

Um candomblé na Bélgica

Traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades

Arnaud Halloy

Aspirante ao FNRS e doutorando em antropologia na Section des Sciences Sociales de l'Université Libre de Bruxelles

RESUMO: Com este artigo, proponho analisar algumas das dificuldades encontradas na tentativa de instalação de um candomblé (culto afro-brasileiro) na Bélgica. Minha análise tem como suporte três categorias de fatos: afrontamentos à legitimidade do chefe de culto assim como o respeito para com as restrições rituais; diversas tentativas de adaptação aos recursos humanos e materiais disponíveis; dificuldades de aprendizagem de certas categorias de saberes que não repousam sobre uma formulação lingüística. Essa focalização sobre as situações problemáticas não tem por objetivo esboçar o retrato de um culto “desenraizado”, mas de explicar, com base na *etnografia*, a construção da dinâmica e do caráter heterogêneo da experiência religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Brasil, Bélgica, candomblé, aprendizagem, ritual, adaptação.

O candomblé é uma religião, nós não praticamos nem a vidência, nem a cura, nem a magia negra [...]. É proibido filmar, fotografar ou gravar durante as cerimônias [...]. Queira, por favor, não fumar, não cruzar os braços nem as pernas e manter uma atitude decente no terreiro.

Esta advertência podia ser lida num letreiro fixado no muro da entrada do barracão (salão) onde eram celebradas as festas públicas de um can-

domblé de caboclo instalado em Carnières – pequena cidade situada na região central da Bélgica. Esse centro de culto de origem afro-brasileira foi oficialmente inaugurado em território belga em 1988¹ e resistiu tão intensamente, como nós veremos, até janeiro de 2000. O instigador único desse empreendimento, que chamaremos A, é belga, professor de francês, que em viagens anuais, variando entre dois e nove meses e se estendendo sobre um período de quase 20 anos, tornou-se pai-de-santo. Em 1998, o terreiro² possuía mais ou menos 12 membros assíduos, dos quais oito eram “iniciados”³. Essas pessoas tinham origens diversas: um congolês, um angolano, uma belga-grega, um belga-italiano, uma brasileira e ainda vários belgas, entre estes últimos o chefe de culto e o pai-pequeno⁴. Um detalhe importante, como nós veremos na seqüência, é que a maioria dos membros fazia parte e, até mesmo, ocupava cargos religiosos importantes em outros cultos.

Voltemos agora ao nosso letreiro. As poucas linhas acima retomadas falam por elas mesmas: endereçam-se a pessoas estrangeiras ao culto, cuja grande maioria não tem nenhum conhecimento sobre essa prática religiosa que pode, num primeiro momento, parecer particularmente inabitual para os europeus, notadamente, pela importância do sacrifício e dos transe de possessão que ela implica. O emprego da palavra “religião”, assim como a rejeição de práticas como a vidência, a cura espiritual e, sobretudo, a magia negra, todas facilmente associadas pelo profano ao lado misterioso e, portanto, potencialmente perigoso para as religiões de origem africana, segue em direção a uma legitimação de ordem moral do candomblé num lugar onde é desconhecido. Por isso, a interdição de filmar, fotografar e gravar, ou ainda de cruzar as pernas ou os braços, acentua para os visitantes locais, por meio das restrições de comportamentos, o caráter religioso das cerimônias, insistindo assim no fato de que não se trata de folclore nem de qualquer outro tipo de divertimento exótico.

Toda a dificuldade de instalação desse culto em terra estrangeira já aparece claramente nessas poucas linhas: tudo é para ser aprendido! Estando em presença de um culto literalmente importado, o tema da “instalação/adaptação”⁵ dele em seu novo ambiente assim como a transmissão dos saberes religiosos, eles mesmos interdependentes de outros tipos de saberes, impuseram-se como o fio de Ariadne a este estudo. Com essa perspectiva, escolhi partir de situações problemáticas encontradas no local. Por problemática, entendo certos acontecimentos ultrajantes, de uma maneira ou de outra, aos próprios fundamentos do culto e, por conseqüência, à sua manutenção (ou “sobrevivência”, para empregar um termo mais forte, às vezes, usado pelo chefe de culto). A escolha de tal enfoque foi motivada pelo fato de que essas situações, em numerosos casos, permitem a verbalização de certos dados que pertencem habitualmente ao domínio do tácito ou do “não dito”. Várias vezes, a estrutura dinâmica que esses dados sustentam se apresenta, como nós veremos, de acordo com a base, a mais certa, sobre a qual o culto repousa. Entretanto, gostaria de sublinhar que essa escolha não implica, de maneira alguma, tratar-se de um culto “desenraizado”, do qual só poderíamos traçar uma paisagem caótica. Essa perspectiva analítica soa simplesmente falsa quando observamos a experiência religiosa cotidiana em construção, e isto apesar das numerosas dificuldades encontradas.

1. Situações prejudiciais à legitimidade do culto

1.1. Tripla não-legitimação do chefe de culto

Entre as dificuldades mais salientadas, revelarei aquelas tocantes aos processos de legitimação da autoridade do chefe de culto. Com efeito, ao longo dos últimos anos do culto – época durante a qual comecei a

pesquisa –, o terreiro tornara-se um teatro de tensões entre dois grupos de participantes – que eu batizarei de o grupo de Bruxelas e o grupo de Carnières.

O primeiro girava em torno de um africano, que eu chamarei G, que exercia forte influência sobre vários participantes do culto de Carnières, cuja sua esposa figurava entre as filhas-de-santo mais antigas do terreiro⁶. G, médico de origem congoleza, descendente de uma família de sacerdotes em seu país de origem e ogã⁷ do terreiro, gozava do estatuto de chefe religioso num culto aos ancestrais familiares. G conheceu o candomblé de Carnières em 1992 e foi totalmente seduzido porque, para retomar seus próprios termos, encontrou ali “os fundamentos da magia religiosa da raça negra”. Desse modo, trouxe ao terreiro o conjunto de pessoas que transitavam em seu próprio culto, para o grande desespero de A, como nós veremos.

O grupo de Carnières era igualmente composto de uma meia dúzia de pessoas, todas íntimas de A, com as quais tinha uma relação de confiança total, contrariamente àquelas do grupo de Bruxelas, com as quais o clima era de “confiar desconfiando”⁸. Ele podia, desse modo, liberar-se de alguns cargos rituais no seio do grupo de Carnières. As lutas de poder e legitimação instauradas entre os dois grupos, que parecem inerentes à maior parte dos cultos afro-brasileiros (Capone, 1996; 1999), tratavam essencialmente dos comportamentos introduzidos por certas pessoas do grupo de Bruxelas, que A julgava ilegítimos – seja porque estavam fora do modelo ritual herdado de sua mãe-de-santo, seja porque ultrajavam diretamente a sua autoridade. De maneira geral, penso que essas situações se desenvolveram em função de vários fatores desfavoráveis ao pai-de-santo, que são próprios ao candomblé de Carnières. Entre os mais evidentes, notamos uma tripla não-legitimação do chefe de culto.

