

O sagrado e o narrado: memória e identidade nas comunidades religiosas afro-brasileiras

VAGNER GONÇALVES DA SILVA

Antropólogo e professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP

RESUMO

Este artigo analisa as expressões escritas existentes nas religiões afro brasileiras, com atenção especial dirigida ao Candomblé. A importância da comunicação escrita para tais religiões não tem sido muito expressiva, com a tradição oral sendo muito mais importante. No entanto, tal situação tem experimentado uma mudança considerável ultimamente, com uma importância crescente dada à linguagem escrita. O estudo focaliza, em particular, os textos produzidos por tais grupos religiosos. Ele presta atenção especial na incorporação das muitas pesquisas produzidas por etnólogos sobre os grupos e seus rituais. Conseqüentemente, o estudo lida também com o processo de legitimação cultural que tais procedimentos conferem a estas religiões e grupos sociais.

Palavras chave: Candomblé. Escritura. Identidade

ABSTRACT

This article analyses the written expressions existing in the African-Brazilian religions, paying special attention on the Candomble. The importance of written communication for these religions has not been very expressive, with the oral tradition being much more important. However, this situation has experienced a considerable change lately, with the growing importance given to the written language. The study focuses, in particular, the texts produced by such religious groups. It pays special attention on the incorporation of the many pieces of research produced by ethnologists about this kind of social groups and the rituals they perform and, consequently, on the process of cultural legitimization that such procedures play in favor to these religions.

Key words: Candonble. Written expressions. Social identity

Nas religiões afro-brasileiras a transmissão oral faz com que a fala seja veículo não apenas dos conhecimentos objetivos, mas atue como reguladora das relações de poder e na construção das identidades verificadas no interior dos grupos religiosos. A palavra pronunciada é considerada fonte de axé (energia vital), importante mecanismo de movimentação das forças sagradas e sinônimo de conhecimento. Com a crescente valorização do registro escrito das tradições religiosas, seja através de etnografias acadêmicas ou de livros escritos pelos próprios religiosos, novas dinâmicas de relacionamento entre a memória oral da religião e o saber escrito têm se estabelecido. Neste trabalho [1] pretendo refletir sobre alguns impasses promovidos por estas dinâmicas na constituição da memória e religiosa afro-brasileira e no uso político desta memória como mecanismo de atribuição de identidade.

Iniciemos pelo contexto religioso. Como eu disse, neste contexto a fala não se restringe apenas à sua atuação pragmática como meio de comunicação cotidiana, mas trata-se de uma atitude de revelação religiosa que localiza os indivíduos na ordem social e cosmológica fornecendo os princípios de identidade daqueles que falam a mesma “língua de santo.” [2] Diferentemente da palavra escrita, a fala (seja para passar conhecimentos, coletar as folhas dos santos, proferir rezas, invocar ou anunciar a presença divina), está intimamente associada a sua performance temporal espacial. Ou seja, a fala coloca em relação pessoas, momentos e espaços. No candomblé, por isso, deve-se aprender ouvindo e vendo o que os mais velhos dizem e fazem, sendo a curiosidade mal vista pela comunidade. O acesso ao conhecimento é formalmente regulado pela senioridade no culto. O conhecimento repousaria na memória oral dos antigos adeptos e é transmitido segundo regras rigorosas da etiqueta religiosa. Como descreve a mãe-de-santo e antropóloga Giselle BINON-COSSARD:

“Resta à jovem *yawo* (iniciada) aprender tudo o que diz respeito ao ritual e aos orixás: como cuidar de sua quartinha sagrada, como se comportar durante o candomblé e as diferentes cerimônias. Pouco a pouco procura descobrir os segredos do candomblé, o ‘fundamento’. Nesse sentido passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atenta ou interessada demais. Logo descobre que muita curiosidade pode prejudicá-la. Isto se deve por um lado ao fato de que as mais antigas não procuram divulgar o que sabem, pois correm o risco de se verem ultrapassadas pelas mais jovens, e por outro lado devido a que não é bom aprender depressa demais, pois tudo que se faz no

1 - Este artigo é uma versão modificada do capítulo “O candomblé no mundo da escrita”, (ver Silva, 1995).

