

Dianteill, Erwan. *Des dieux et des signes: initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences

on and similar papers at core.ac.uk

provided by Cadern

Enciclopédia Afro-Cubana

Roberto Motta – Ph.D.

Universidade Federal de Pernambuco – Recife

Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité – Paris

I

O livro de Erwan Dianteill, jovem professor no centro francês de maior prestígio nas ciências sociais, a École des Hautes Études en Sciences Sociales, é um verdadeiro tratado sobre as religiões afro-cubanas, tão próximas das afro-brasileiras, mas, em nosso país, desconhecidas mesmo de eminentes afro-brasilianistas. Mas no princípio não foi assim. Nina Rodrigues, pioneiro e até hoje grande mestre da pesquisa afro-brasileira, e Fernando Ortiz, pioneiro e até hoje grande mestre da pesquisa afro-cubana, mantiveram contacto e compararam notas. Seria assunto para toda uma monografia a influência de Ortiz sobre os trabalhos de Rodrigues¹, nos quais certas descrições do orixá Xangô – sobretudo seu sincretismo com Santa Bárbara (que Rodrigues é único a registrar em toda a etnologia afro-brasileira) – pareceriam provir mais de Havana que da Bahia.

Há neste trabalho três partes bem delimitadas. A primeira é a menor, mas não a menos importante. É a Introdução (: 13-32), que lida com a definição de religião, a formação histórica das religiões afro-cubanas e com a metodologia da pesquisa. A religião é definida de maneira sucinta e exata. Seguindo Frazer e, mais diretamente, Jack Goody, Dianteill a concebe como “um relacionamento espiritual no qual o ser humano se encontra em posição de subordinação diante de um espírito, isto é, numa relação de dependência com relação a esse ser”

(: 15). Daí decorrem os atos propiciatórios, compreendendo sacrifícios, libações, presentes, orações e outras marcas de respeito (: 15).

A formação histórica das religiões afro-cubanas apresenta grandes paralelos com a das afro-brasileiras. Nos dois casos, evidentemente, a escravidão, mas também, o que foi decisivo tanto em Havana como na Bahia e em Pernambuco, a intensificação vertiginosa do tráfico, na primeira metade do século XIX (às vésperas portanto de ser abolido sob pressão da Grã-Bretanha), devido tanto ao aumento da demanda das plantações, quanto à oferta provocada pelas guerras tribais envolvendo os iorubá, chamados *lucumi* em Cuba e *nagô* na Bahia e no Recife.

Os iorubá são os principais, mas não os únicos. Dianteill, seguindo, como declara, a divisão sugerida por Lydia Cabrera, estabelece uma distinção, que vai penetrar todo o seu trabalho, entre cultos de origem iorubá e de origem banto. Lembremos que, no Brasil, essa distinção já se faz presente desde os estudos de Arthur Ramos (1940) e Edison Carneiro (1937), que vão aliás repercutir na obra de Roger Bastide.² De fato duas seriam, em Cuba – Dianteill ainda aqui se apoiando em Cabrera – as religiões iorubá, a *santería* e o *culto de Ifá*, isto é, a religião dos *babalaos*.

A religião banto é essencialmente o *palo monte*. E este, diz nosso autor, baseia-se antes de tudo no relacionamento entre os vivos e os mortos, que se estabelece através de um objeto mediador, a ganga ou prenda, que é um recipiente (...) semelhante a uma marmitta ou a um caldeirão, no qual é instalado ou fixado [no termo afro-brasileiro, assentado] o espírito de um morto. A fim de alimentar a ganga os paleros lhe oferecem sangue animais sacrificados, frangos, galos, cabritos, bodes e libações de aguardente. Os *paleros* também adotaram a maior parte das divindades da *santería*. (: 20-1)

Quanto à *santería* Dianteill observa que

Este termo designava o culto popular dos santos e das virgens na Espanha. Era na origem pejorativo e devia ter um sentido próximo ao de “íдолatria”. Hoje em dia é amplamente aceito pelos próprios santereros. A *santería* deve seu nome a um fenômeno que desde as primeiras pesquisas chamou a atenção dos afro-americanistas, tanto no Brasil como em Cuba: os escravos negros identificaram os orixás africanos a certos santos e virgens católicas. Desde Raimundo Nina Rodrigues (1900) debate-se sobre o sentido que se deve atribuir e essa associação. Sinal da “mentalidade pré-lógica” dos africanos

segundo os positivistas do princípio do século, o debate hoje se refere mais à realidade da identificação do que à sua origem. Para alguns autores, o culto dos santos [= *santería*] organizou-se à base das semelhanças formais entre os orixás e as entidades cristãs. Para outros pesquisadores, tratava-se apenas de uma ficção conscientemente adotada pelos escravos para iludirem os brancos e manterem práticas e crenças africanas. (: 20-1)

Apesar da *santería* brotar da confusão sincrética, o autor destaca que não há porque este fenômeno venha a constituir “a alfa e o ômega” da pesquisa afro-americana. E salienta que o sincretismo possui limites, pois já William Bascom mostrava, a propósito de Cuba, que são as pedras, os *otás* nos quais os santos são assentados ou mesmo, se preferirmos, transsubstanciados, que recebem os sacrifícios de sangue, jamais oferecidos às estátuas de inspirações católicas que ornamentam as capelas ou, como dizemos, os *pegís* afro-americanos.