Em primeiro lugar, o candomblé de Carnières pertence à “nação”⁹ caboclo, que é, no panorama religioso brasileiro, uma das mais desvalo-

rizadas em termos de “pureza africana”: ela está entre as mais distantes do modelo africano de obediência ioruba. Em segundo, o chefe de culto é “branco”, o que está longe de ser valorizado por um culto de origem africana porque o laço genealógico com a África, notadamente em face dos africanos fundadores dos primeiros cultos no Brasil, é um elemento central da definição identificadora afro-brasileira¹⁰. Entretanto, o fato de ser belga parece ter favorecido o chefe de culto, ao menos aos olhos de sua mãe-de-santo. Efetivamente, quando A lhe perguntou o que ele, belga e branco, tinha a ver com o candomblé, essa lhe respondeu simplesmente: “O Congo não era belga?”. Diante da resposta positiva, a ligação estava atestada, deixando A de certo modo perplexo. Enfim, o afastamento do culto de seu meio de origem, o Brasil, dificulta a sua legitimação porque heil-o aí desenraizado do contexto sociocultural que o viu nascer. Sua sobrevivência, em tais condições, parece então bem mais comprometida que no meio do qual ele se originou.

Uma consequência direta dessa posição “fragilizada” do chefe de culto – particularmente diante dos africanos que supostamente nasceram na fonte mesma do culto – foi a formação (e a cisão implícita) no seio do terreiro de dois grupos, o que minou desde o começo a tentativa de implantação na Bélgica da formação de uma rede humana coerente e sólida.

1.2. Contexto social: participação secreta e restrições rituais

Um problema importante, ao qual o chefe de culto teve de reagir eficazmente, diz respeito às diferentes obrigações¹¹ e, mais particularmente, aos resguardos que as acompanham. O resguardo consiste em um período que segue diretamente a obrigação ou qualquer outro ritual individual e pode variar entre 3 e 21 dias. Durante esse período, a pessoa

implicada deve, além de abster-se de fumar, não ter relações sexuais, não comer certos alimentos, não frequentar lugares “carregados” negativamente, como as grandes encruzilhadas, a multidão, os supermercados, e todo local ligado à morte, como os cemitérios e hospitais.

Escolhi aqui o episódio de V, o primeiro filho-de-santo do terreiro, porque ilustra fortemente a dificuldade de adequação que pode existir entre esse gênero de prática religiosa e o modo de vida no qual as pessoas estão inscritas.

Em 1999, Omolu, o orixá de cabeça – primeiro orixá protetor – de V, reclamava sua obrigação anual por volta do fim do mês de outubro. Ora, o problema colocado era que V não podia, em nenhum caso, dispensar mais uma vez a visita familiar ao cemitério, por ocasião da festa dos mortos, nem o “aperitivo tradicional” na casa de seus sogros. A dificuldade pesava então diretamente sobre a “clandestinidade” de sua participação no culto de Carnières. Efetivamente, na família de V, somente sua mulher e seus filhos sabiam que ele participava do culto. Como contornar então a interdição de bebida alcoólica e de visita ao cemitério, visto que no ano precedente ele se fez passar por doente para faltar àquilo que ele chama de suas obrigações familiares? A astúcia ritual encontrada por A – mostrando a plasticidade de certas práticas ligadas ao contexto singular no qual elas se inscrevem – consistiu em fazer começar o período de resguardo no primeiro trabalho para Exu¹², que tinha acontecido, excepcionalmente, vários dias antes da obrigação. Aqueles que conhecem os cultos afro-brasileiros objetarão que isso não tem nada de admirável, uma vez que a tradição implica que o resguardo se inicie no dia da obrigação de Exu. Entretanto, na grande maioria dos casos, essa primeira oferenda destinada a Exu acontece na véspera da cerimônia de obrigação para o orixá em questão. Ora, aqui, ela foi antecipada cerca de dez dias antes da cerimônia propriamente dita, de maneira que V pudesse completar seu resguardo antes de 2 de novembro, dia dos mortos na

tradição cristã. Ele ganhava assim dez dias sobre a data prevista e seria liberado de suas interdições rituais antes desse dia¹³. Essa acomodação às circunstâncias, assim como ao contexto singular no qual se inscreve o culto, é um exemplo entre outros, sublinhando a dificuldade de se levar adiante as limitações dos ritos e a “clandestinidade” das práticas religiosas entre os vários participantes. Assim, seguindo essa mesma ótica, é importante ressaltar que a condição *sine qua non* para a permissão de minha pesquisa de campo foi guardar o anonimato e respeitar a proibição de fotografar os participantes. Desse modo, algumas dessas reflexões me levaram a questionar a atitude adotada pelo chefe de culto em face de numerosas dificuldades.

1.3. Falta de firmeza e procura de harmonia

Proponho, no momento, analisar um pouco mais de perto a atitude do chefe de culto perante certas situações problemáticas encontradas no terreiro na Bélgica. Dessa maneira, será possível avaliarmos ao mesmo tempo a importância e a dificuldade de adotar, da parte do chefe de culto, uma postura adequada para manter, tomando aqui seus próprios termos, “a igreja no meio da aldeia”.

Para começar, o pai-de-santo lamentava-se muito do acúmulo de responsabilidades incumbidas a ele no seio do culto, mesmo que auxiliado em certas tarefas práticas pelo pai-pequeno e por algumas pessoas do grupo de Carnières. Ele atribuía essa situação, como já foi dito, à falta de confiança em certos participantes da comunidade. Ele se via, então, obrigado a assumir mais funções e responsabilidades do que gostaria. Esse sentimento era tão forte que freqüentemente ele era o último a ser comunicado das decisões tomadas por seu(s) caboclo(s) ou orixá(s) que, em reuniões, “desciam” para organizar as futuras festas ou pôr as coisas

