candomblé, seu longo processo de iniciação, seus registros basicamente orais ou através de cadernos e práticas que só são revelados pouco a pouco levam todas as vertentes dos cultos afro-brasileiros a sofrerem crises periódicas e reincidentes de perda de memória, sentimento nostálgico, orgulho de pertencer a um mundo religioso que já foi tão glorioso e carência da ausência daqueles mortos que dominaram de modo extraordinário todas as funções: o canto, a dança, a música, a evocação de energia do processo iniciatório e mesmo do mais simples ato cotidiano. Assim, os saberes fundamentais, a continuidade com a plenitude do passado é retomada, pelos mais novos, através de leituras sobre o continente africano, de etnografias de grande impacto no mundo do candomblé, de contatos intermitentes e mal vistos com lideranças de variados terreiros ou através da proximidade forçada ou casual com África e africanos.

422

Em todo caso, há que se dizer também que o segredo, o veto à enunciação oral e mais ainda ao registro escrito indiscriminado de certas informações, está relacionado a aspectos que são constitutivos do modo como o candomblé - nesse caso, falo mais especificamente na pedagogia do Candomblé Angolão Paquetan Malembá – concebe a verdade, o processo de transmissão de informação e conhecimento, a “dimensão divinal” e “sagrada” da realidade. Em outras palavras, para o candomblé, tudo que existe no mundo e tudo que pode ter sua existência suscitada é energia e tem força de ação e reação sobre as pessoas, sobre as coisas (SANTOS, 1986). E a palavra falada, sobretudo, mas também a palavra escrita são instrumentos fundamentais que acionam, que revelam, que evocam o que existe ou pode vir a existir. Nesse sentido, do ponto de vista da teologia do candomblé, utilizada sem a devida propriedade, a palavra pode ter um efeito perturbador e destrutivo sobre a ordenação das coisas e sobre a ação dos sujeitos. Além disso, o acesso à informação parece estar diretamente relacionado também ao grau de sensibilidade do iniciado. Ou seja, o iniciado teria que trazer em sua “própria natureza” uma acuidade dos sentidos que se manifestaria desde a mais tenra idade, seria desenvolvido a partir de algum momento específico do seu processo vital

ou de iniciação religiosa. A sabedoria, portanto, o acesso ao conhecimento dos fundamentos seria resultado de uma inteligência que permite aprender mais ou menos, acionar a memória mais ou menos, mas seria também uma determinação divina conferida à natureza de um sujeito específico.

É porque a sabedoria daquela época num era só uma sabedoria por ter vivido muito, a sabedoria daquela época, era muito uma sabedoria de sensibilidade. As pessoas tinha uma audição muito forte. Os seus inqüices falava muito aos seus ouvidos, né. Qualquer coisa que mexesse no fundamento o santo avisava logo o pai de santo ou a mãe de santo. Se acontecesse alguma coisa com o filho de santo em tal lugar, o santo ia avisar logo à mãe de santo. Então tinha muito esse tipo de sabedoria, que hoje assim pela própria evolução do candomblé, o candomblé se abriu muito, em função da própria evolução pra vida, da sobrevivência e aí o candomblé vai perdendo essa força. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de janeiro de 2012).

Eu lhe diria assim. Eu acho que não necessariamente você precise guardar as coisas, mas também você não pode queimar essas etapas. A gente tá indo muito na onda da quantidade e não da qualidade. Por exemplo, naquela época elas demoravam de ensinar porque tinham medo de que esses ensinamentos caísse na mão de pessoas não éticas e que fossem inclusive vendidos e todo esse processo que tá aí escrito foi tudo vendido. Porque a cada ano que você fazia a sua *abrigação*, você aprofundava o seu conhecimento. Não é que elas não passassem, elas passavam sim, de forma gradativa. Claro que o ser humano é muito curioso e quer aprender o mais rápido possível, isso desde o tempo que se descobriu o fogo. Então você tinha sete anos para aprender. [...] Esses segredos que eram guardados, eram passados ao longo do tempo. Agora sim, muita gente não tem interesse ou se tem interesse, tem interesse em usar de forma diferenciada, mal-dosa, então esses pais e mães de santo não ensinava mesmo. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).