2 - Conjunto amplo de expressões e fragmentos de línguas étnicas africanas que possuem valores semânticos próprios, muitas vezes diferentes de sua origem.

candomblé pode acarretar, em caso de erro, conseqüências extremamente prejudiciais para si e para os outros.(...) Isso mostra muito bem que o ensino nunca se faz de modo sistemático. ‘Isto vem com o tempo...’, dizem as mais antigas. Desta forma, através de um hábito lentamente adquirido, o saber da *yawo* incrusta-se no mais profundo de seu ser.” (1981: 139)

Nesta visão, o conhecimento é percebido por interconexões cujo aprendizado e manipulação dependem da visão de conjunto que se obtém ao longo da experiência total de inserção do iniciado no cotidiano da vida do terreiro. Estas interconexões, contudo, ao caracterizarem o patrimônio cultural dos grupos em forma de uma memória social coletiva, não devem ser entendidas como formas acabadas e irreversíveis. Os “pedaços pessoais” ou “novas interpretações” do conhecimento ritual podem assumir (e freqüentemente assumem) grande importância no dinamismo das tradições coletivas.

Entretanto, se a oralidade no mundo dos terreiros tem sido a forma por excelência de aquisição e retenção de conhecimento, manutenção do axé e do segredo ritual, fora deste universo (e aqui penso no contexto urbano das grandes metrópoles ou no chamado mundo globalizado) vem se tornando cada vez menos legítima. Como dizem alguns estudiosos, a escrita tem sido uma das bases dos processos universalizantes de educação e comunicação de massa. Já no contexto particularizado dos terreiros, ao contrário, a palavra escrita

“é considerada despida desta força (axé); a palavra para ter valor deve obrigatoriamente ser pronunciada; o conhecimento transmitido possui a força de uma iniciação, que não se dá no nível da compreensão racional [...] Este saber se alicerça sobre reflexos e não sobre racionalizações – reflexos provocados por impulsos provenientes do acervo cultural pertencente ao grupo e que vale, principalmente, para este grupo.” (VERGER, 1972 *apud* BARROS, 1983: 79).

Entretanto, sistematizações (ou codificações escritas) existem e, pelas formas assumidas, denunciam transformações significativas no modo como a religião tem sido pensada e praticada, seja no interior dos terreiros, seja na confluência destes com o mundo que os envolve.

Uma das formas de sistematização escrita do conhecimento religioso é a utilização, pelo povo de santo, dos chamados “cadernos de fundamentos” escritos por eles mesmos para reter de maneira segura os conhecimentos que são adquiridos com o decorrer do tempo, e que são utilizados cotidianamente nas inúmeras e

minuciosas tarefas religiosas que devem ser executadas numa ordem necessária e com elementos definidos.

Os “cadernos de fundamentos”, em geral, contêm anotações como os procedimentos de iniciação dos orixás, rezas, fórmulas de oferendas, receitas de banhos, utilização de folhas sagradas, significados do jogo de búzios etc.

Ao lado dos “cadernos de fundamentos” que funcionam como etnografias “feitas em casa”, existe outra forma de sistematização que são as etnografias antropológicas que, em forma de discurso científico, podem ser absorvidas e incorporadas como tradição pelas comunidades religiosas.

Certas práticas que se verificam hoje no candomblé dos grandes centros urbanos parecem ter se formado em virtude do acesso dos religiosos à literatura científica que, aliás, pode ser encontrada ao lado dos cadernos de fundamentos e outros livros sobre a religião nas estantes dos terreiros. Assim, as etnografias, realizadas nos terreiros brasileiros desde a época de Nina Rodrigues, ao lado dos relatos sobre o culto aos orixás na África, escritos por viajantes, missionários e pesquisadores, têm despertado grande interesse por parte dos religiosos do candomblé, que nelas encontram referências para comparação, implementação ou ressignificação de suas práticas rituais, tomando-as, em geral, como fontes autorizadas no estabelecimento de alguns princípios litúrgicos e sagrados da religião.

Livros de autores como Roger Bastide (*O Candomblé da Bahia*), Pierre Verger (*Os Orixás*), Juana Elbein dos Santos (*Os Nagô e a Morte*), entre outros, passam, assim, a ser cada vez mais procurados e lidos pelos religiosos que os tomam freqüentemente como modelos de culto, justificando aspectos cotidianos do rito que praticam.