Nosso autor considera que às três religiões afro-cubanas ou, melhor dito, afro-havaneiras, reconhecidas por Lydia Cabrera, isto é, *santería*, *culto de Ifá* (a religião dos *babalaos*) e *palo monte*, acrescenta-se uma quarta, que é africana mais por *contigüidade* do que por rasgos intrínsecos. É o *espiritismo*, assim descrito por Dianteill:

Uma religião de origem européia (...) deve ser integrada ao estudo do complexo religioso afro-cubano. Introduzido em Cuba na segunda metade do século XIX (...) o espiritismo se baseia na comunicação com os espíritos dos mortos. O culto não compreende sacrifícios de animais, mas se limita a cantos, preces, ritos de purificação pela água e pelo perfume. A participação nas cerimônias espíritas, denominadas “missas espirituais”, é geralmente a primeira etapa de uma carreira religiosa afro-cubana. Notemos também que os espíritos que visitam as pessoas nesses momentos são freqüentemente os de escravos negros ou de mulatas de vida irregular do século XIX que declaram ser antigos *paleros* ou *santeros*.³ E na medida em que os médiuns espíritas mantêm um estreito relacionamento com os *santeros*, *paleros* ou *babalaos* Havana, é pertinente incluí-los nos limites deste estudo. (: 22)

Delimitado o campo de estudo, passemos à questão do método. A seção a ele dedicada tem o título altamente indicativo de *o bom emprego sociológico da participação religiosa*. Nas palavras do autor, tratou-se de “adotar na pesquisa de campo uma atitude participativa implicando a fusão do pesquisador com o grupo que tenta estudar, mas sem por isso adotar um posicionamento ‘religioso’

com relação à religião” (: 25). Dianteill se distancia de Durkheim e Lévi-Strauss, que desprezam o discurso dos atores. O primeiro considera que é

no nível coletivo que se situa o objeto do sociólogo das religiões e não no da experiência individual, a qual é um simples efeito de causas que a superam. Do ponto de vista de Durkheim, as conversações com os praticantes de determinado culto – e menos ainda a participação do sociólogo numa religião – em nada permitiriam o entendimento da natureza da religião. (: 25-26)

Já o ponto de vista do segundo pode ser lapidarmente resumido na seguinte interrogação: “Se as estruturas sempre são latentes, de que serve tentar compreender completamente o sentido que os atores atribuem a seus atos?” (: 27).

Nosso autor se aproxima mais de Pierre Bourdieu (e, através de Bourdieu, de Max Weber):

Bourdieu destaca que é absurdo eliminar da análise os fenômenos ligados à crença, a pretexto de impassibilidade científica [inclusive] porque o pesquisador ficaria privado de parte da informação que lhe é útil. Bourdieu chega mesmo a pensar que a melhor sociologia das religiões poderia ser feita por aqueles que, pertencendo ou tendo pertencido a uma religião, seriam capazes de encarar objetivamente seu passado e sua posição atual nas instituições religiosas. Mas essa objetivação implica um esforço de auto-análise sociológica sem complacência, muitas vezes dolorosa devido ao rompimento das solidariedades e das adesões que necessita. (: 27-28)

No meu caso, a distância necessária à objetivação (e à redação deste trabalho) restabeleceu-se depois de alguns meses de vida quotidiana em Paris e de ensino universitário consagrado a Marx, Weber, Durkheim, Simmel ou Pareto, bem longe dos *santeros* e dos *babalaos*. (: 29)

Trata-se portanto de um método que, sendo observação participante, *não se limita* a captar a visão própria dos atores – que é inclusive a visão do próprio pesquisador *enquanto participante* –, descobrindo, nessa visão e nos comportamentos a ela associados, uma lógica só acidentalmente captada pelos próprios devotos e, em princípio, apenas acessível àqueles que passaram por um treinamento profissional específico nas ciências sociais. Parafraseando a tão repetida frase de Nietzsche, a profundidade se esconde na *superfície*, mas, justamente porque *se esconde, não se reduz* à superfície nem à espontaneidade do vivido.

II

Podemos agora passar ao primeiro capítulo propriamente dito, intitulado “Como um sociólogo se torna ‘*babalao*’ (: 35-71). É o percurso iniciático do autor, de seus contactos, de seus guias, de suas descobertas, dos ritos a que assistiu e de que participou. Ao mesmo tempo descreve cerimônias das quatro variedades de religião que reconhece. Notemos o contraste entre o uso do *dilogún*, isto é, do jogo de búzios, na *santería*, e, o emprego do *okuele*, *ekuele*, colar de *Ifá* ou, em outras terminologias, *kepele* ou *opelê*, no chamado *culto de Ifá*. Os processos divinatórios, mesmo quando se limitam aos dezesseis búzios, parecem infinitamente mais complicados em Cuba do que no Brasil. Aqui o *babalorixá* acabou por anexar as funções em teoria pertencentes ao *babalaô*. Em Cuba mantém-se o contraste entre a adivinhação com os búzios, praticada pelo *oriaté*, que é uma espécie de *santero* ou, nós diríamos, *pai-de-santo* mais graduado, e o emprego do *okuele* pelo *babalao*. De fato é este emprego que parece representar a diferença específica do *culto de Ifá* em contraste com a *santería*. Dianteill também destaca um contraste de natureza mais sexual (tanto na prática dos adeptos quanto na ideologia) entre os dois cultos, que é tratado de maneira mais explícita no capítulo subsequente, que já começa com o sugestivo título de “Sexo social e filiação espiritual”. (: 73-89)

O tom deste capítulo já se encontra todo no primeiro parágrafo:

A presença majoritária das mulheres e dos homens homossexuais no candomblé de Salvador da Bahia é um fato conhecido. Ruth Landes chegou mesmo a qualificar essa religião de “cidade das mulheres”. Qual é a situação em Havana? (: 73)

A esta interrogação nosso autor vai tratar de responder utilizando inclusive as informações, por ele mesmo obtidas, sobre 164 pessoas plenamente iniciadas em pelo menos uma das religiões afro-cubanas. E conclui que