A concepção de candomblé do sacerdote Mutá Imê compreende uma distinção entre “divino” e “sagrado” que, por ora, também orienta minha conduta como pesquisador e como filho de santo. Em seus termos, o “divino” e o “sagrado” aparecem relacionados ou são coordenados ao que ele também compreende como “mestre pessoal” que, por sua vez, se confunde ao mesmo tempo em que é um desdobramento da presença, no indivíduo, do santo ou inquite que lhe corresponde. Ou seja, o “mestre pessoal” é uma fala, uma manifestação “sagrada” do “divino” que se acopla à consciência, à existência física e espiritual do iniciado, mas é também, a partir de um determinado momento de sua trajetória, a própria consciência, a existência física e espiritual do iniciado.

Aliás, o pensamento teológico e tradicionalista de Mutá Imê se aproxima bastante daquilo que também afirma Hampaté Bâ (1982) sobre o “divino”, o “sagrado”, o “mestre pessoal” de cada um e o valor da palavra oral. Nesse caso, seguindo Bâ (1982), a primeira referência importante é o valor moral e sagrado atribuído à palavra oral nas tradições africanas. Ou seja, na tradição oral, o material e o espiritual estão associados um ao outro. De tal modo que a palavra oral é capaz de criar movimento, gerar forças que agem sobre os espíritos que são, assim, potência para a ação social. Do mesmo modo, afirma o autor, o que se sabe, o que se fala é o que se vive. Além disso, ao mesmo tempo em que a experiência vital é carregada de intensidade, categorias de sujeitos distintos, desde que iniciados no mundo tradicional africano, têm acesso distinto à palavra, acesso distinto ao conhecimento, e, por conseguinte, responsabilidades distintas no que diz respeito ao uso e transmissão da verdade que a palavra oral emana.

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. [...] a tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é

ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. [...] Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem (BÁ, 1982, p. 169; 172; 182).

Enfim, para Mutá Imê, se o “divino” se manifesta como uma energia ou força transcendente ao humano, o “sagrado” se manifesta como evidência parcial da ação dessa grande energia sobre a realidade natural – a diversidade e valor específico das tantas folhas, das águas, dos minerais, dos animais, do ar – e humana. Por outro lado, no que diz respeito à sua concepção de “mestre pessoal”, afirma:

Todos nós trazemos o nosso mestre e o mestre superior tem a obrigação de cuidar daquele mestre que tá procurando ele, seja ndumbe, seja iniciado, seja muzenza... Tenha sete, dez, quinze anos, esse mestre tá ali pra ser cuidado, pra ser respeitado por esse grande mestre que é chamado de tata ou mameto. Então esse respeito vai se dando na medida em que um vai seguindo o outro. Você como mestre, eu lhe sigo, na medida em que eu estou lhe seguindo, você está me seguindo, você não só está me direcionando, você está me seguindo... Então, nós, bakongo, temos a visão de que cada um de nós traz um mestre dentro de nós. Esse mestre pode ser evoluído ou não. Você pode pegar uma criança que vem com um mestre, com uma sabedoria muito antiga. Você pode pegar uma criança muito esperta, sabida, inteligente assim como você pode pegar uma criança que vem com uma sabedoria muito antiga, mas já sem muito desenvolvimento, porque ela traz um mestre antigo, mas já cansado, menos desenvolvido no sentido de abertura de caminho, com o caminho mais pesado, que precisa ser melhor trabalhado com as ervas, com os ebós, com muita conversa. São pessoas que são muito ligadas ao chão, presas ao chão, que traz muitas coisas, muitos fundamentos que não podem ser feitos de qualquer jeito, a qualquer hora e isso é trabalhado dentro da comunidade com os mais velhos, com os mais antigos, jogando búzio, chamando os inquices mais velhos para se pergun-