em ordem quando isto era necessário. Um ditado conhecido no candomblé, que diz que “o pai-de-santo faz o papel de corno (aquele que é o último a saber)”, traduz bem essa situação e sublinha implicitamente a necessidade de confiança entre os membros de uma mesma comunidade, sob pena de se ver os laços comunitários se desfazerem e deixarem assim brechas para a instalação de conflitos. A teria de fato desejado que P, seu “braço direito”, se responsabilizasse pela resolução das eventuais tensões e dos conflitos internos no terreiro, como era o caso no terreiro-mãe, onde esta tarefa era realizada pela mãe-pequena e não pela mãe-de-santo. A personalidade de P era pouco apropriada para esse tipo de tarefa, e assim o chefe de culto devia cortar e apaziguar esse gênero de situações problemáticas que, por várias vezes, representaram uma verdadeira ameaça para o futuro do culto. Certos conflitos sérios – mas sempre incubados – pesavam notadamente sobre as “performances dançadas”, nas quais a categoria de acusação de “falso transe” era freqüente. Esse teatro, segundo os acusadores, era absolutamente nefasto para o terreiro porque, “ritualmente falando”, não só não fazia qualquer sentido querer “imitar” o orixá¹⁴ como retirava todo o crédito diante dos visitantes que assistiam às cerimônias e poderiam tê-lo percebido. Desse modo, após um conflito entre dois filhos-de-santo que se acusavam de acordo com essa lógica, um deles pediu então ao chefe de culto que manifestasse o seu desejo e escolhesse qual dos dois deveria continuar no seio da comunidade, pois a coexistência de ambos tornou-se impossível. Como o chefe de culto recusou-se a tomar tal decisão, e as divindades também não se pronunciaram claramente sobre a posição a se tomar, para o grande pesar de todos, a saída de um dos filhos-de-santo muito apreciado no terreiro foi provocada.

Um segundo ponto importante concerne a posição do chefe de culto em face da ortodoxia religiosa ou, antes, da “ortopraxia” do culto, para ser preciso e retomar a distinção operada por John Scheid. Um

interessante paradoxo pode ser levantado sobre esse tema. Quando perguntei ao pai-de-santo, que, convém frisar, é um verdadeiro apaixonado pela África, se ele já havia pensado na possibilidade de abrir um culto mais africano em vez de o candomblé de caboclo, ele respondeu que só um culto de caboclo poderia achar seu lugar na Bélgica. Sua argumentação baseava-se no fato de que a margem de manobra, ou seja, a plasticidade ritual encontrada nesse culto é mais importante, achando assim uma alternativa viável que tornasse possível a manutenção dessa religião nesse país. A rigidez e as exigências rituais dos cultos mais próximos da herança africana teriam se tornado impensáveis e, de imediato, consagrado ao fracasso tal empreendimento. Em compensação, ele mesmo reconhecia que a falta de firmeza de sua parte era um dos erros estratégicos centrais, tendo-o conduzido para uma situação de vida quase impossível nos últimos anos. De fato, conforme disse, se ele se mostrasse mais exigente perante os filhos-de-santo, notadamente fazendo menos concessões ao que concerniam as disponibilidades de cada um e os comportamentos rituais desapropriados, ele não teria tido tanto espaço para os problemas tais como eles se apresentaram, porque uma “seleção natural” seria operada entre os participantes. Uma atitude mais firme teria permitido certa triagem nestes últimos a fim de poder, mesmo em comitê mais restrito, isentar-se de certas funções, exigindo de cada um empenho mais intenso. É isso o que teriam desejado vários participantes do grupo de Carnières: A tendo procurado manter um clima de harmonia – mesmo aparente – no seio da comunidade, evitando toda confrontação direta até o fechamento definitivo do terreiro.

Acredito que exista uma parcela de verdade nessa opinião, no sentido de que certas situações problemáticas, como determinadas pressões por parte dos participantes do grupo de Bruxelas para introduzir elementos exógenos ao candomblé, pediam talvez uma tomada de posição mais espontânea e radical da parte do chefe de culto. Toda a dificuldade para

A residia, por um lado, em sua vontade de se aproximar o máximo possível do ideal ritual tal qual ele herdara da sua mãe-de-santo, o que teria exigido, ao mesmo tempo, mais firmeza em seus julgamentos e decisões perante certos filhos-de-santo e, por outro, no desejo de “dar uma chance” a essas pessoas para as quais a participação no culto trazia uma realização, notadamente em termos de reconhecimento e de prestígio¹⁵.

Entretanto, visto o ambiente efetivo do culto, um posicionamento mais radical era da ordem da utopia e arriscava conduzir ao fracasso o empreendimento. Estou de fato persuadido, e penso que o chefe de culto o tinha igualmente pressentido, que era muito difícil exigir um investimento individual suplementar da parte dos participantes do culto. É necessário conceber e aceitar que, no quadro particular do culto de Carnières, esse investimento se faz de início por tateamento, porque se trata, em um primeiro momento, de se desfazer de seus *a priori* para poder abrir-se progressivamente a uma lógica e a uma prática religiosa diferentes. Em seguida, se tudo se passa bem, essa dimensão religiosa toma-se mais e mais importante na vida e na intimidade de cada um e se aproxima então progressivamente do que poderíamos chamar “o ideal brasileiro”, sobre o qual, é verdade, muitos desejos e esperanças pessoais eram projetados por ocasião dos períodos difíceis encontrados na Bélgica.

Percebemos então a ambigüidade da situação em que, de uma parte, só um culto para os caboclos, com maior flexibilidade ritual, parece tornar possível a instalação de tal religião na Bélgica, mas, de outra, só uma maior firmeza por parte do chefe de culto teria permitido evitar certas situações problemáticas que, afinal de contas, e mesmo se isto não é expresso abertamente, levaram-no em direção a seu fechamento. Nesse contexto, vimos que a manutenção, contra ventos e marés, de um clima comunitário baseado na harmonia, com seu cortejo de concessões, jogava cada vez mais em desfavor do pai-de-santo. Na verdade, essas concessões marcavam perda de controle deste último sobre o

comportamento de certos filhos-de-santo, afastando-o cada vez mais do seu “ideal ritual”.

2. Dificuldades ligadas aos “recursos” humanos e materiais

2.1. A música e os tocadores

As cerimônias públicas, conduzindo a manifestação (ou tomada de posse) das divindades nos filhos e filhas-de-santo, são uma das peças-chave da prática religiosa do culto para os caboclos, de onde vem o uso corrente no meio acadêmico da expressão “culto de posse”, utilizada para designar o conjunto dos cultos afro-brasileiros. Muitos autores destacaram a importância central dessas cerimônias durante as quais a música e a dança aparecem como os vetores principais por meio dos quais se exprimem as divindades. Entretanto, essas duas modalidades de expressão obedecem a regras e normas de comportamentos bastante diferentes. A dança, enquanto modo privilegiado de expressão do orixá, só acontece por meio da posse, quer dizer, idealmente fora da consciência¹⁶ do “cavalo”¹⁷ e, sobretudo, durante as cerimônias públicas. O tocador, ao contrário, não pode de qualquer modo receber a divindade¹⁸, ele é de alguma maneira a voz desta última, que vai se exprimir em um diálogo constante com a dança que ele dirige e acompanha ao mesmo tempo¹⁹. Os ritmos (toques) são tocados por três tambores de tamanhos diferentes chamados, respectivamente do menor ao maior, *lé*, *rumpi* e *rum*, e são acompanhados de um sino (que pode ser duplo) chamado *gã*, ou mais conhecido como agogô, que faz o papel de base rítmica. O *rum* é o mais importante entre os três porque é ele que supostamente fala por meio das fórmulas rítmicas próprias para cada divindade, com o orixá manifestado, dirigindo a prestação dançada.