Em São Paulo, por exemplo, o jogo de búzios por odu, o ritual da sassaim e a concepção das três cores (“sangues”) sagradas no candomblé não faziam parte do conhecimento religioso, pelo menos até onde se sabe. Estas práticas e muitas outras (e a interpretação que se faz delas) parecem ter sido recuperadas a partir do acesso a estes livros. Essa “recuperação” soa, inclusive, a muitos pais-de-santo como um modismo, uma vez que não corresponde à sua experiência no candomblé.

O processo de utilização dos livros como importantes interlocutores na construção da identidade social e religiosa dos grupos tem sido referido até mesmo pelos seus próprios autores. No Recife, René RIBEIRO (1952: 102) escreve que

“livros sobre os cultos afro-brasileiros, de uma espécie de literatura que floresceu entre 1930 e 1937, podem ser encontrados em mãos de grande número de sacerdotes

que, embora por serem analfabetos e não tenham podido lê-los fizeram por onde conhecer-lhes o conteúdo, alguns mesmo apontando as incorreções que notaram.”

Também Edison Carneiro, no obituário de Mãe Aninha, importante ialorixá do Opô Afonjá, falecida em 1938, refere-se a ela como “mulher inteligente que acompanhava e compreendia nossos propósitos, que lia nossos estudos e amava nossa obra.” (CARNEIRO, 1964: 208)

Ao lado do uso “legítimo” do livro no contexto em que foi produzido, foram apontados usos tidos como “ilegítimos” como se, num primeiro momento, tivéssemos um livro criado pelo candomblé (um “candomblé puro” e um “livro puro”) e num segundo momento um candomblé criado pelo livro (um “candomblé bastardo” que bastardiza o livro).

Como percebe Beatriz Góis DANTAS (1988: 203),

“se no Nordeste o uso dessa bibliografia pelos pais-de-santo resultava em uma ação legítima, [...] no Sudeste seu uso era tido como exploração e mistificação. Em 1938, um jornal do Rio de Janeiro denunciava como malandragem o uso que se fazia dos ‘livros de Artur Ramos, de Nina Rodrigues, de Edison Carneiro ou Gonçalves Fernandes’ para simular ‘autênticas macumbas’, para onde atraíam grã-finos, a fim de se conseguir dinheiro, negociando ‘com estas coisas cheirando a África.’” (*Diário da Noite*, Rio de Janeiro, 5/10/1938, *apud* Ramos, 1951: 159)

Curioso é que o texto etnográfico, que é construído para ser científico, passa a ser lido como sagrado. Além disso, o texto etnográfico tende a registrar a trajetória de um processo que ele próprio, paradoxalmente, ao descrever (na forma sincrônica do “presente etnográfico”; CLIFFORD, 1983) tem ajudado a transformar, seja porque permite ao leitor religioso, que é muitas vezes o próprio informante, refletir sobre suas práticas a partir do ponto de vista proposto pelo antropólogo, ou porque generaliza o que é a visão particular de certos grupos que podem se utilizar dos livros que os descrevem como meio de legitimar e valorizar sua visão de mundo diante das demais.

Nesse ponto, pode-se imaginar as conseqüências da utilização religiosa da etnografia na disputa pelo prestígio existente entre as comunidades religiosas. As etnografias realizadas nos terreiros mais “afamados” contribuem para a generalização e valorização da tradição religiosa ali encontrada, ao mesmo tempo em que as próprias etnografias se autovalorizam por registrar parcelas significativas dessa liturgia que,

conforme mencionei, passam a ser buscadas como fonte do sagrado pelos religiosos e como sinal de prestígio nos meios acadêmicos e intelectuais (principalmente aqueles comprometidos com um tipo de ideologia marcada pelo “preservacionismo cultural”).

O livro (etnográfico ou não) tende também a facilitar o acesso dos iniciados ao acervo cultural da religião, atenuando num certo grau as dificuldades decorrentes da regra do segredo na transmissão oral do conhecimento religioso. As etnografias, ao reportarem-se a universos não conhecidos pessoalmente pelo leitor, como a África, podem também fornecer elementos para uma ressignificação de parcelas do patrimônio de conhecimento religioso. As etnografias vão constituindo, assim, o “*corpus*” inscrito da religião – seu corpo codificado. Sob este aspecto o candomblé encurta também sua distância em relação àquelas religiões que podem exibir suas tradições codificadas (traduzidas, impressas e universalizadas) em livros sagrados, como o cristianismo e a *Bíblia*, o judaísmo e a *Torá*, o islamismo e o *Alcorão*.