tar coisas. Então essa filosofia de educação ela vai se dando na medida em que a pessoa vai percebendo a sua responsabilidade. Então, voltando àquela história de que os antigos não ensinavam muito... Eles não ensinavam muito quando percebiam que você não trazia muita responsabilidade para sua vida. Não era só a capacidade de aprendizado, mas responsabilidade com a sua vida! Você era uma pessoa que veio por vim, que acaba não desenvolvendo um processo, que fica brincando ali de ser grande. Então, quando eles percebiam isso, eles não ensinavam, porque eles sabiam que era uma pessoa que ia botar pra fora, dar, vender, emprestar de qualquer jeito. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 29 de fevereiro de 2013).

Ainda segundo Mutá Imê, esse mestre pessoal que é o santo, o inquite de cada um, de fato, conduz à compreensão e entendimento de uma “natureza” africana ou afro-brasileira roubada pela condição de escravo, mas que pode ser recuperada pela experiência da “abrigação” em rituais importantes ocasionais, como a feitura, e, desse modo, se desdobrar no cotidiano vulgar daquele que se apropria de uma atitude sacerdotal sem que seu mestre venha a se manifestar em seu corpo ou altere sua consciência através do transe. A partir daí, é possível se estabelecer um diálogo consigo mesmo “de dentro, para dentro, para fora”. Nesses termos, a iniciação religiosa no candomblé e sua renovação periódica ao longo do sacerdócio não seria uma “obrigação” com o santo, com o inquite, ao contrário disso, é resultado, sobretudo, de uma escolha responsável. É “abrigação”.

Ah é... O termo é abrigação, sempre foi. Abrigação significa você abrigar em si a responsabilidade por estar vivo, né, abrigar em você esta responsabilidade por você, pelo outro, pela família, pela comunidade, pela sociedade, pelo mundo, buscar a paz é uma abrigação. Eu acho lindo! Aí, minha mãe quando falava isso, eu ficava, viajava... Minha mãe, meus mais velhos falavam abrigação. [...] Obrigação, obrigação de quê? Os tabus, as dificuldades que são colocadas num são nem tão ruins assim, é o seu entendimento. Por isso, volta



aquela questão de que os pais, as mães de santo naquela época não ensinava, num davam na mão beijada, porque elas não se sentiam na obrigação, obrigação de quê? Todos esses “não pode”, “não pode” por quê? E é isso que as pessoas não querem entender, e é isso que as pessoas não sabem. Isto é falta de conhecimento da filosofia do candomblé. Ou seja, se você tá fazendo um trabalho pra você, tá cuidando de você, da sua centralização, então você não pode uma série de coisas, porque aí você vai estar descentralizando. Então você tem que ficar quietinho den da roça, se cuidando, naquele período de tempo você poder se encaixar dentro de si mesmo, se encontrar na sua abrigação. (Depoimento do sacerdote Mutá Imê em 9 de fevereiro de 2012).

Esta compreensão da pedagogia do candomblé sobre o segredo e o trânsito da informação e do conhecimento, muitas vezes, se choca com a concepção sobre a informação e o conhecimento que o iniciado pesquisador já traz consigo. Ou seja, a “obrigação” de ter acesso o mais rápido possível à qualquer tipo de informação e conhecimento. A “obrigação” de acessar a informação e o conhecimento sem que tenha tempo disponível para vivenciar as experiências relacionadas a cada informação ou conhecimento recebido. A “obrigação”, sobretudo de explicar e escrever sobre as coisas, os sujeitos, as situações e nunca de se abrigar naquilo que não é revelado nem é dito. Quer dizer, o pesquisador contumaz das religiões afro-brasileiras repercute o mito da ciência que pretende a “transparência absoluta, a lucidez total, a literalidade, a compartimentação segura, e principalmente: a disposição e a compulsão, mais que a necessidade, de revelar universalmente suas descobertas”. (CARVALHO, p. 9).

