
R ESENHAS

CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008, 231pp.

USOS E PERCEPÇÕES DA ESCRITA NOS CANDOMBLÉS DA BAHIA

Gustavo Ruiz Chiesa

Se a escrita sempre esteve presente no universo do candomblé da Bahia desde as suas remotas origens, por que então numerosos estudiosos consagraram a oralidade como um traço tão característico dessa religião? Foi partindo dessa pergunta que a pesquisadora norte-americana Lisa Earl Castillo percorreu diversos terreiros de candomblé da cidade de Salvador e adjacências, entre os anos de 1998 e 2005, e por resultado elaborou um interessante e original trabalho, proporcionando um debate significativo entre áreas de conhecimento, tais como a Antropologia, a Linguística e a História. Outras importantes questões surgiram ao longo da pesquisa, concernindo a respeito das “zonas de imbricação entre a escrita e a oralidade” presentes nos candomblés da Bahia, na busca de compreender os diferentes usos e as diferentes percepções que o “povo-do-santo” dá a essa produção textual realizada sobre (e por) si próprio.

Lisa Castillo recupera o debate acerca da presença de pesquisadores e das

etnografias nos terreiros baianos, revelando que divergentes posições teóricas partem do pressuposto comum de que o texto serviria apenas como “fonte de saber religioso”, argumento que desconsidera outros possíveis usos da escrita que são destacados pela autora ao longo do trabalho, bem como os efeitos práticos da etnografia nos próprios terreiros. Assim, se Beatriz Góis Dantas, em *Vovó nagô e papai branco* (1988), teve o mérito de falar da presença e da atuação dos antropólogos nos terreiros, Ordep Serra, em *Águas do rei* (1995), chamou atenção para o fato de que a busca pela “pureza” e pela “ancestralidade africana” também era um desejo dos próprios nativos. Entre os dois argumentos, Lisa Castillo afirma que “a valorização da autenticidade africana provém dos dois lados: tanto dos estudiosos quanto do povo-do-santo. Além disso, a participação dos terreiros no trabalho dos estudiosos se deu porque perceberam este trabalho como importante” (:143).

A busca pela pureza, pelo autêntico, traz consigo a valorização da oralidade, da transmissão oral do saber religioso e a conseqüente rejeição da escrita textual, entendida pelos estudiosos como um elemento constitutivo da modernidade impura, sincrética e contaminadora. Nota-se também um tipo de discurso que associa de maneira indevida, ou ao menos ingênua, esse ideal de pureza à suposta pobreza e à dificuldade de acesso à educação escolar dos possíveis praticantes dessa religião.

A autora revela, no entanto, um curioso paradoxo: o Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro tradicionalmente conhecido como o “mais fiel à pureza nagô”, mantém desde a sua fundação íntimas relações com a escrita textual, seja através da produção escrita de seus próprios membros, seja no contato com etnografias realizadas sobre aquela coletividade. A compreensão desse aparente paradoxo requer a mudança na maneira como foi historicamente percebida a relação entre oralidade e escrita. Não mais como polos antagônicos e separados, mas sim como “um diálogo entre pares cujas posições não são fixas, mas relativas, configuradas e reconfiguradas de acordo com mudanças no contexto social” (:12). Trata-se, nesse sentido, de uma relação instável e flutuante que opera de formas específicas nos diferentes terreiros de candomblé.

No primeiro capítulo, a autora sugere que o pouco interesse no processo de transmissão do saber, justificado pela demasiada preocupação com o “presente etnográfico”, fez com que os pesquisadores considerassem a tradição oral como a única via de transmissão do conhecimento adquirido nos terreiros. De fato, a oralidade está presente, mas não de maneira exclusiva, visto que no candomblé a aquisição do conhecimento é entendida como um processo que percorre a totalidade da experiência humana, entendida em termos multissensoriais. O recurso oral, o texto escrito e até mesmo a fotografia são dimensões certamente presentes nesse processo, mas devem ser pensados como incompletos e parciais na medida em que podem ser usados fora do contexto iniciático. Textos, fotos e discursos não correspondem à totalidade da experiência vivida, pois ela envolve múltiplos sentidos. Tais meios reduzem a experiência às palavras e geram uma visão empobrecida da realidade.