Porém, a música não é somente percussiva. As cantigas dedicadas às divindades, ou específicas para cada seqüência ritual, formam a base sobre a qual os ritmos vão poder se desenvolver. A maior parte dos cantos de candomblé de caboclo é em português, mas contém igualmente bom número de referências em kimbundo e kikongo, línguas banto, e em ioruba, assim como todos os tipos de transformações ao mesmo tempo lexicais e sintáticas derivadas destas línguas e do português. Certas músicas são inteiramente “africanas”, enquanto outras sofrem uma interpenetração tal que fica difícil determinar a língua dominante. Esse aspecto torna caduco, a meu ver, a interpretação de que há nas cantigas um fundamento mitológico para elaboração de um sistema ritual integrado e coerente, uma vez que no caso do candomblé de Carnières a maior parte dos participantes não fala nem o português nem o kimbundo, kikongo ou o ioruba²⁰. Mas voltaremos a essa reflexão um pouco mais adiante.

Agora que o ambiente sonoro das cerimônias foi esboçado, proponho abordar a história singular da música no seio do terreiro de Carnières, o que nos permitirá apontar uma primeira categoria de dificuldades encontradas em termos de “recursos humanos e materiais”.

No início, o terreiro se contentava, na maior parte do tempo, em acompanhar o canto batendo palmas com as mãos, como era muitas vezes no terreiro-mãe no Brasil. Mas essa performance, que parecia simples, exigia muito daqueles que deviam se familiarizar ao mesmo tempo com as melodias, os ritmos tocados com as mãos assim como com as línguas cantadas. Muito rápido a necessidade do acompanhamento com tambores se fez sentir. O pai-de-santo então se dirigiu à comunidade brasileira, na Bélgica, com a esperança de achar músicos que poderiam acompanhar as cerimônias com atabaques. Proponho começar por levantar os principais perigos encontrados nessa busca.

Desde o início, o chefe de culto foi confrontado com um duplo *a priori*, que lhe dizia respeito, da parte dos músicos: bom número de

candidatos potenciais entre os percussionistas brasileiros tinha dificuldade em acreditar que um culto de candomblé “sério”, entendamos neste caso legítimo, pudesse existir em terra belga, e, além do mais, que ele pudesse ser dirigido por um belga, branco, sobretudo. O distanciamento espacial do culto em relação a seu lugar de origem e a pertença “racial” do chefe de culto apareciam, de imediato, como um peso desfavorável na busca de músicos que, desde o início, se mostravam, a seu respeito, extremamente desconfiados²¹. Se bem que, mais tarde, podemos afirmar que o tempo teve um papel positivo em face desse *a priori*. Vi desfilar, durante os dois anos em que freqüentei o terreiro, todos os tipos de pessoas dizendo-se músicos, mas que estavam longe do nível musical necessário para um acompanhamento “decente” das cantigas. Sendo percussionista e tendo estudado de perto os toques do candomblé, podia fazer uma idéia bastante precisa daquilo que era tocado durante as diferentes festas às quais assisti. Na verdade, entre os percussionistas contratados no quadro das cerimônias, raros eram aqueles que conheciam verdadeiramente os toques específicos do candomblé de caboclo²². O chefe de culto não mostrava nenhuma exigência particular desse ponto de vista. Ele mesmo não era músico e só conhecia muito aproximadamente os toques habitualmente tocados, contentando-se a maior parte do tempo com uma base rítmica capaz de sustentar o canto. Infelizmente, não era por isso que os percussionistas cessavam de ser uma fonte de preocupações e de dificuldades. O pai-de-santo era, com efeito, regularmente confrontado com duas grandes categorias de problemas.

Uma delas é que os tocadores de tambor não eram verdadeiramente tocadores ou não tinham experiência suficiente que permitisse a eles acompanhar de maneira válida os diferentes cantos, criando-se espaço para grandes dificuldades em obter um desenvolvimento ritual sem obstáculo, no qual canto e ritmo só estavam em harmonia muito raramente. O que explica, em parte, esse gênero de situação, é que bom

número de músicos se deslocava unicamente pela remuneração, como eles o faziam para qualquer outro tipo de trabalho musical. Ora, é evidente que um ritual religioso não obedece às mesmas regras que uma atração musical e que, por consequência, uma experiência prévia daquele gênero de situação se mostrava útil, para não dizer necessário, para um melhor resultado.

A outra é que os tocadores eram excelentes músicos e se adaptavam com sucesso aos diferentes cantos. Mas a qualidade musical dos tocadores não era critério suficiente para o bom desenrolar do culto, porque alguns entre eles não mostravam nenhum respeito pelas restrições rituais. Assisti a uma cerimônia onde alguns percussionistas da Uganda se adaptaram muito bem – ritmicamente falando – às cantigas. Mas consumiram abundantemente maconha antes da cerimônia, assim como no momento das pausas entre as manifestações dos orixás, fato que escapou totalmente ao chefe de culto. Um outro caso, mais difícil de ser administrado, foi aquele de um excelente percussionista brasileiro, grande conhecedor dos diferentes cantos e ritmos do candomblé, que se apresentava, dia sim dia não, em um estado desapropriado provocado por excesso de bebida ou pelo uso de variadas drogas. Era, então, toda vez uma catástrofe do ponto de vista do desenvolvimento do ritual, acarretando a interrupção de certas manifestações ou cantigas.

No contexto do terreiro de Carnières, é evidente que um dos fatores principais, que levavam a essas situações desagradáveis, era a falta de opção flagrante no conjunto de músicos disponíveis na Bélgica. Proponho agora procurar melhor compreender a insistência do pai-de-santo em querer contratar músicos, visto o risco que abrangia tal decisão.

Uma das razões principais está ligada às exigências rituais próprias ao candomblé de caboclo, ao menos tal como elas eram percebidas idealmente pelo chefe de culto. Efetivamente, a saída do santo “vestido” só pode ser feita acompanhada de tambores. Ora, essa saída é o ponto cul-

minante das cerimônias públicas. Ela é o apogeu, ao mesmo tempo estético e espiritual, de toda festa dedicada a uma divindade que, nesse momento, aparece em todo seu esplendor. Então, não é possível fazer abstração dos tambores que são concebidos como indispensáveis para a realização de qualquer dança. Essa importância igualmente concedida à percussão está no fato de que os participantes do culto viam no tambor um mediador indispensável a fim de se sentir levados pela música e nela achar assim um verdadeiro suporte. A cerimônia, na opinião deles, ficava desse modo mais bonita e mais entusiasmante. Vemos então que a forma ritual é, em parte, modelada pelos desejos dos participantes do culto – estes aqui se inscreviam nas concepções do imaginário ocidental em relação àquilo que deve ser um culto de possessão²³.