A apropriação sacralizada do discurso etnográfico é possível, também, devido ao modo através do qual as etnografias vêm sendo construídas. Criando aos olhos dos seus leitores (religiosos) um efeito de verossimilhança, o livro pode desempenhar esta dupla função de fonte de conhecimento científico e religioso. No caso da academia, a questão da verossimilhança é mais complexa na medida em que a adequação da interpretação (textualizada) em relação à realidade observada deve considerar outros aspectos que possibilitam sua inteligibilidade (teoria, metodologia etc.), principalmente se considerarmos que essa interpretação se dá sob certas condições especiais de relação entre pesquisador e pesquisado, em que atuam múltiplos constrangimentos não referidos nos resultados finais da pesquisa.

O discurso científico (principalmente o antropológico), enfatizando suas afirmações como resultado de uma pesquisa baseada na observação participante e, portanto, numa perspectiva “*desde dentro*”, busca assegurar a confiabilidade das informações perante os seus leitores (entre os quais estão os religiosos). Mesmo porque muitos pesquisadores acabam participando também como religiosos da vida dos terreiros pesquisados e usando esta proximidade como forma de legitimar suas conclusões. Há hoje inúmeros antropólogos e antropólogas que são ogãs, equedes, pais e mães-de-santo. Assim, propositadamente ou não, o discurso presente no texto traz elementos de uma linguagem dupla (religiosa e científica), cuja ênfase num ou noutro sentido será dada, em última análise, pelo seu leitor. No caso dos religiosos (leitores ou não) existe uma expectativa (ou mesmo uma cobrança) de que o “antropólogo” (e outros pesquisadores) também exerça esse duplo papel de “tradutor” do terreiro para si mesmo e de seu “representante” oficial nos circuitos culturais e letrados. É isto num momento em que os sacerdotes-informantes mais formalmente instruídos ou intelectualizados (principalmente as gerações mais novas)

também se apresentam muito à vontade trafegando pela fronteira entre o terreiro e a academia, entre o local e o global, entre o particular e o universal.

Ao lado da etnografia religiosa afro-brasileira de cunho científico existe, ainda, um outro tipo de literatura religiosa de divulgação crescente, principalmente nos grandes centros urbanos, cujos autores são em sua maioria autoridades religiosas (pais e mães-de-santo) que escrevem para um público não necessariamente acadêmico, mas sem dúvida já acostumado com este tipo de veiculação da informação religiosa.

O interessante neste tipo de literatura é que seus autores passam de informantes citados na etnografia científica à categoria de autores editados angariando também através dos meios escritos, o prestígio e a autoridade de “falar legitimamente”, na medida em que “escrever não é apenas registrar a palavra, é ter meios de classificar, de praticar cortes, de abstrair elementos.” (GOODY, 1987 e 1989)

Os textos dos autores religiosos apresentam, aliás, grande semelhança com a etnografia científica: os terreiros são descritos a partir do esquema do panteão cultuado, são mencionadas as histórias dos fundadores, os rituais de iniciação, calendário das festas anuais, hierarquia dos cargos religiosos, algumas rezas e cânticos e, em alguns casos, não falta nem mesmo o desenho da planta do terreiro com a designação dos diversos cômodos, semelhantes àquelas vistas nos livros de Roger Bastide e Edison Carneiro. (Ver, entre outros, FERREIRA, 1987; OLIVEIRA, 1989; EGYDIO, 1980)

Para o grupo religioso, ter sua história registrada num livro representa sinal de valorização positiva de suas práticas e, para o pai-de-santo, publicar ou divulgar textos (muitas vezes em congressos de religiosos e encontros científicos) pode significar sinal de legitimidade também no nível do saber escrito, além de uma inserção importante do religioso no “mundo dos parágrafos” que influem consideravelmente na dinâmica das tradições.

Por outro lado, muitos textos dessa literatura religiosa não tomam como modelo os trabalhos acadêmicos, seja na sua forma: não são exatamente etnografias de terreiros; seja nos seus objetivos: trata-se de textos que procuram fornecer uma série de informações religiosas básicas para orientar os leitores em práticas mágicas do tipo: como jogar búzios, (FREITAS, s/d; RIBEIRO, 1985; PORTUGAL, 1986), fazer ebós ou despachos (LAÚS & BONIK, 1987) etc. Em geral, nos textos desta literatura religiosa podem ser identificadas informações provenientes das mais variadas fontes orais e escritas. No caso das fontes escritas há, inclusive, em alguns textos reproduções de trechos de etnografias, curiosamente sem qualquer referência bibliográfica a elas. As explicações para o fato podem ser variadas, indo desde o desconhecimento das regras que presidem a construção do texto científico-acadêmico (ou, ainda, a suposição de que os conhecimentos veiculados pelas etnografias são de domínio público e não atributo de uma autoria única ou singularmente citável) até a má fé.