Há casos, por exemplo, de pesquisadores iniciados ou indicados para iniciação que descrevem e revelam em documentos escritos e publicados, aspectos de rituais os quais, normalmente, os iniciados não pesquisadores evitam descrever e comentar publicamente e sobre os quais só escrevem em seus cadernos secretos de fundamento. É o caso, por exemplo, de descrições muito minuciosas e atentas

de rituais secretos tal a “comida de cabeça”⁶ (RABELO, 2014; SILVA, 1995). Essa atitude causa estranheza no que diz respeito a uma ética consignada com o candomblé, no que diz respeito ao relativo distanciamento exigido ao pesquisador em relação ao seu contexto sacerdotal e também no que diz respeito ao relativo distanciamento do iniciado em relação à sua condição de pesquisador.

Em outras palavras, a meu ver, o pesquisador que tem tal atitude não se torna o outro iniciado tampouco se aproxima da sua experiência como iniciado e continua a atuar como pesquisador em todas as circunstâncias. Do mesmo modo, tal atitude não se justifica nem mesmo quando o pesquisador não “roda no santo”⁷ uma vez que mantida, em grande medida, sua consciência dos fatos, ao estar imerso na performance de um ritual secreto, sua condição de sujeito e objeto ritualístico lhe exige um alto grau de concentração. Nas situações em que tem dificuldade pessoal em atingir a concentração indicada, cabe àquele ou àquela liderança que conduz o ritual, impedir a apreensão detalhada daquilo que lhe “afeta” ou lhe sucede em uma circunstância específica.

Por fim, vou voltar à afirmação que venho fazendo desde o início quando me defini como um pesquisador transitivo. Confesso que, por diversas vezes, diferente de outras situações em que atuei como pesquisador, não tive e não tenho ansiedade e interesse em anotar ou gravar falas ou informações importantes. Percebi que, não raro, enquanto acesso informação e conhecimento, e, dessa forma, aprofundo minha iniciação no candomblé, meu corpo por inteiro e todos os meus sentidos, todas as possibilidades de apren-

6 A teologia e o pensamento da tradição do candomblé no Brasil consideram a “cabeça” o principal órgão do ser humano. De tal modo, o processo de iniciação de um novo adepto deve ocorrer através de um ritual para a “cabeça” em um sentido abstrato, metafórico e sobre a “cabeça” em sentido concreto, físico. É sobre a “cabeça” que se depositam objetos que simbolizam os segredos ancestrais e é a cabeça dos novos e antigos adeptos que deve guiar o contato com o sagrado e a condução responsável no tempo e no espaço das práticas, do pensamento e da instituição religiosa. Uma “cabeça” enfraquecida, desprotegida está sempre vulnerável a todo tipo de ameaça espiritual ou a ações e pensamentos que não deveriam lhe corresponder.

7 “Rodar no santo” é a expressão que o povo de candomblé usa para se referir àquela pessoa que ao ter um contato com elementos ou energia relacionada ao deus/deusa ao qual/à qual foi consagrada perde sua própria consciência e assume parcialmente a personalidade arquetípica desse deus ou dessa deusa.