2.1. Alimentos rituais:

pesquisa de equivalentes locais e de substitutos

O tema da alimentação ritual apresenta, a meu ver, um campo de investigação privilegiado, permitindo pôr em evidência certas características dos processos de adaptação de um culto afro-brasileiro a seu novo ambiente. Começarei por abordar o tema da pesquisa de equivalentes locais de plantas e alimentos brasileiros ou africanos, e as dificuldades que tal medida provoca. Em seguida, procurarei mostrar a importância da escolha dos alimentos e da comensalidade como prática de diferenciação e afirmação de identidade, ao mesmo tempo no nível das entidades espirituais e em face do terreiro em um contexto mais amplo de concorrência religiosa.

Uma dificuldade importante concernente às plantas rituais foi a de encontrar equivalentes locais às variedades utilizadas no Brasil que não nascem na Bélgica. Das plantas utilizadas nas diversas práticas rituais,

um bom número, como o manjeriço, o alecrim e a canela, era facilmente encontrado lá, enquanto outras, como a jurema (*Pithecolobium Tortum Mart*) – arbusto cuja casca é o componente central da bebida de mesmo nome no candomblé de caboclo –, eram difíceis de ser encontradas. Era necessário então, na medida do possível e dependendo da aceitação dos orixás, ir em busca de substitutos para tais plantas. Para tanto, A decidiu empreender pesquisas de equivalentes simbólicos. Nas revistas de botânica, procurou conhecer as plantas utilizadas por nossos druidas da Antigüidade, assim como nas antigas religiões européias, tentando traçar paralelos entre as propriedades atribuídas a certas plantas utilizadas pelas divindades destes panteões antigos e aquelas atribuídas às divindades do candomblé. Uma vez levantadas essas relações, consultava as divindades concernentes, seja por meio do jogo de búzios, seja por viva voz no momento da incorporação, a fim de que elas pudessem confirmar ou negar os laços estabelecidos ou ainda aconselhar sobre a utilização de uma ou outra planta.

De acordo com o chefe de culto, a exigência ou a tolerância das divindades dependiam muito do uso que iria ser feito das plantas. Assim, se se tratava daquelas destinadas a perfumar um prato ou a decorar um altar, a margem de manobra era mais larga e o nível de tolerância mais elevado. Ao contrário, se se tratava de plantas para a confecção dos assentamentos, a escolha era de imediato muito mais restrita porque as divindades se mostravam muito mais exigentes, limitando-se frequentemente às plantas originais, uma vez que a potência simbólica delas não tinha o equivalente em outras plantas que nasciam na Bélgica. Então era necessário nessas ocasiões dar um jeito para encontrar as plantas adequadas, seja aproveitando-se da viagem de conhecidos ao Brasil ou seja viajando para este país. Também, na Bélgica, eram atribuídos novos usos para determinadas plantas propostas às divindades concernentes. Era desse modo que a utilização de certas plantas para a cabeça (*ori*)

podia, igualmente, servir para o banho de purificação, os rituais de limpeza, dentre outros.

No que diz respeito aos ingredientes que encontramos nos diversos pratos do candomblé, a maior parte sendo de origem africana, o problema era, em grande parte, resolvido ao se recorrer aos armazéns especializados em comidas exóticas situados nas grandes cidades, tais como Bruxelas ou Paris. Podemos, de fato, achar nesses lugares a maioria dos alimentos necessários para a preparação dos pratos destinados às divindades.

Notemos que não é sempre a qualidade do produto que fará com que a divindade o aceite ou não. O caso da jurema, que é a bebida de predileção dos caboclos, demonstra-nos isto muito bem. Essa bebida de importância ritual capital é preparada, em nosso caso²⁴, à base de mel, cravos, canela, rapadura, vinho popular brasileiro chamado Sangue de Boi, “menga”²⁵ e, claro, pedaços de cascas de jurema. Estes três últimos termos nos ensinam muitas coisas com relação aos critérios sobre os quais se baseia o julgamento das divindades com relação à utilização de alimentos específicos como fator de diferenciação no seio do panteão afro-brasileiro. Em primeiro lugar, é necessário saber que o vinho em questão, o Sangue de Boi, é uma bebida brasileira muito barata e de qualidade discutível. Entretanto, esse vinho usado na preparação da jurema é muito apreciado pelos caboclos. Porém, mesmo custando pouco no Brasil, a importação para a Bélgica seria uma pequena fortuna em transporte e taxa de alfândega. Então, o chefe de culto procurou um substituto, visto a proximidade com numerosos países produtores de vinhos, propondo alguns de uma qualidade claramente superior àquela do Sangue de Boi para a preparação da jurema. Mas o caboclo do pai-de-santo mostrava-se sempre insatisfeito com o resultado obtido. Finalmente, sua preferência foi um vinho alemão de qualidade tão medíocre quanto a do vinho brasileiro original. Mesmo assim, ele não deixou de exprimir que o famoso Sangue de Boi continuava a fazer falta terrivelmente.

Esse episódio do vinho informa-nos sobre o processo de pesquisa de um substituto que, freqüentemente, se faz por tateamento até obter um acordo entre as possibilidades materiais e o contentamento das entidades espirituais. Vemos igualmente que pode existir um verdadeiro apego afetivo diante de certos produtos da região, e isto independentemente de sua qualidade e valor de mercado. O caboclo afirma assim sua identidade, antes de tudo brasileira, e sua preferência pelos produtos provenientes de sua terra. Esse episódio denota também a importância atribuída à jurema, que deve ser o mais próximo possível de sua versão brasileira. A carga simbólica é então o critério central na escolha dos alimentos e na preferência das entidades. O segundo componente essencial é a menga, quer dizer, o sangue sacrificial, que é o veículo essencial da energia vital do animal, seu axé, que se vê assim redistribuído por meio da consumação ritual dessa bebida. O terceiro, a jurema, é uma planta com propriedades medicinais reconhecidas, extraída da parte interna da casca da juremeira. É simplesmente impossível achá-la na Bélgica, mas visto as pequenas quantidades utilizadas no momento da preparação da bebida, que em doses mais fortes é alucinógena, o chefe de culto constituiu uma pequena reserva que ele renova a cada ano por ocasião de suas viagens ao Brasil.

2.3. Tentativas de adaptação

O calendário ritual: quatro etapas

Dando seqüência a esses dois exemplos, concernentes às tentativas de adaptação aos “recursos humanos e materiais” disponíveis, o tema seguinte tratará mais especificamente de uma harmonia de ordem simbólica em função do contexto local. Trata-se do calendário ritual.