A leitura dos textos etnográficos e religiosos demonstra, além de uma postura diferenciada dos adeptos em relação à forma de reprodução oral da religião, uma subjacente busca da África que se torna cada vez mais valorizada. Como disse BASTIDE, “na impossibilidade de ir à África, como se fazia outrora, o zelador (pai-de-santo) de hoje estuda a África através dos livros para reformar sua própria religião.” (1983: 168)

A publicização das religiões afro-brasileiras, a adesão de classes sociais mais favorecidas e o sucesso dos terreiros têm possibilitado, cada vez com mais frequência, a ida de pais e mães-de-santo à África, principalmente à Nigéria e ao Benin (seja para tentar resgatar conhecimentos através da participação de Congressos ou visitação aos templos dos orixás de lá, ou para dar obrigações e receber títulos honoríficos). Essas viagens são vistas sempre como um coroamento das carreiras sacerdotais destes religiosos e um roteiro importante na formação das lideranças religiosas. Para a questão da memória coletiva e da identidade religiosa, essas viagens vêm desempenhando um papel fundamental. Muitos dos pais e mães-de-santo que de um modo ou de outro promovem a reafirmação nos seus terreiros (introdução nas práticas afro-brasileiras de ritos africanos tal como são feitos hoje na África), por exemplo, absorvem influências dos modelos de rito valorizados nas etnografias, sobretudo aquelas de autores africanistas como Pierre Verger.

A busca, na África, de “pedaços” da tradição que são considerados perdidos ou esquecidos não é, entretanto, fenômeno recente. O processo de reafirmação faz parte da história do candomblé na qual são recorrentes as menções às viagens empreendidas por africanos ou seus descendentes, depois de emancipados, às suas terras de origem, das quais retornam trazendo os conhecimentos e liturgias para fundar ou aperfeiçoar seus terreiros. Esta é a história das fundadoras da casa Branca do Engenho Velho que, no século passado, viajaram à África e de lá retornaram trazendo consigo o africano Bamgboxé, importante personagem na implementação dos rituais deste terreiro. Também, os poucos e lendários babalaôs que existiram na Bahia, nas primeiras décadas deste século, sustentavam seu prestígio transitando pelos candomblés mais famosos, graças aos conhecimentos rituais que teriam aprendido em longas estadas na África. Nos anos 30, um desses babalaôs, Martiniano de Bonfim, filho liberto de escravo africano, foi o responsável pela instituição no terreiro do Opô Afonjá (liderado na época por Mãe Aninha) dos Obás de Xangô (títulos honoríficos dos ministros da região de Oyó), dos quais Martiniano tomara conhecimento na África. (VERGER, 1981: 28; LIMA, 1981: 92; LANDES, 1967: 29) Nos xangôs pernambuca-nos desta época, também atraíram grande prestígio as práticas e inovações introduzidas por Pai Adão, filho

de africanos de Lagos, cidade para a qual viajou em 1906 e de onde, tempos depois, retornou para Recife, fundando aí seu terreiro e tornando-se um babalorixá de grande reputação. (FERNANDES, 1937: 105; RIBEIRO, 1952: 56)

O processo de reafrikanização adquire, contudo, significados e nuances diferentes ao longo do tempo e nos lugares onde ocorre, principalmente se considerarmos as noções de tradição nele envolvidas.

No caso da Bahia, por exemplo, a busca da tradição africana se fez na intenção de complementar uma tradição de candomblé brasileiro em processo de elaboração. Neste contexto, a reafrikanização e o sincretismo não eram práticas excludentes entre si, pois não se negou radicalmente as práticas sincréticas durante a implantação do culto aos orixás numa sociedade marcada pelos valores do catolicismo.