As religiões afro-cubanas se diferenciam muito claramente em função do sexo ou antes do “sexo social”. Enquanto os homens heterossexuais são majoritários no *culto de Ifá* e no *palo monte*, as mulheres, assim como os homens homossexuais, dominam numericamente a *santería* e o espiritismo [...] No caso do *culto de Ifá*, a iniciação como *babalao* é reservada exclusivamente aos homens heterossexuais. Na medida em que existem religiões ritualmente reservadas aos homens, nas quais existe um pólo de atração viril, as outras

religiões têm tendência a ficar femininas. Efetivamente, um homem que persevera na *santería* ou no espiritismo corre o risco de ser assimilado aos homossexuais, que não têm acesso ao *culto de Ifá* e um acesso muito difícil ao *palo monte*. Inversamente, pertencer ao *palo monte* ou ao *culto de Ifá* equivale a um certificado de heterossexualismo num país em que o machismo permanece como um valor dominante. (: 75)

Às constatações de caráter mais estatístico, segue-se uma análise psicossocial de inspiração marcadamente estruturalista:

É preciso em primeiro lugar relacionar, do ponto de vista diacrônico, a feminização da *santería* com a dinâmica de reprodução espiritual que lhe permitiu manter-se até o dia de hoje através das gerações. No centro dessa dinâmica se encontra a relação do iniciado com seu orixá de tutela [que nós no Brasil chamamos *orixá de frente* ou *anjo da guarda*]. Essa relação envolve três aspectos que cada um deles já tem sido objeto de estudos antropológicos. (: 75)

E esses três aspectos, diz Dianteill numa terminologia que, através de sua influência estruturalista mais imediata e aparentemente derivada de Françoise Héritier, remete também o leitor a certas controvérsias da Antropologia Social sobretudo britânica da década de 1960, são a *identificação*, a *filiação* e a *aliança* (: 76-7). Impossível seguir nesta resenha todos os desdobramentos, alguns deles pesando sobre a teoria antropológica mais geral, efetuados pelo autor neste capítulo, que aliás preexistiu ao livro como artigo independente.

Notemos a argúcia do autor, ao destacar que “os deuses residem efetivamente nas pedras e entram substancialmente – e não simbolicamente – no corpo da iniciada. Esta possui em si uma parcela da substância de cada orixá instalada em sua cabeça” (: 80). E, tal como na concepção afro-brasileira, uma vez instalado na cabeça do fiel, isto é, no que possui de mais íntimo e mais central, o orixá torna-se mais a pessoa do que a própria pessoa. Não é só o transe que representa a identificação. Todas as horas, todos os dias, meses, anos, a vida inteira transforma-se na *imitação do santo*, em sentido próximo ao da *imitação de Cristo* dos ascetas e místicos cristãos. As maneiras de pensar, de agir, de comer, de vestir, de olhar e de sorrir passarão a ser as que decorrem do divino modelo. O filho-de-santo normalmente percebe a exata identificação mística de outro filho-de-santo através dos menores detalhes do quotidiano.

III

O capítulo III, “Corpo humano, corpo divino” (: 101-48), representa, sozinho, toda uma monografia e exigiria um comentário consideravelmente mais longo do que esta resenha. Para informar o leitor, direi que um ponto de partida de Dianteill é o contraste entre a representação ocidental e moderna da pessoa e a africana ou, em nosso caso, iorubá. Citemos os trechos mais importantes:

A noção de pessoa assume formas variáveis segundo as sociedades e as épocas. A concepção do indivíduo na modernidade leiga cubana não é fundamentalmente diferente da concepção ocidental clássica. O indivíduo é em primeiro lugar, como indicado pela etimologia, uma entidade indivisa e indivisível, sendo concebido como um átomo. O indivíduo constitui, em princípio, uma unidade que é impossível segmentar. (: 101)

Tudo se caracteriza de maneira muito diferente quando se passa às crenças iorubá, que concebem

a pessoa como ao mesmo tempo múltipla e ligada ao mundo exterior (...) composta de elementos diversos que não são necessariamente da mesma natureza (...) esses elementos estando ligados com certas coisas, certos seres vivos, certas forças que compõem o mundo. (: 103)

O capítulo inteiro é um esforço de identificação dessas coisas, desses seres e dessas forças, largamente configurados nos orixás e noutros espíritos:

Os orixás, que exercem a soberania sobre as partes do corpo, são responsáveis pela saúde como pela doença, pois os deuses mantêm relações fundamentalmente ambíguas com os homens. É buscando as referências aos deuses e aos problemas do corpo na mitologia e nos oráculos que se poderá mostrar quais são as correspondências entre a ordem divina e a ordem corporal. (: 106)

No fim nosso autor esboça uma tabela na qual não um mas, quase sempre, vários orixás se encontram associados a determinada parte do corpo. Oiá, Ogum e Xangô presidem à respiração, Iemanjá, Oxum e Oiá ao ventre, Oxum e Obaluaê à pele, etc. Daí a conclusão, que não pode deixar de representar, por parte de Dianteill, um afastamento com relação ao paradigma estruturalista:

A relação entre o homem e os deuses permite tecer uma rede dinâmica de significados. Na medida em que cada deus possui múltiplos atributos e em que as partes do corpo se ligam a vários deles, as cadeias de significados

religiosos são muito mais abertas do que na relação um a um [“*bijective*”]. Na *santería* e no *Ifá* a pessoa humana está portanto incluída numa rede de significados e não num quadro formal rígido e constrangedor. (: 148)