A transmissão do conhecimento por meio de livros produz uma série de tensões responsáveis por desestabilizar o sistema notadamente hierárquico de controle do saber adquirido no *candomblé*. Se a experiência vivida é o dado a ser valorizado, quanto mais tempo de iniciação, maior será o conhecimento adquirido e, conseqüentemente, maior será o posto ocupado dentro da hierarquia religiosa. Sendo assim, para uma pessoa ocupar determinada posição de prestígio dentro dessa estrutura, ela precisa passar inevitavelmente por todos os níveis do processo de iniciação, sem pular etapas, sem “furar ronkó”. Do mesmo modo, o saber deve ser revelado gradualmente ao iniciado, no momento em que ele demonstre estar preparado para entender e guardar o segredo, isto é, o conhecimento interno controlado e regulado por um pequeno número de pessoas. Saber e poder estão desse modo entrelaçados segundo o “princípio de senioridade” (:32-33). Revelá-lo em um livro, seja uma etnografia ou não, significa colocar em cheque a lógica interna de transmissão do conhecimento, pondo em risco a própria estrutura definida de posições hierárquicas. Permitir o acesso prematuro aos fundamentos desestabiliza o sistema, gerando novas tensões ou novos caminhos de transmissão e circulação do saber, agora “fora de casa”.

Na discussão sobre o “segredo” no *candomblé*, Lisa Castillo sugere que estejamos atentos ao contexto social mais amplo e às transformações que a sociedade brasileira sofreu nas últimas décadas. De um contexto político de forte repressão e perseguição oficial na década de 1920, passando à crescente valorização a partir de 1937, com a realização do II Congresso Afro-Brasileiro, mas sobretudo na década de 1960, o *candomblé* teve sua visibilidade ampliada em função das pesquisas etnográficas, dos trabalhos artísticos e da própria mídia. Tanto os artistas (dentre eles, Dorival Caymmi, Jorge Amado e Carybé), quanto a militância do Movimento Negro foram fundamentais à valorização e à retirada do *candomblé* da marginalidade (transformando-o em patrimônio cultural), e, para mais do que isso, à invenção de uma “baianidade” diretamente vinculada à reinvenção da “africanidade” (que certamente teve como referência alguns terreiros específicos, com destaque para o Opô Afonjá, o Gantois e a Casa Branca). Nesse novo contexto de ampla aceitação, visibilidade pública e mudança na postura governamental, alguns autores consideram que o “segredo tornou-se simplesmente um blefe, um ar ostensivo cujo único fim é de despertar a curiosidade do interlocutor” (:46). Para alguns nativos, no entanto, o “segredo” ainda faz sentido e deve ser mantido na medida em que seu pleno entendimento (ou sentimento) só é possível no âmbito da experiência vivida (e não nas revelações de um livro ou de um ensaio fotográfico).

Os usos êmicos ou internos da escrita e da fotografia são o assunto do segundo capítulo, no qual a autora faz uma detalhada pesquisa nos arquivos históricos da cidade de Salvador a fim de encontrar vestígios dos primeiros usos da escrita e da fotografia nos terreiros de *candomblé*. A investigação é proveitosa e rende ao leitor novos questionamentos. O primeiro deles diz respeito à influência islâmica nos cultos afro-brasileiros, constatada a partir de fotografias de paredes grafadas com inscrições

em árabe ou em línguas africanas, sobretudo o haussá. Dessas evidências, Castillo conclui que o uso da escrita nessas religiões é anterior ao contato com os europeus. “Isto coloca em questão a ideia, enraizada no pensamento acadêmico sobre o candomblé, de que o uso da escrita nesse meio religioso seja uma deturpação de sua pureza africana original” (:64). A autora encontra registros das “complexas interações entre referências iorubás, muçulmanas e cristãs no uso da escrita no candomblé no final do século XIX” (:65) e que se estendeu pelas décadas seguintes, por exemplo, no uso de certas inscrições e amuletos ou de certas práticas típicas do povo malês (como as “bolsas de mandinga”).

Além de refletir a respeito do uso dos conhecidos “cadernos de fundamento”, considerada a prática escrita mais privada entre todas as existentes, a autora realiza uma valiosa análise sobre os usos da fotografia nos terreiros de candomblé. Partilhando da tese barthesiana de que a fotografia é um “índice do passado que faz ponte com o presente”, Lisa Castillo percebe o lugar de destaque que certas fotografias de personalidades ligadas de alguma maneira à África ocupam nos terreiros que desejam valorizar sua ancestralidade africana, chamando “à memória os tempos de outrora, assinalando o prestígio que decorre com o passado” (:74). A autora reflete sobre as possibilidades de controle da imagem, seja na permissão para fotografar, seja sobre o quê, para quê e como alguém ou algo será fotografado, e demonstra a existência de diferentes atitudes em relação ao uso da fotografia entre os terreiros mais antigos (e prestigiados) e os mais novos (ainda não reconhecidos). Se os primeiros controlam o uso da fotografia, os segundos são bem mais liberais, visando com isso criar um acervo de imagens que seja capaz de auxiliar na construção de uma tradição, de um passado. A autora, seguindo o raciocínio de Susan Sontag, em seus *Ensaio sobre a fotografia* (1977), afirma que a fotografia “além de simplesmente registrar o passado, serve para inventá-lo” (:76).