dizado, conscientes e inconscientes, são invocados. Desse modo, há situações de inconsciência, de semiconsciência e até mesmo de consciência em que a possibilidade do registro escrito ou o uso do gravador significaria a interrupção ou um desvio de um fluxo dos sentidos, da consciência e do inconsciente no processo de iniciação e absorção daquilo que é transmitido pelo que se fala ou não se fala, pelo que se vê ou não se vê, pelo gesto que se faz e por atitudes, circunstancialmente, requisitadas ao corpo. Além disso, em várias situações, para aprender e ser reeducado, sou convocado a atuar, a performar - no mais variado sentido que se possa entender a performance (DREWAL, 1992; ZUMTHOR, 2000), o que impossibilita o registro escrito uma vez que todo o meu corpo, circunstancialmente, se dedica a uma determinada e multifacetada atividade que exclui a escrita ou o manuseio de um gravador. Sendo assim, em certo sentido, o registro escrito de uma atividade ou performance enquanto a realizo se torna impossível. Do mesmo modo, o registro escrito de uma ou outra após sua realização parece ser possível enquanto excesso etnográfico ⁸.

Sendo assim, admito que não tenho sido, rigorosamente, um etnógrafo. Por outro lado, não tenho sido, rigorosamente, um filho de santo. Ou seja, tenho vivenciado experiências sobre as quais não devo falar, não quero falar, não posso falar ou sobre as quais não devo escrever porque a linguagem oral e, sobretudo, a linguagem escrita, acionadas, resultariam em dispersão de um caminho para o autoconhecimento, para o acesso aos mistérios do candomblé, assim como dispersão de um compromisso com uma ética sacerdotal e vital que o sistema religioso do candomblé me exige. Ou seja, há coisas que se veem, que se ouvem, que se fazem que devem ser guardadas e mantidas em segredo. Apesar disso, estou de acordo com Carvalho (1989) quando ele diz que o candomblé não exclui o inquirir racional sobre o mundo, ao contrário disso, traz a revelação do segredo para o interior do mito e da estrutura iniciática já que

8 Ao se referir a “excessos etnográficos”, Certeau (1989) aponta o papel e o poder da escrita etnográfica em pôr os objetos e identidades em seu devido lugar. Ou seja, a escrita faz história daquilo que se esvanece num corte cultural de alteridade, na oralidade, na inconsciência, na espacialidade ou quadro sincrônico de um sistema sem história.

“se o segredo existe supostamente para não ser contado, paradoxalmente, a graça está em contá-lo, do contrário ele desaparece” (CARVALHO, 1989, p. 19).

Não obstante, mantenho também o vínculo com o caminho para o autoconhecimento prometido pela racionalidade acadêmica, o interesse pela elaboração de perguntas e busca de respostas para dilemas da realidade social desde casos específicos, tal qual o candomblé ou a condição social do negro, e esforço pelo respeito e correspondência à ética característica do trabalho acadêmico-científico. Nesse sentido, acredito que devo, quero e posso falar e escrever sobre problemáticas úteis para o aperfeiçoamento do fazer acadêmico-científico das ciências humanas e sociais, assim como úteis para melhor compreensão das demandas e dilemas característicos da trajetória sociocultural e histórica de africanos e descendentes na sociedade brasileira. Portanto, devo, quero e posso descrever, discutir e produzir teoria e crítica sobre os mecanismos coletivos de trânsito de ideias e, por conseguinte, de afirmação e negação de agência dessa religião e de sujeitos particulares que lhe dizem respeito, qual seja o Caboclo como categoria étnico-racial, sujeito social e espírito sem lei ou o sujeito que emerge, em um determinado tempo histórico, como negro pesquisador e iniciado no candomblé angolá. Sendo assim, acredito que compenso o impedimento circunstancial da minha fala e escrita, acionando em um segundo momento a fala e a escrita como experiências singulares, protegidas pela memória, recuperáveis através de atitudes e performances que reaparecem inscritas em uma nova fala de um novo corpo negro e em um novo texto etnográfico que pretende ser inteligível na academia e no candomblé. (GOLDMAN, 2003, p. 460).

Portanto, aqui, confesso estar sob o impacto do “coque”, do “toque no juízo” (CARVALHO, 2001, p. 141) que o Candomblé Angolão Paquetan Malembá proferiu sobre minha cabeça – meu “mutuê”, em língua quimbundo utilizada no Angolão Paquetan Malembá - de modo que venha a se abrir um ‘terceiro olho, uma passagem no meu mutuê para um plano superior da humanidade, da fraternidade, da solidariedade, do conhecimento, da sabedoria e da justiça’ social.