O capítulo IV, “Topologia religiosa afro-cubana” (: 149-81) é central e essencial e será aqui objeto de um tratamento necessariamente incompleto. Dianteill quer, como diz, “segundo a sugestão de Bourdieu, relacionar crenças e práticas religiosas às propriedades sociais dos atores, em particular ‘o sexo, a idade, a posição social, a especialização técnica’” (: 151). Em seguida se refere ao surgimento de um campo afro-cubano autônomo, composto das quatro religiões que já conhecemos. Essa relativa autonomização provoca a “profissionalização religiosa (...) a tendência à constituição de um ‘clero’ afro-cubano, com o grupo dos babalaos que visa certamente o monopólio do poder hierocrático e – em palavras de Bourdieu – ‘produzir e reproduzir um corpo deliberadamente organizado de saberes secretos’” (: 150). Outra consequência da autonomização do campo religioso é a *moralização*, envolvendo a passagem do tabu ao pecado, isto é, a “transferência da noção mágica de poluição, pertencente à ordem mágica, à ordem moral do Deus justo e bom” (idem), a qual se realiza sobretudo no domínio do espiritismo.

Dianteill continua a lidar com a oposição dos sexos. E aqui, adotando uma sugestão teórica, que de imediato provém da antrópologa Nancy Jay e que; de maneira mais remota, pareceria remontar ao autor suíço Walter Burkert⁴, o autor considera que

um dos indicadores mais pertinentes para distinguir as religiões segundo o critério do gênero é a prática do sacrifício de animais. Não há sociedade na qual os sacrificadores sejam mulheres. Trata-se de uma prática visando instituir uma linhagem exclusivamente masculina. O sangue da vítima, derramado pelo homem sacrificador, purifica da poluição deixada pelo sangue feminino derramado no nascimento. O sacrifício é assim um novo nascimento, no qual o homem renasce exclusivamente de outros homens. Ora, nas religiões afro-cubanas, o espiritismo recusa radicalmente o sacrifício de animais, o qual é praticado intensivamente no *palo monte* e no *culto de Ifá*, que são religiões praticadas por homens. O caso da *santería* é intermediário. O sacrifício é obrigatório na iniciação, mas é raro que seja uma mulher que o execute. Na maior parte dos casos faz-se apelo a um *babalao*. As poucas mulheres que sacrificam são de fato mulheres idosas, que já não têm regras. (: 153)

Também aqui a comparação com o Brasil apresenta o máximo interesse. Pelo menos em Pernambuco seria efetivamente incongruente que uma mulher usasse a faca, mesmo quando à frente de um terreiro. Neste caso ela recorrerá ao *axogum*, personagem relativamente subordinado, que é o executor material do sacrifício, ou a seu próprio pai-de-santo, muitas vezes acontecendo que todo um grupo ou “coligação” de terreiros chefiados por senhoras subordinem-se, neste e noutros aspectos, à orientação de um *babalorixá* de status mais elevado, que pareceria corresponder ao *babalao* de Cuba.

O grande rito feminino, situado em oposição diametral ao sacrifício, é a *rogação da cabeça*, na qual os afro-brasilianistas sem dúvida reconhecerão o *bori* ou *ebori*. Segue-se uma descrição que, na estrutura e em muitos detalhes, confirma essa analogia:

Aquele que deve fazer a rogação deve reunir dois cocos, duas velas, algodão, manteiga de cacau, casca de ovo em pó, uma cabacinha com água, um gorro branco, bem como o pagamento a ser feito à *santera* que preside ao rito. A pessoa se senta numa cadeira. A *santera* acende duas velas. Depois aproxima da cabeça do paciente o conjunto dos ingredientes e recita o *mojubá*, a prece liminar de todos os ritos da *santeria* e do *culto de Ifá*, saudando os mortos e os deuses. A *santera* pronuncia em seguida a seguinte frase: “Rogo à cabeça de fulano por sua saúde, tranqüilidade e prosperidade”. Tudo neste rito se opõe simbolicamente ao sacrifício de sangue. O frescor da água e do coco partido contraria o calor do sangue. O caráter pacífico da rogação contrasta com a violência do sacrifício. (: 154-5)

Outra oposição descrita por nosso autor é a que se configura entre *os mortos e os deuses*, a qual tende a confundir-se com o contraste entre *entidades concretas e entidades abstratas*. Sob uma inspiração que, passando por Bourdieu, remonta a Parsons e Weber, Dianteill adere, como logo veremos, a um certo evolucionismo. Para começar,

segundo o grau de abstração das entidades, poderemos situar cada religião entre a particularidade e a universalidade. Os deuses são entidades mais abstratas do que os mortos, daí porque governam seções do universo muito mais extensas. Mas é também por essa razão que são menos facilmente acessíveis aos seres humanos. (: 163)

Dianteill está tratando de um dos problemas mais espinhosos da socio-antropologia afro-americana ou mesmo, em geral, das religiões. Como conciliar

o relacionamento extremamente, intensamente, amorosamente pessoal do devoto com seu santo com o caráter ao mesmo tempo geral, abstrato e portanto universal do deus? E ao problema do *concreto* e do *abstrato* encontra-se intimamente associado, como não é difícil entender, o caráter *intuitivo* ou *mediatizado* da maneira como as divindades se comunicam com seus devotos. Pois quanto mais concreta, personalizada, individualizada, for a divindade, tanto mais imediata e intuitiva a sua mensagem e, inversamente, mais pobre em valor universal.