Aproximando a fotografia de outras práticas típicas do universo religioso afro-brasileiro, Castillo sugere que as fotos têm o mesmo poder de invocação das divindades que um patuá (amuleto) ou um ebó (oferenda). O uso do nome pessoal por escrito é um componente comum nos ebós, tendo em vista a relação direta entre poder e dizer que está presente nessa cosmologia. Trata-se do poder de pronunciar ou escrever o nome completo da pessoa, no qual dizer (e também olhar) é poder (de invocar, de exercer o controle sobre determinada pessoa). A autora percebe que a fotografia possui o mesmo efeito metonímico que o texto, ou seja, também é parte da pessoa, é a própria pessoa. Analisando, mais uma vez, as dimensões internas e externas inerentes ao uso da fotografia ou da escrita de uma forma geral, Lisa Castillo afirma que “a importância da permissão da fotografia precisa ser compreendida no contexto da necessidade de proteger-se e defender-se de feitiços, por um lado (ameaças ‘de dentro’), e de um contexto social repressivo (ameaças ‘de fora’), por outro” (:87).

O terceiro capítulo assume um tom historiográfico ao tratar das relações que os primeiros pesquisadores do candomblé tinham com os terreiros e os indivíduos

pesquisados. Se durante as primeiras duas décadas do século XX o terreiro do Gantois era o mais procurado pelos pesquisadores, a partir da década de 1930, o Ilê Axé Opô Afonjá assumiu um lugar de destaque nas pesquisas por ser considerado o terreiro “mais fiel às tradições africanas”. A autora apresenta alguns dos possíveis fatores que levaram Nina Rodrigues a eleger o Gantois como seu principal objeto de estudos. Além do renome que já possuía na cidade e do fato de ser dirigido por uma africana, o terreiro ficava bem próximo à Faculdade de Medicina onde o professor Nina Rodrigues trabalhava. Era um espaço frequentado por pessoas letradas e próximas ao seu convívio social, responsáveis por dar ao Gantois a fama de “reduto dos grã-finos”.

Nesse período surge uma figura de destaque no cenário do candomblé da Bahia. Trata-se de Martiniano do Bomfim, babalaô nascido no Brasil e criado na Nigéria durante a juventude, que, também por dominar o inglês e o iorubá, falado e escrito, passou a exercer grande influência junto aos pesquisadores, desde Nina Rodrigues até Edison Carneiro, atravessando algumas gerações de pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras. Seguindo as pistas deixadas por eles em cartas, textos, fotos e depoimentos, Lisa Castillo traça a rede de relações existente entre intelectuais, políticos, Martiniano do Bomfim e alguns pais e mães-de-santo, revelando as circunstâncias que levaram à queda ou à ascensão, em termos de *status* e prestígio, de determinados terreiros soteropolitanos. Nessa investigação descobrimos que a atuação de Edison Carneiro em jornais, livros e congressos foi decisiva para inserir definitivamente o “povo-do-santo” no universo da escrita, não somente como leitores ou objetos de reflexão, mas também como autores de seus próprios textos sobre o candomblé conforme praticado em seus terreiros. Martiniano se destaca nesse meio, construindo um discurso oficial sobre o candomblé, e traz consigo Mãe Aninha, a “carismática e inteligente” líder do Ilê Axé Opô Afonjá. Fortes laços ligam os dois ao universo dos intelectuais brasileiros, a começar por Edison Carneiro, grande amigo de ambos. Nesse cenário de intensa troca entre pesquisadores e pesquisados, a imagem pública do candomblé se transforma, assim como também começa a se modificar a visão que os próprios nativos dirigiam à imprensa. O Opô Afonjá ganha evidência ao criar seus próprios “sacerdotes-autores”, dentre eles Mestre Didi e Mãe Stella, e toma dianteira na luta pela valorização e legitimação das religiões afro-brasileiras justamente por carregar a imagem de preservação das verdadeiras raízes africanas, desbancando, inclusive, sua casa matriz, a Casa Branca, e seu “irmão mais velho”, o Gantois.