Ruth Landes, por exemplo, em seu encontro com o velho Martiniano de Bonfim, descreve-o como um homem que, no fim da vida, se vê atormentado com o barateamento das tradições africanas num mundo onde as divindades dos negros eram cada vez mais desprezadas pelas gerações descendentes daquelas que as trouxeram para o Brasil. Martiniano era, contudo, um católico praticante (como foram seus pais) e não via nisso qualquer ameaça de desvirtuamento de sua fé. (LANDES, 1967: 30) E muitos outros sacerdotes e terreiros comprometidos com a reafrikanização dão exemplos de fé africana ao lado da fé católica: Pai Adão do Recife, ao lado do peji dos orixás, construiu, em seu terreiro, uma capela para abrigar as imagens de santos católicos cultuados. Também no terreiro baiano do Opô Afonjá, nichos com santos católicos e romarias à Igreja do Bonfim conviviam com intuições “reafrikanizadas” como os Obás de Xangô. (SANTOS, 1988) [3]

Mesmo porque, se o candomblé nordestino passou a ser “uma celebração mítica da cultura africana”, (DANTAS, 1988: 214) era preciso precaver-se ante os riscos de importar para a interpretação do “cadinho nacional” uma África “bárbara”, “primitiva” e “selvagem”, (BASTIDE, 1983: 149) já “negada” ou pouco referida, inclusive, por algumas religiões afro-brasileiras, como a umbanda, ou mesmo outros ritos no interior do próprio candomblé (como aqueles de caboclo ou da nação angola). Por outro lado, a percepção de que na África visitada também reinavam as correspondências sincréticas no culto dos orixás (com o catolicismo, o islamismo etc.) referendava sem maiores entraves (mesmo aos olhos dos mais altos defensores do “purismo”) o desenvolvimento das práticas rituais sincréticas brasileiras.

Desta forma, se em períodos anteriores a reafrikanização conviveu ao lado do sincretismo, o mesmo não ocorre em épocas mais recentes, quando muitas lideranças do candomblé se engajam num movimento para afastar as influências

3 - Uma avaliação sistemática de estudos sobre o sincretismo nos cultos afro-brasileiros pode ser encontrada em FERRETTI, S. 1991.

católicas e ameríndias do culto aos orixás, entendendo que a tradição africana é a tradição africana no Brasil, como se, apagando no presente as marcas da dominação católica e de outras “misturas” no candomblé, surgisse a África aqui em seu estado “puro”, tal qual teria sido trazida pelos escravos no passado.

De qualquer forma, o candomblé, ao transitar pelo mundo do saber escrito (que cada vez mais se transforma também num saber tecnológico: informatizado ou midiático) em sua tentativa de sistematização e legitimação do seu *corpus* religioso, enfrenta, ainda, outras dificuldades, pois diferentemente da umbanda, no candomblé os esforços de institucionalização não têm sido realizados no sentido de levá-lo a ser uma “religião nacional” ou “burocratizada”, onde “o livro, fulcro da racionalização, transforma-se num argumento que responde e difunde as questões religiosas.” (ORTIZ, 1978: 166) No candomblé as estratégias de sobrevivência e sua identidade contrastiva o levaram a apresentar-se como uma religião brasileira entre aspas, enfatizando seu aspecto “cultural”, “folclórico”, (ainda que negado hoje pelos seus dirigentes), de concepções e memórias milenares trazidas para o Brasil em épocas antigas e “conservadas” até hoje. Dialeticamente, sendo brasileiro, o candomblé afirmou-se enfatizando sua origem africana sobre todas as demais – daí o imaginário que se criou sobre a religião nos remeter, geralmente, àqueles aspectos que acabam tornando-se ponto de grande atração para os de fora, como a beleza de suas danças e transes rituais e a estética elaborada de suas cerimônias. Nestas condições, juntamente com a permanente rivalidade entre os terreiros pelo monopólio da ortodoxia ritual (que dificultam a formação de associações em níveis organizacionais mais amplos, nos moldes das federações umbandistas), situam-se as múltiplas apropriações pelas quais passa o saber escrito, seja para estabelecer formas de padronização ou unificação do conhecimento da tradição oral, seja para fornecer mais uma forma de dominação (erudita, escrita, intelectualizada) em que a ação dos antropólogos e dos institutos de saber universitário ocupa um papel destacado e ativo.