Diga-se de passagem que a feitiçaria pertencendo ao pólo concreto, a religião do *palo monte*, que é a mais concreta de todas, inclusive por causa de sua ênfase sobre as almas dos mortos, em contraste com a relativa universalidade dos orixás, é também a religião mais dada a *trabalhos*. E aqui se note o paralelismo entre o *palo monte* e os candomblés banto do Brasil, execrados por Roger Bastide na seqüência de Edison Carneiro, assim como com a *macumba* do Rio de Janeiro e suas muitas variantes regionais. Do que se depreende do texto de Dianteill, chega a ser tanta essa afinidade, entre nossos *pontos riscados* e as *firmas* de Havana, sem contar com muitos detalhes de vocabulário (*malafa/marafa*, etc, etc), que se suspeitaria de uma influência direta. Quanto assunto para pesquisa. *Ars longa, vita brevis*.

Mesmo com relação à *santería*, note-se que o transe de possessão, pelo que tem de intuitivo e imediato, pertence ao pólo do concreto e, na escala evolutiva implícita de nosso autor, situa-se pelo menos um degrau abaixo do jogo divinatório através dos búzios ou do colar de *Ifá*. A comunicação através de oráculos – os *oduns* de nossos pais-de-santo – justamente por ser padronizada já representaria uma etapa na direção do universalismo, o qual acaba por configurar-se em grandes afirmações éticas de caráter universal. Na escala que leva à universalidade e à abstração, é o *culto de Ifá* que, apesar de muitas restrições, ocupa o lugar mais alto. E isto precisamente porque os deuses se manifestam através de oráculos objetivos e por conseguinte situados além dos caprichos da inspiração individual, com seu cortejo de particularismos e de manipulações mágicas. Ora, e esta constatação vai ter enorme importância em tudo que se segue, a universalidade dos oráculos está ligada a sua padronização e transmissão em *forma escrita*.

IV

O livro aqui comentado são de fato dois. A segunda parte, com o título geral de “A escrita dos deuses” (: 183-325) poderia, apesar dos pontos de contacto teóricos e etnográficos com a primeira, constituir volume independente. Dianteill trata dos efeitos da escrita sobre os cultos. Há em primeiro lugar o surgimento de uma vasta literatura que não serve apenas à vulgarização, mas que – e este é ponto decisivo – provoca todo um trabalho de sistematização e racionalização. Já no prólogo a essa segunda parte, nosso autor destaca que

Para que se entenda a gênese das religiões afro-cubanas, em particular da *santería* e do *culto de Ifá*, não se deve passar em silêncio um fato importante: os escravos foram transferidos para sociedades nas quais se praticava a escrita e os textos impressos circulavam. Ainda que a alfabetização da população africana fosse no princípio muito fraca e que os livros se restringissem a certos grupos dominantes, a prática da leitura e da escrita foi provavelmente se espalhando com o passar do tempo, principalmente entre os libertos das cidades, com uma aceleração incontestável depois da abolição em 1886. Não se entende como os adeptos das religiões afro-cubanas teriam escapado ao progresso da alfabetização e porque esta não teria tido efeito sobre as práticas e as representações religiosas. (: 187)

O primeiro capítulo desta parte e quinto do livro trata de “Tradições religiosas e difusão de documentos escritos” (: 189-210). O autor adota, seguindo Lázara Menéndez, a classificação dos textos em *cadernos* e *manuais*. Os primeiros se destinam ao uso individual e são, em princípio, manuscritos. Os segundos se dirigem ao público abstrato e são por conseguinte, de acordo com a terminologia do autor, “universais”. Impossível seguir todas as descrições e análises de Dianteill, que passa em seguida a um inventário dessa literatura, tal como a ela pôde ter acesso durante seu trabalho de campo, isto é, durante a década de 1990. O que aqui destacaremos é que essa literatura é mais rica numas do que noutras tradições:

O espiritismo e o *palo* não são tradições religiosas produtoras de documentos escritos públicos ao mesmo título que a *santería* o *culto de Ifá*. Com menos de 1% dos volumes, o espiritismo oferece um número de documentos muito fraco em comparação com as outras tradições. A *santería* vem depois do *palo monte* nessa hierarquia, mas com um volume documental e textual claramente superior. Enfim a *Regla de Ifá* é a tradição que mais possui textos escritos. (: 206)

Nosso autor apresenta, para essa situação, um motivo muito simples e coerente com o esquema discretamente evolucionista já nestas notas assinalado:

O “estilo” intuitivo e ou mediatizado da comunicação com os espíritos é mais ou menos afim à difusão escrita das informações (...) quando a relação espiritual depende inteiramente da percepção imediata da pessoa, então a escrita, a difusão e o emprego de um manual não possuem utilidade. (: 207).

O problema que se coloca, para o leitor brasileiro é o de que, no Brasil, o espiritismo kardecista é, como ressalta da mais simples observação, extremamente produtor de textos, manuais, tratados e assemelhados, tudo indicando que seja a mais racionalizada de todas as religiões que designaremos neste momento como “mediúnicas”. Daí surgem dois outros problemas. Dos quais o primeiro é mais teórico. Haverá sempre e necessariamente oposição ou, usando o termo técnico da antiga lógica, “contraditoriedade” – isto é, ou um ou outro – entre a “intuição”, ou seja, o contacto direto e pessoal com o sobrenatural, e a regulação ou racionalização desse contacto inclusive ou principalmente através da escrita? Em outras palavras, não poderia a *mesma* religião ser em alguns momentos ou aspectos *intuitiva* e até *muito intuitiva* e noutros *mediatizada* e até *muito mediatizada*? Como entender, por exemplo, a existência de estados místicos, logo diretos e intuitivos, mas perfeitamente ortodoxos, em religião tão altamente regulada e mediatizada quanto o catolicismo romano?