Referências

- AMIM, Valéria. *Águas de angola em Ilhéus*: um estudo sobre construções identitárias no candomblé do sul da Bahia. 2009. 303 f. Tese de Doutorado em Cultura e Sociedade. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009.
- ARAÚJO, Leandro Alves de. *Oralidade e escrita na diáspora religiosa afro-brasileira*. Travessias, rupturas e confluências. 2016. 174 f. Dissertação de Mestrado em Crítica Cultural. Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural. Universidade d Estado da Bahia. Alagoinhas, 2016.
- ASSUNÇÃO, Luís Carvalho de. A tradição de Acais na Jurema natalense: Memória, identidade, política. *Revista da Pós Ciências Sociais*, São Luís: PPGSOC/UFMA, v.11, n. 21, p. 143-165, jan/jun. 2014.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África. I*; metodologia e pré-história da África. Tradução UNESCO. 2ª Edição. São Paulo: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998. p.185-228.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. Tradução de Maria Elois Capellato e Olívia Krähenbühl. 2ª Edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: Rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*: Negros Bantos. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991.
- CARVALHO, José Jorge de. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico dos cultos afro-brasileiros tradicionais. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 59, p. 1-36. 1987.
- CARVALHO, José Jorge de. Nietzsche e Xangô: dois mitos do ceticismo e do desmascaramento. *Série Antropologia*, Brasília: Departamento de Antropologia da UnB, n. 80, p. 1-37. 1989.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, n. 15, ano 7, p. 107-147, julho. 2001.

CASTILLO, Lisa Earl. **Entre a oralidade e a escrita**: A etnografia nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 2010.

CERTEAU, Michel de. Etnografia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. In: CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria e Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1989. p.188-218.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco**. Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba ritual**. Performers, play, agency. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

FERRETI, Mundicarmo. Tambor de Mina e Umbanda: O culto aos caboclos no Maranhão. 1996, p. 1-9. Disponível em <http://www.geocities.com/Augusta/1531/tambor.htm>. Acesso em 9/11/2021.

FIGUEIREDO, Janaína de e ARAÚJO, Patrício Carneiro. Nkisi na diáspora. In: FIGUEIREDO, Janaina de (org.). **Nkisi na Diaspora**: raízes Bantu no Brasil. São Paulo: Associação de cultura Banto do Litoral Norte, 2013. p.30-41.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 27ª Edição. Rio de Janeiro: Record, 1989.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo: Editora USP, v. 46, n. 2, p. 445-476. 2003.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. “Nações-de-Candomblé”. Encontro de nações-de-candomblé. Salvador: Ianamá/Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA/ Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984. p. 10-26.

PIERSON, Donald. **Branços e Prêtos na Bahia**. Estudo de contacto racial. 2ª Edição. São Paulo: Ed. Nacional (Col. Brasileira, n. 241), 1971.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **RBCS, São Paulo**: ANPOCS, v. 16 n. 47, 43-58, outubro. 2001.

RABELO, Miram C. M. **Enredos, feituuras e modos de cuidado**: Dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**: Etnografia religiosa e psicanálise. 2ª. ed. Recife: FUNDAJ/ Editora Massangana, 1988.



RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 7ª Edição. São Paulo/ Brasília: Ed. Nacional/ Ed. Universidade de Brasília, 1988.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras, 1995.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Sales Augusto dos. *Movimentos negros, educação e ações afirmativas*. 2007. 555 f. Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Os Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

TROMBONI, Marcos. A jurema das ramas até o tronco. Ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. In: CARVALHO, Maria Rosário de e CARVALHO, Ana Magda (orgs.). *Índios e caboclos: A história recontada*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 95-125.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.