Como se vê, os itinerários da memória e da identidade, vistos aqui através do caso das comunidades religiosas afro-brasileiras, atravessam muitos lugares e momentos. Feitos de ações e olhares, esses itinerários são uma espécie de câmara em ebulição ou de decantação dos fluxos das motivações passadas e presentes de sujeitos concretos que dialogam em contextos locais e globais. Acho que a riqueza do material religioso afro-brasileiro está em apontar que a modernidade (ou mesmo a globalização) não interrompe os fluxos dos saberes tradicionais, porque estes próprios saberes tradicionais, como argumenta Stephan PALMIÉ (2002), são partes ou parcelas da mesma história que produz modernidade e seus sistemas híbridos.

BIBLIOGRAFIA

- BARROS, José Flávio P. de. "Ewé O Osányin: sistema de classificação de vegetais nas Casas de Santo Jêje-Nagô de Salvador, Bahia". São Paulo: USP/FFLCH. Tese de Doutorado.(mimeo), 1983.
- BASCOM, William. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et Autres Essais*. Paris: Payot, 1975.
- _____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BINON-COSSARD, Giselle. 1981 "A Filha-de-Santo", in: MOURA, Carlos E.M. de (org.). *Olôôrisá*. São Paulo: Ágora, 1981.
- _____. *Contribution a l'étude des Candomblés au Brésil: Le Candomblé Angola*. Paris: Faculte des Letres et Sciences Humaines, 1971.
- BRAGA, Julio. *O Jogo de Búzios. Um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Authority", in: *Representations* 1:2, Spring. The Regents of the University of California, 1983.
- DANTAS, Beatriz Góis. "Repensando a Pureza Nagô", in: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Cortez e Tempo e Presença. (8), 1982, pp 15-20.
- _____. *Voró Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- EGYDIO, Sylvia. *O Perfil do Aché Ilé Obá*. São Paulo: Edições Populares, 1980.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis. Vozes, 1977.
- _____. "Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado", in: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Cortez e Tempo e Presença. CER/ISER, 8, 1982, pp 11-20.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- _____. *O Sincretismo Religioso no Brasil*. Curitiba: Guaíra, 1941.
- FERREIRA, Euclides Menezes. *Casa de Fanti-Ashanti e seu Alaxé*. São Luís: Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. "Rei da Turquia, o ferrabrás de Alexandria? A importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina", in: MOURA, Carlos E. M. de (org.). *Meu Sinal Está em teu Corpo*. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.
- FERRETTI, Sergio F. "Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas". São Paulo: USP/FFLCH. Tese de Doutorado. (mimeo), 1990.

- FICHTE, Hubert. *Etnopoesia. Antropologia Poética das Religiões Afro-Americanas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FREITAS, Byron Tôrres de. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro: Eco, s/d.
- FURÉ, Rogelio Martínez. "Patakin: Literatura Sagrada de Cuba", in: *Culturas Africanas. Documentos da Reunião de Peritos sobre 'As Sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina'*. São Luís do Maranhão. Junho de 1985. São Luís: UNESCO, 1985.
- GOODY, Jack. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LAUS & BONIK. *Ebós de Odu*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1987.
- LIMA, Vivaldo Da Costa. "A Família-de-Santo dos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um Estudo de Relações Intra-grupais". Pós-Graduação em Ciências Humanas UFBA, Salvador: 1977.
- _____. "Os Obás de Xangô", in: MOURA, Carlos E. M. de (org). *Olóòrìná*. São Paulo: Ágora, 1981.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina*. São Luís: Secretaria da Cultura do Estado do Maranhão, 1989.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.
- PALMIÉ, Stephan. *Wizards and scientists: explorations, in: Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Duke University Press, 2002.
- PORTUGAL, Fernandes. *Ossayn, o Orixá das Folhas*. Rio de Janeiro: Eco, 1978.
- _____. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1986.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.
- RIBEIRO, José. *Comidas de Santo e Oferendas*. Rio de Janeiro: Eco, s/d.
- _____. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro: Polo Mágico, 1985.
- RIBEIRO, René. *Cultos Afrobrasileiros do Recife. Um Estudo de Ajustamento Social*. Recife: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, 1952.
- _____. *Antropologia da Religião e Outros Estudos*. Recife: Massangana, 1982.
- SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. *História de um Terreiro Nagô*. São Paulo: Max Limonad, 1988.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *O Antropólogo e sua Magia. Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre as Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris: Paul Hartman, 1954.
- _____. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.
- _____. "Etnografia religiosa Iorubá e proibidade científica", in: *Religião e Sociedade*. São Paulo: Cortez e Tempo e Presença. CER/ISER, (8), 1982, pp 4-10.