O segundo problema é de caráter mais etnográfico. A forte racionalização do espiritismo no Brasil (que se faz aliás sob influência francesa) talvez indique uma vivência religiosa diferente da de Cuba. A implantação social e teológica do espiritismo nos dois países teria seguido percursos diferentes, resultando inclusive em que o espiritismo em Cuba equivalesse menos ao *kardecismo* brasileiro, com sua rede magnífica de editoras, livrarias, jornais, centros, federações, etc., do que a certas formas de *Umbanda*, embora também existindo, no Brasil, uma abundante literatura desta última proveniência. É o que só a pesquisa comparativa poderá resolver.

Eu aconselharia de modo muito particular, ao leitor brasileiro, a leitura do capítulo VI, “Elementos de história da escritura religiosa afro-cubana” (: 215-35). Isto porque, apesar de sugestões inclusive minhas e do tratamento específico que ao tema confere Vagner Gonçalves da Silva em mais de um de seus livros⁵, a bibliografia afro-brasileira de caráter mais estritamente religioso é frequen-

temente ignorada pelos pesquisadores. É uma enorme literatura de divulgação, em regra geral redigida por babalorixás letrados – às vezes pretendendo escrever sob inspiração direta de entidades desencarnadas⁶, mas sem desprezar a assistência de jornalistas e outros redatores de caráter mais profissional –, para uso de outros babalorixás, dos fiéis e do público, em geral. Há também, no Brasil, a figura, que noutros países haveria de causar estupefação, do pesquisador que se torna ele próprio produtor de escrituras sagradas, tarefa para a qual estaria duplamente legitimado, sintetizando ciência e religião e obtendo muitas vezes sucesso extraordinário entre devotos, universitários e freqüentadores de livrarias.

Dianteill dá ao tema um tratamento muito lúcido. Há, em primeiro lugar, o emprego por assim dizer “cartesiano” (palavra a que atribuo sentido plenamente elogioso) dos métodos de análise e datação de texto, inclusive levando em conta análise vocabular e peculiaridades ortográficas. E, para resumir, destacarei apenas alguns pontos da conclusão. O autor não considera impossível, dada a existência de uma pequena burguesia negra ou mulata, letrada e com possíveis contactos com a *santería*, que os primeiros textos afro-cubanos tenham sido redigidos no século XIX e até na primeira metade desse século. Duas transformações essenciais datam do século XX. A primeira é a difusão da máquina de escrever e do mimeógrafo. A segunda, que vai afetar não apenas os métodos de divulgação, mas o próprio conteúdo dos textos, prende-se a que “a partir do princípio do século XX, os antropólogos franceses, britânicos e nigerianos publicam trabalhos sobre a religião iorubá e sobre o *culto de Ifá*. Esses textos circulam e chegam ao conhecimento dos redatores de manuais” (: 234). Impossível, por conseguinte, qualquer utopia de pureza afro-cubana, quando se reconhece a abertura de Cuba, sobretudo antes da Revolução, às influências econômicas e culturais de origem estrangeira.

O capítulo VII, “Escritura e transmissão da religião legítima” (: 239-73), apesar de suas muitas provocações teóricas e etnográficas (e isto não apenas para o domínio das religiões de origem africana), vai ser aqui objeto de uma drástica compressão. Resumiremos a essência da essência, citando um trecho da conclusão:

A redação de manuais permite impor certos enunciados religiosos em detrimento de outros. É um poderoso instrumento de legitimação. A escrita – e a leitura de textos antropológicos – serve o projeto de restabelecimento

de uma tradição “justa”, contrária às alterações decorrentes da transplantação para as Américas. Os autores dos manuais jamais se apresentam como “inovadores” religiosos baseados no carisma, mas como transmissores da “verdadeira” religião, herdada de um padrinho [pai-de-santo na terminologia brasileira] de reconhecida autoridade ou restabelecida a partir de fontes escritas de etnografia africana. (: 273)

Parece-me que exatamente o mesmo é o que se passa no Brasil. A existência de trabalhos escritos, mesmo quando diretamente redigidos sob inspiração sobrenatural, não infirma a regra da fidelidade ao que se entende por tradição, mas pode servir para reafirmar essa tradição pelo esplendor adicional que lhe transmite o carisma, ou para aplicá-la a situações concretas. O que não se situa, finalmente, a grande distância do Catolicismo, no qual os escritos de carismáticos, diretamente resultantes de “revelações particulares”, têm sido aceitos, reconhecidos e recomendados, e isto até data bem recente, desde que sirvam para confirmar a doutrina ortodoxa ou que pelo menos a ela não se oponham.

Vale também para o Brasil a “*referência à África como fonte de justificação*” (: 259), numa espécie de memorialismo ou sionismo místico. “A crítica das práticas contemporâneas errôneas apóia-se sempre sobre o retorno a uma fonte africana, através da interpretação histórica e etimológica” (: 260). E tal referência à África, dificilmente pensável nos Estados Unidos antes dos movimentos ainda muito recentes que se resumizam no lema “*Black is beautiful*”, confirma o que o próprio autor diz no princípio do volume:

Enquanto a quase totalidade da população negra norte-americana se encontrava no cativeiro, 25% dos negros e mulatos cubanos eram livres em meados do século XIX. Esta população não estava sujeita ao controle permanente dos europeus, o que com toda certeza lhe permitiu preservar crenças e ritos, em contraste com os escravos negros dos Estados Unidos, que possuíam um espaço de autonomia cultural muito mais restrito. Contrariamente ao culto dos santos católicos, o monoteísmo sem mediações repercutiu com muito pouca intensidade nas crenças africanas.⁷ (: 18)

O capítulo VIII, “Organização da tradição pela escritura” (: 275-310), possui alcance teórico que não se restringe a Cuba. Conforme sugerido pelo título do capítulo, a escrita permite, a escrita provoca o armazenamento, a padronização, a comunicação e a racionalização da tradição religiosa. Ela possibilita, para dizer com um termo que não se encontra no livro de Dianteill,

a “eclesificação”⁸ da religião popular, uma de cujas características se encontra exatamente no surgimento de uma escritura canônica, processo esse que aliás, apesar de tentativas e esboços, ainda não se completou (nem é certo que venha a completar-se) no domínio afro-americano.