O calendário das festas nos candomblés de caboclo-mãe no Brasil, como na maior parte dos cultos afro-brasileiros, é baseado no calendário católico. Assim, segundo as correspondências estabelecidas entre orixás e santos católicos, determina-se qual orixá será festejado no dia de determinado santo. Por exemplo, a festa de Oxossi, sincretizado na Bahia com São Jorge, acontecerá no dia 23 de abril, a festa de Xangô no dia 24 de junho, dia de São João Batista, ou ainda a festa de erês (espíritos de crianças) no dia 27 de setembro, para os Santos Cosme e Damião. Foi com um calendário litúrgico desse gênero que o candomblé de Carnières funcionou nos anos iniciais de sua atividade.

A primeira mudança aconteceu no terreiro de Carnières em consequência da poluição sonora, engendrada pelas cerimônias no salão, que incomodava um dos vizinhos. Para evitar os aborrecimentos ou as eventuais queixas que poderiam trazer prejuízo ao culto, as cerimônias noturnas durante a semana foram proscritas e reportadas para o sábado seguinte, durante o dia. A disponibilidade por parte dos diferentes participantes também colaborou nesse sentido, uma vez que alguns se deslocavam até mesmo de Bruxelas.

A segunda mudança aconteceu devido à vontade de romper com as correspondências estabelecidas com o calendário católico. Tratava-se, com efeito, de marcar uma distância entre os panteões afro-brasileiros e cristãos. Essa atitude foi consequência direta de uma confusão, que se instalava pouco a pouco, entre os participantes do culto diante do tratamento das representações simbólicas dos orixás e dos santos católicos. Essa confusão aparecia, de um modo, na forma que tomavam as orações endereçadas aos santos e aos orixás, na qual o sinal da cruz e o ajoelhar-se com as mãos juntas, próprios da tradição cristã católica, eram utilizados indiferentemente para a Virgem Maria, para Cristo e para os orixás. As representações de orixás em pôster foram igualmente retiradas do barracão porque as pessoas saudavam essas imagens como o fariam com os

ícones cristãos. A fim de evitar esse tipo de atitude, e procurando manter as categorias ontológicas e as práticas que acompanham o modelo ritual de que A é herdeiro, ele decidiu simplesmente erradicar o altar católico, justificando-se: “Eu me deixei levar por um anti-sincretismo católico. Ainda mais, não existia nenhuma razão para preservar, a qualquer preço, esse sincretismo que, na maior parte do tempo, só trazia confusão”.

Para justificar essa decisão aparentemente radical, ele então se apoiou numa argumentação sublinhando o caráter secundário da influência católica no culto. De minha parte, acho que esse comportamento se inscreve em um movimento de africanização do terreiro, este aqui sendo marcado por um endurecimento com relação à influência católica, como se fosse necessário se desfazer de todo traço da influência cristã para não deixar nenhuma porta entreaberta para interpretações “errôneas” de pessoas, na maior parte, oriundas desta religião. O altar católico foi então retirado e as datas das festas modificadas. Um novo modo de distribuição das diferentes festas deveria então ser inventado.

Uma primeira solução, marcando assim a terceira fase, foi a de procurar afinidades entre as entidades do terreiro e as divindades gaulesas e celtas de nossos antigos panteões, notadamente em relação aos meses nos quais aconteciam as festividades destes últimos, e tentar fazer coincidir estas festas com aquelas das divindades do candomblé. Essa escolha era conceitualmente interessante, mas se mostrou pouco viável, a longo prazo, porque era necessário a cada vez jogar os búzios para obter uma confirmação, e as divindades não estavam sempre de acordo. Ainda mais, mesmo que certas correspondências tenham sido confirmadas pelas divindades, e não parecia haver nenhuma dúvida, outras estavam bem menos evidentes e mais sujeitas à discussão, e ainda havia aquelas para as quais simplesmente não se achava nenhuma equivalência plausível.

A quarta fase é marcada pelo abandono, em grande parte, da etapa precedente e se caracteriza por um calendário muito mais flexível, esta-

belecido segundo fatores mais funcionais que simbólicos, no qual somente certos elementos próprios da lógica do candomblé, como a ordem das divindades, subsistem ainda. O calendário é assim muito mais móvel. Em primeiro lugar, ele é pensado pelo chefe de culto que consulta seu núcleo religioso, o grupo de Carnières. Esse compromisso inicial é em seguida submetido à divindade (jogo dos búzios). Assim, todo ano, o calendário é readaptado em função das disponibilidades de cada um e dos períodos mais propícios; no qual várias festas podem acontecer com apenas algumas semanas de intervalo e depois serem seguidas por um “vazio ritual” de vários meses.

No final dessa parte consagrada ao calendário ritual, podemos perceber claramente a polissemia do termo adaptação, que pode nos levar a várias interpretações. Ele pode recobrir realidades tais como a substituição, a transformação ou a inovação. Essas realidades são dependentes não somente do contexto no qual elas se inscrevem, mas igualmente das escolhas ideológicas operadas pelos depositários do saber litúrgico e ritual.

Antigas crenças locais

Para terminar essa reflexão, gostaria de voltar a uma discussão que tive com o chefe de culto a propósito daquilo que deveria ser considerado na eventualidade de uma instalação definitiva do culto na Bélgica. De acordo com A, uma condição essencial deveria ser levada em conta para o êxito de tal empreendimento: “O culto acharia verdadeiramente um sentido se o colocássemos no diapasão das crenças de antigamente”. Voltamos aqui à idéia que o leva a tentar relacionar nossas divindades gaulesas e celtas com o panteão do caboclo. Percebemos o exercício colossal que representa esse projeto. Pesquisar as divindades às quais nossos

ancestrais consagravam um culto, crenças extintas, às vezes, há vários séculos, e harmonizá-las com um culto de possessão importado do Brasil não é nada fácil. Mas, segundo ele, existem similaridades nas estruturas das crenças que seria possível explorar.

Dois exemplos ilustrarão essas tentativas. O primeiro diz respeito à pesquisa do substituto para a árvore sagrada do inquice Tempo. Este, que pertence ao panteão da nação angola-congo, pode ser associado na mitologia ao orixá Iroco da nação ioruba e ao vodú Loko da nação jeje²⁶, ainda que goze de características que lhe são próprias (Lody, 1979, p. 86-87). Essa relação vai nos permitir um paralelo entre uma lógica de substituição na obra do Brasil e na Bélgica. Segundo Pai Cido de Osun Eyin, em seu livro *Candomblé, a panela do segredo* (2000), esse orixá, na África, vive ao pé da árvore do mesmo nome. Ora, o iroko (a árvore) é comum na África do Oeste, o que não ocorre no Brasil, onde é mais raro e não nasce com a mesma grandeza. A árvore sagrada original é então aqui objeto de uma substituição por uma árvore da mesma espécie tão, particularmente, grandiosa quanto ela: a gameleira-branca (*Ficus doliaria*). Pai Cido (2000, p. 221) salienta que, no contexto brasileiro é, antes de tudo, “a significação que a árvore desperta antes mesmo que o vegetal propriamente dito”, a qual serve de referência no sentido de que toda árvore centenária pode ser considerada um iroco. Apesar de na Bélgica uma árvore particularmente jovem ter sido escolhida para abrigar o Tempo, a lógica de substituição é similar. A árvore escolhida no candomblé de Carnières é um freixo. Essa escolha foi motivada por acontecimentos extraordinários, interpretados após sua ocorrência, como sinais da ação divina. A história desse freixo levou a crer que ele tinha sido escolhido pela própria divindade, pois no lugar onde o encontramos hoje existia uma ameixeira. Ora, esta última, por duas vezes consecutivas, foi quebrada por um raio, permitindo assim ao freixo, que tinha modestamente eleito domicílio a seu pé, de se desenvolver para tornar-se a árvo-