O quarto capítulo encerra o livro, trazendo as “percepções contemporâneas” dos leitores e escritores devotos da religião dos orixás. A autora encontra dois possíveis universos de discurso sobre o candomblé: um partindo de dentro e o outro de fora, numa clara alusão à terminologia utilizada por Juana Elbein dos Santos, em *Os nagô e a morte* (1984), livro com enorme circulação nos terreiros da Bahia. Lisa Castillo não deixa de revelar os limites e fragilidades dessa demarcação ao analisar as complexas imbricações, cruzamentos e mútuas afetações existentes entre essas duas possibilidades

de discurso que, ainda assim, são vistas e tratadas pelo “povo-do-santo” como potencialmente diferentes. Assim, a autora reconhece a existência de assimetrias internas e externas na produção escrita sobre o candomblé. Em primeiro lugar, na valorização de certas casas tradicionais e de personalidades importantes como, por exemplo, o Opô Afonjá e seus integrantes, em detrimento de outros terreiros (sejam eles antigos, como é o caso do Alaketu, ou mais novos – mas certamente menos prestigiados e pesquisados) e, concomitantemente, na recepção dos trabalhos realizados por pesquisadores e nativos onde os primeiros são mais bem vistos, aceitos, utilizados e divulgados pelos próprios nativos, em função do suposto rigor científico encontrado e exaltado nas etnografias sobre os diferentes candomblés da Bahia.

Descartando a ideia de uma “literatura popular” sobre o candomblé, a autora sugere que tratemos os textos “nativos” como “para-etnografias” tendo em vista o diálogo intenso com a escrita e a prática etnográfica. Apesar de sua origem nos terreiros e de ser destinada a um público-alvo a princípio diferente do texto etnográfico, a para-etnografia recebe duras críticas dos iniciados no candomblé, sobretudo quando se trata de um texto, escrito por alguém sem “origem” ou “descendência” reconhecida, que propõe qualquer espécie de normatização ou unificação das práticas rituais em nome do correto ou do verdadeiro candomblé, e colocando em risco a própria hierarquia e a senioridade presentes na transmissão do saber religioso.

A originalidade do livro de Lisa Castillo está justamente na reflexão sobre os usos e as percepções das etnografias e para-etnografias originadas nos candomblés da Bahia, trabalho que, segundo a autora, foi realizado em alguma medida somente nos terreiros de São Paulo e do Rio de Janeiro, por Vagner Gonçalves da Silva, em *Orixás da Metrópole* (1995), e por Stefania Capone, em *La Quête de l’Afrique dans le candomblé* (1999), respectivamente. A autora aproveita a análise desses dois antropólogos para constatar algumas diferenças regionais na recepção dessa produção textual sobre o candomblé. Ao contrário do que ocorre no Sudeste, na Bahia as etnografias não são tomadas necessariamente como fonte de saber religioso, mas sim como ferramentas úteis para a legitimação, para o reconhecimento, para o prestígio e para o próprio registro histórico de certas práticas religiosas. Mais do que isso, atrelado à própria dinâmica estrutural dessa religião, o discurso etnográfico foi fundamental na busca pela “reafricanização” ou, nos termos da autora (:191), no processo de permanente reconfiguração da tradição do candomblé.

Se o silêncio, o segredo e outras formas de apreensão e transmissão do conhecimento, que não passam necessariamente pela escrita são valorizados, a autora mais procurou, no decorrer de sua pesquisa etnográfica, observar que perguntar, a fim de também se deixar observar, compreender e questionar pelos outros. Trata-se, portanto, de um método ou abordagem que procura levar a sério as formulações e as preocupações nativas, assim como estar atento às dificuldades, às recusas e aos acidentes sempre presentes no trabalho de campo, visando com isso a fornecer

novas perguntas para um velho tema, ou mesmo a obter novas respostas para antigas indagações. Método que possibilitou à Lisa Castillo o conhecimento dos variados e muitas vezes conflitantes modos dos quais se valem os nativos para conceber a interação entre textos, pessoas, lugares e imagens.

Gustavo R. Chiesa (gustavorc@msn.com)

Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Pesquisador do Núcleo de Experimentações em Etnografia e Imagem (www.nextimagem.com.br).