Dianteill distingue dois eixos no processo de padronização. O primeiro é o vertical, o eixo dos inventários e dos paradigmas. Entre os exemplos fornecidos pelo autor, destacamos de imediato o das “ervas dos orixás” e o dos “avatares” de *Eleguá* (que nós no Brasil designaríamos como “qualidades” ou mesmo “diginas”, apesar do tratamento bastante diferente que conferimos a Exu). Ainda entre os inventários Dianteill coloca a lista dos Doze Mandamentos (: 295) que, a partir dos oduns do jogo dos búzios, foi organizada por Angarica, autor de um *Manual del Oribaté*, publicado em 1957.

Dianteill observa que

É a dimensão ética que nos interessa aqui. A escritura descontextualiza as normas comportamentais, fazendo-as passar de proposições condicionais ao nível de imperativos categóricos. As regras escritas não dependem mais de uma situação concreta, de uma interação face a face em determinada situação social, espacial e temporal. A combinação do efeito da descontextualização e da colocação em lista das informações encontra-se na origem do mais célebre dos inventários éticos: o decálogo da Bíblia. (: 294)

Notemos entretanto que, no caso específico desse dodecálogo, não se trata apenas do encontro entre a escrita e os oduns. Muito evidentemente há também a influência de outras religiões, há muito colocadas por escrito, inclusive, como se poderia suspeitar, do espiritismo kardecista, sem que se queira subestimar a originalidade de Angarica, combinando cada mandamento com um odum.

O outro eixo é o horizontal, dos sintagmas, dos “elementos que não têm uso alternativo, mas simultâneo” (: 296). O caso típico, sugerido a Dianteill por Goody, é da “receita, isto é, uma fórmula escrita indicando uma mistura de ingredientes com fins culinários, médicos ou mágicos” (: 296). No contexto afro-cubano, podemos reconhecer nessas receitas os ebós e os *trabalhos* que, em Cuba como no Brasil, assemelham-se mas não se confundem, os primeiros estando mais próximos do sacrifício, os segundos parecendo mais distantes das práticas religiosas em sentido mais estrito. Seguem-se exemplos, entre eles o do “trabalho que se faz com uma moeda para que o marido ou a mulher dêem dinheiro sem precisar de pedir” (: 300). O capítulo também trata, ainda

com exemplos, das listas de vocabulário *lucumí*, isto é, como dizemos, *nagó*, que, diz nosso autor, “nunca são puramente especulativas; escreve-se para ser capaz de rezar” (: 307).

V

Só falta agora passar em revista a Conclusão (: 311-25), com o subtítulo de “De Havana a Los Angeles”. Além de uma espécie de apêndice, “Prolongamentos norte-americanos” (: 315-25), sobre a expansão dos cultos afro-cubanos na Flórida e na Califórnia, Dianteill, em quatro simples páginas, faz o que seria um resumo de todo o livro, se este na verdade não fosse muito mais rico. Ele volta às duas grandes oposições já antes objeto de atenção nesta resenha: “a feminilidade e a virilidade de um lado, os mortos e os deuses do outro, eis os grandes pares de oposições principais que organizam as relações de cooperação e de concorrência entre as tradições afro-cubanas em Havana” (: 311). Cada duas das quatro religiões têm em comum um dos elementos dessa dupla oposição. E já sabemos que para o autor “o *culto de Ifá* é a religião afro-cubana mais prestigiosa e mais elitista, enquanto o espiritismo é a menos prestigiosa e mais popular” (: 312).

Destaquemos ainda a diferença, no que a esta avaliação diz respeito, entre o Brasil e Cuba. Primeiro porque, como o livro repete e já se mencionou nesta resenha, no Brasil – apesar dos “quatro sacerdócios”, correspondendo aos “quatro compartimentos do mundo”, postulados um tanto gratuitamente por Bastide em *O candomblé da Bahia* – não existe o ofício de *babalaô* separado do de *babalorixá* ou *pai-de-santo*. Porém ainda mais surpreendente é a desvalorização, em Cuba, do espiritismo, o qual, ao menos em sua forma kardecista, em muito supera, no nível de instrução formal de seus adeptos, não só o conjunto das religiões afro-brasileiras como, de maneira menos gritante, o conjunto das religiões brasileiras⁹, sendo uma *religião do livro* por excelência, embora, no caso, o livro esteja menos representado pela Bíblia do que pelo conjunto da obra de Allan Kardec e de seus comentadores, europeus e brasileiros. Porém, como já destaquei, pode perfeitamente acontecer que o espiritismo de Cuba ou, pelo menos, o que resta do espiritismo em Cuba depois da Revolução de 1959, seja uma realidade completamente diferente do espiritismo kardecista do Brasil.

A ênfase sobre as duas grandes oposições indica a influência do pensamento estruturalista sobre nosso autor, apesar de suas precauções metodológicas. Mas

o estruturalismo (de Claude Lévi-Strauss ou de Françoise Héritier) é apenas uma das inspirações teóricas do autor. Conforme já se registrou nesta resenha, há também a forte influência de uma teoria da modernização, devida à influência de Max Weber e Talcott Parsons, diretamente exercida por estes autores ou transmitida por Pierre Bourdieu e Jack Goody. Mas a tentativa de dissecação teórica não esgota a originalidade deste livro, muito rico em dados e análises sobre todos os aspectos da religião afro-cubana. Ritos, ebós, trabalhos, iniciação, deuses, almas, mitos, ontologia, cosmogonia, a história dos cultos, suas ligações com a escrita, a modernidade e a racionalização, tudo isto e muitas outras coisas ele contém.