re majestosa que é atualmente. Além disso, a escolha dela parecia, aos olhos do chefe de culto, ainda mais apropriada devido ao fato, segundo ele, de que ela teria tido um papel importante nas mitologias antigas, sobretudo, germânicas e gregas. Para o pai-de-santo, a harmonização com as crenças locais, apesar de extintas, talvez por vários séculos tivesse um papel decisivo na adoção dessa árvore que, pela sua história, se inseria de imediato numa dupla realidade, histórica e mitológica.

Um segundo exemplo refere-se à manifestação inopinada, no pai-de-santo, de uma entidade não identificada na floresta de Nafraiture, onde ele depositava regularmente as oferendas rituais. Segundo ele, essa divindade não pertenceria ao panteão do candomblé de caboclo. Tratava-se de uma entidade de outrora – eventualmente uma Diana – habitando a floresta, como “adormecida” que teria achado, por intermédio de um médium, a oportunidade de se manifestar novamente. O que o levou a tais conclusões eram as circunstâncias da possessão assim como o comportamento incomum dessa entidade. Efetivamente, é curioso constatar que, de um modo, ela tenha se manifestado fora do contexto ritual habitual e, de outro, não falava, contrariamente aos orixás e caboclos que se exprimiam habitualmente por meio do pai-de-santo. De acordo com este último, isso está “na lógica das coisas”, visto que a origem dessa entidade podia eventualmente remontar aos germanos ou aos gauleses, tendo elegido domicílio há vários séculos na floresta Ardennaise.

Como conseqüência desses dois exemplos, gostaria de expor meu ponto de vista sobre a questão. Não estou tão persuadido quanto o chefe de culto que essa harmonia com as crenças locais de outrora seja uma etapa necessária para a manutenção do candomblé de caboclo na Bélgica. Algumas dessas referências mitológicas podem, é verdade, vir a enriquecer o panteão atual, mas essa adição *a posteriori* só tem um papel secundário na procura de sentido de cada um dos participantes, que é, a meu ver, o verdadeiro jogo no que concerne à sobrevivência do culto.

Por outro lado, estou persuadido de que tais empréstimos à esquerda e à direita devem achar absolutamente uma coerência na prática ritual. Assim percebo como condição *sine qua non*, para a sobrevivência de tal prática religiosa longe de seu país de origem, a manutenção de uma coerência ritual, uma vez que estou persuadido de que é no nível da práxis que se coloca quotidianamente o futuro do culto. Por coerência ritual, entendo, sobretudo, uma linha de conduta (ou eficácia) que impõe fronteiras precisas, mesmo se estas aqui gozam de uma dinâmica própria no que concerne às adaptações e inovações possíveis. Entretanto, a manutenção de tal eficiência ritualística mínima, que se caracterizaria por uma ação coerente sobre um mundo suficientemente organizado para fazer sentido coletivamente, não depende unicamente da vontade e dos comportamentos do chefe de culto. Seu papel é antes de tudo fixar e impor firmeza suficiente a fim de se evitar todo desvio irrecuperável do culto. Como dizia ele mesmo: “Eu não posso, entretanto, tudo amparar”, exprimindo assim claramente a situação na qual ele se encontrava dividido entre, de um lado, o desejo de manter uma forma de harmonia entre os membros de sua comunidade e, de outro, afirmar as fronteiras do candomblé de caboclo que, mesmo ao permitir certos afastamentos no nível da prática ritual, não podia tudo aceitar em seu seio.

O êxito desse empreendimento não parece então depender inteiramente do chefe de culto. Também, entre os problemas encontrados, existia um com o qual ele tinha muita dificuldade de lidar e que se mostrou ser o mais difícil de superar. Trata-se da aprendizagem, pelos filhos-de-santo, de competências que dependem daquilo que John Searle chama “nossas aptidões de *background*”, na qual não se trata de assimilar e de seguir inconscientemente as regras subjacentes ao culto, mas, sobretudo, de adotar uma série de comportamentos que as mantenham no campo do permitido, próprio ao culto em questão. Ora, como veremos, esses comportamentos inscrevem-se no ambiente cultural, que ultrapassa,

de longe, o simples quadro do culto. E esse terreno, ainda pouco estudado na antropologia, desejo explorar, mesmo que de modo conciso, na próxima parte.

3. Aprendizagem dos saberes corporais: “o Outro que Sabe”

3.1. Primeiras constatações

Uma constatação simples, mas grave de conseqüências, levou-me a questionar a natureza dos saberes transmitidos no quadro do culto de Carnières. Trata-se da tensão entre o discurso e a prática dos participantes. Efetivamente, numerosas conversas com eles sugeriram a diversidade e a fragilidade das concepções mitológicas próprias ao culto. Essa dificuldade em fornecer um discurso homogêneo e unívoco parecia repousar no fato de que a aquisição dos saberes religiosos explícitos parecia se inscrever, em nosso caso, num duplo suporte, livresco e oral, e segundo uma dupla lógica acumulativa, intelectual e espiritual, desembocando num panorama impressionante de representações religiosas, diretamente ligadas à história pessoal de cada um dos participantes, que, insisto, são de origens diversas e freqüentam em sua maioria outros cultos religiosos. Ao contrário, a coerência das práticas rituais era impressionante, unificando o conjunto das posturas e dos gestos por meio de um verdadeiro trabalho “plástico”, respondendo assim a uma estética específica – mas implícita – na qual as dimensões fisiológicas, psicológicas, sociais, porém, igualmente emocionais, estão implicadas. Dessa primeira constatação, cheguei a emitir a hipótese de que a “coerência” da prática ritual, que implicava um desenvolvimento sem obstáculo segundo uma sintaxe própria ao rito (Boyer, 1997), inscrevia-se na ordem de uma ortopraxia (Scheid & Svenbro, 1994) – no sentido da fidelidade a uma

prática – e não naquela de uma ortodoxia particularmente vaga e abundante em nosso caso. Tornava-se assim possível considerar certas modalidades da transmissão de saberes religiosos que não teriam relação com um modelo lingüístico da transmissão – e por conseqüência da aprendizagem – e poderiam formar uma base coerente ao ritual. Entre essas, as práticas corporais parecem não passar por redes de comunicação e de aprendizagem ligadas à linguagem explícita: elas implicariam o corpo em sua capacidade emissora e receptora total, fazendo deste último uma das fundações mais seguras para a manutenção do culto. Essa hipótese é ainda mais plausível no culto estudado: a aprendizagem da dança das entidades – cada uma possui posturas e passos de dança específicos – só pode acontecer por meio da manifestação dela, quer dizer, no momento da possessão dos iniciados pelas divindades²⁷. A habilidade corporal é assim projetada sobre um “Outro que sabe” que vai se substituir na personalidade do médium por meio do transe.