No princípio deste artigo lamentei a escassez ao menos relativa de contactos entre afro-brasilianistas e afro-cubanistas. Daí a necessidade, eu até diria a urgência, de que este livro seja traduzido, lido e comentado no Brasil. Creio inclusive que poderá estimular o surgimento, que aliás já se esboça através de congressos e convites mútuos, de grupos de pesquisa especialmente voltados para a comparação de países que, apesar de evidentes disparidades, conseguem ser tão semelhantes no terreno das relações raciais, da religião e de um indefinível cotidiano. Não há brasileiro, por pouco que tenha freqüentado o candomblé da Bahia e do Rio ou o xangô do Recife, que não se reencontre nas pessoas, nos centros, nos trabalhos, nas iniciações, no entusiasmo de Erwan Dianteill.

Notas

- 1 Especialmente O animismo fetichista do negro bahiano (Rodrigues, 1935).
- 2 Sobre essas repercussões ver Motta 1994a.
- 3 O que poderia indicar que o espiritismo cubano apresenta mais rasgos em comum com a *Umbanda* brasileira – ou com o que no Nordeste se denomina *Jurema* – do que mesmo com o “alto espiritismo” kardecista tal como praticado no Brasil.
- 4 A obra fundamental de Walter Burkert, na qual desenvolve a teoria do sacrifício como fenômeno essencialmente masculino, que se teria originado entre grupos

de caçadores pré-históricos, é, na versão em língua inglesa, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*.

- 5 Destaquei a importância dessa literatura num artigo, publicado em 1976, sobre a “eclesificação” do candomblé, que cito mais adiante também em nota deste artigo. De Wagner Gonçalves da Silva assinalo o capítulo “O candomblé no mundo da escrita”, em seu livro *Orixás na metrópole*, além de, noutro de seus livros, *O antropólogo e sua magia*, os capítulos “Construindo textos, tecendo tradições” e “Etnografias domésticas”.
- 6 Assinalo, em artigo publicado em francês (Motta, 1993), que Pai Edu, o grande babalorixá de Olinda, é autor de vários livros, alguns de natureza mais diretamente literária, que ele atribui aos efeitos da inspiração sobrenatural imediata e intuitiva. Edu está provavelmente influenciado pela teoria da “psicografia”, corrente no espiritismo kardecista, francês e brasileiro.
- 7 Este trecho de Erwan Dianteill me faz pensar na passagem em que Gilberto Freyre se refere ao “cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira. A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira. A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas (...) formas e acessórios de sua mística, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil” (Freyre, 1980: 355-6). Dianteill se refere em seu texto a Frank Tannenbaum, sobre o qual foi forte a influência de Gilberto.
- 8 Trato do tema da eclesificação ou eclesiogênese (termo que encontrei na obra do teólogo brasileiro Leonardo Boff) da religião afro-brasileira, destacando inclusive o impacto sobre esse processo exercido pela literatura erudita, em artigos publicados desde a década de 1970 e de 1980. Entre eles, Motta (1976; 1988; 1989). Mais recentemente publiquei Motta (1994b e 1999).
- 9 Ver a este respeito Pierucci e Prandi (1996).

Bibliografia

BASTIDE, R.

1960 *O candomblé da Bahia (rito nagô)*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.

BURKERT, W.

1983 *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, University of California Press.

CARNEIRO, E.

1937 *Negros Bantus*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

FREYRE, G.

1980 *Casa-grande & senzala*, 20 ed., Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/Instituto Nacional do Livro.

MOTTA, R.

1976 “Carneiro, Ruth Landes e os candomblés bantus”, *Revista do Arquivo Público*, Recife, vol. 30 (32): 58-68.

1988 “A eclesificação dos cultos afro-brasileiros”, *Comunicações ISER*, ano 7 (30): 31-43.

1989 “Mémoire, Solidarité et Ecclésiogenèse dans les Religions Afro-Brésiliennes”, *Le Lien Social* (Actes du XIII Colloque de l’Association Internationale de Sociologues de Langue Française), Genève, Université de Genève, pp. 241-9.

1993 “La Rationalité dans la Magie: Économie du Xangô de Recife (Brésil)”, in JOLIVET, M. J. & HULMAN, D. R. (orgs.), *Jeux d’identités: études comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris, L’Harmattan, pp. 355-65.

1994a “L’apport brésilien dans l’oeuvre de Bastide sur le candomblé de Bahia”, in LABURTHE-TOLRA, P. (org.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l’abîme*, Paris, L’Harmattan, pp. 169-78.

1994b “L’invention de l’Afrique dans le candomblé du Brésil”, in *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* (Roma), anno IX, fasc. 2-3, pp. 65-85.

1999 “La gestion sociologique du religieux: la formation de la théologie afro-brésilienne”, *MOST, Journal on Multicultural Societies*, vol. 1 (2).

PIERUCCI, A. F. P. & PRANDI, R.

1996 *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec.

RAMOS, A. R.

1940 *O negro brasileiro*, 2 ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

RODRIGUES, R. N.

1935 *O animismo fetichista do negro bahiano*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

SILVA, V. G.

1995 *Orixás da metrópole*, São Paulo, Vozes.

2000 *O antropólogo e sua magia*, São Paulo, Edusp.