3.2. “O Outro que sabe”: concepções oriundas do terreiro

Ao longo de dois anos que freqüentei esse culto, foi-me possível observar a evolução da aprendizagem corporal das danças das divindades em certos filhos e filhas-de-santo. Pareceu-me evidente que a rapidez da aprendizagem podia diferenciar radicalmente de uma pessoa a outra. Como explicar, efetivamente que, para algumas pessoas, vários meses ou, às vezes, vários anos podem passar antes que a divindade “tome forma” por meio da dança, quer dizer, antes que as pessoas integrem as posturas corporais próprias a esta ou aquela entidade, tornando-a identificável; enquanto que, para outras, como o chefe de culto, a modelagem corporal se fez no espaço de algumas semanas na ocasião de diferentes viagens ao Brasil²⁸? O que me interessa aqui não é avaliar esses

fatos relacionados às estratégias de poder que estariam ligados à legitimação de sua posição como chefe de culto. Atenho-me a mostrar, partindo da interpretação dos participantes do culto, de que maneira a aprendizagem da dança das divindades faz igualmente parte de uma interpretação religiosa, e que esta aqui permite perceber, ao menos de algum modo, diferentes situações observadas.

De acordo com os iniciados mais antigos, uma vez que algumas pessoas adquiram rapidamente a postura de um caboclo ou de um orixá, a interpretação religiosa mais freqüente é dizer que este caboclo ou orixá “já trabalhou”²⁹. Isso significa que ele já se manifestou em outro lugar, num outro “cavalo”, e que então já tomou sua forma definitiva ou quase. Na mesma ordem de idéias, o chefe de culto chamou minha atenção para o fato de que, em certos casos, podemos “herdar” um desses orixás de seu iniciador, o qual já teria atingido uma maturidade ou um grau de desenvolvimento avançado. A fonte das competências corporais é assim deslocada para a entidade que, também, tem necessidade de passar por um processo de aprendizagem para aparecer de uma forma adequada.

Uma outra idéia, juntando-se àquela do pai-de-santo, foi-me sugerida por I, filha-de-santo brasileira, que via no desenvolvimento excepcionalmente rápido de A o fato de que ele teria ligação com um orixá “já adolescente”, enquanto os orixás da maior parte dos filhos-de-santo são “ainda bebês”, precisando ainda muito evoluir antes de poder se exprimir correta e plenamente. I empregava igualmente a metáfora do diamante, que ela comparava ao orixá que o pai-de-santo, um ourives qualificado, deveria lapidar ao longo do tempo de maneira que ele aparecesse em sua mais bela forma. O trabalho de longa duração aparece então claramente no discurso dos participantes, juntando-se assim à idéia de uma aprendizagem contínua, conforme destacada por Sperber (1982) no que concerne ao simbolismo.

Gostaria também de citar uma última idéia do pai-de-santo, que se associa estreitamente a uma teoria recente em antropologia. A, efetivamente, fala de um controle social do novato, quer dizer, para retomar seus próprios termos, “uma pressão das pessoas em volta para o fazer dançar”. A pessoa manifestada há pouco tempo é efetivamente inscrita numa configuração relacional muito exigente, seja diante:

- de sua ou suas divindades;
- do chefe de culto, que foi durante vários anos o único “detentor do saber” no que concerne à dança das entidades;
- dos outros filhos e filhas-de-santo mais avançados;
- de seu “auxiliar” (equedi) que a vela durante a possessão³⁰;
- da assembléia com quem o contato a todo momento pode ser estabelecido.

Reunimos acima uma concepção do ritual que se aproxima do conceito preconizado por Houseman e Severi (1995) em seu ensaio sobre o Naven. Esses dois autores defendem o ponto de vista de que

a ritualização não determina uma tipologia de atos, mas descreve uma modalidade particular de ação. Essa aqui não é definida nem por suas propriedades funcionais, nem por uma semântica, nem por qualidades dependentes de considerações pragmáticas (performance, procedimentos relativos à encenação etc.), mas antes de tudo pela *colocação de uma certa forma relacional*³¹. (p. 204; grifo meu)

3.3. “O Outro que sabe”: concepções “científicas”

Segundo a idéia do chefe de culto que, como nós acabamos de ver, se junta àquela de Houseman e Severi, a dificuldade de aprendizagem em vários iniciados do terreiro de Carnières pode ser atribuída àquilo que A

chama de uma “falta de controle social”, que poderia ser introduzida em termos housemanianos por uma fraqueza de configuração racional no seio do ritual. Esta aqui seria devido ao fato, ainda segundo A, de que “só se aprende bem no meio de pessoas que sabem”, quer dizer, de pessoas que sabem reconhecer e julgar a “prestação” de uma entidade por meio da sua manifestação em outros filhos-de-santo, mas que igualmente conhecem a entidade por meio de sua experimentação. Como essa dupla competência falta na maior parte dos participantes, é coerente deduzir a partir daí uma real dificuldade de aprendizagem das posturas e dos gestos adequados em vários filhos-de-santo.

Mesmo aceitando em parte suas conclusões, acredito que um outro fator é diretamente responsável por essa dificuldade de aprendizagem de certos filhos-de-santo. Trata-se igualmente de um déficit, mas desta vez não se situa mais no nível da configuração relacional, mas antes no nível cognitivo, no sentido amplo do termo. Atribuo essa dificuldade de aprendizagem a um déficit – do que o filósofo John Searle chama de nossas aptidões de plano secundário. Para dizê-lo em termos simples, trata-se da bagagem de competências que vai nos permitir “estruturar a natureza de nossa experiência”, quer dizer, “de saber em que consiste o comportamento apropriado”. Atribuo essa falta a uma dupla dificuldade.

Primeiramente, as informações a serem adquiridas para tornar “esteticamente pertinentes” as danças e as posturas das entidades ultrapassam largamente o quadro ritual. Lembremos que o chefe de culto acompanhado de seu “braço direito” P, que naquela época se tornara pai-pequeno, foram durante muito tempo o que nós podemos chamar – e me desculpo previamente, com eles, pelo emprego de um vocabulário tão “bárbaro” – as *amostras únicas* de um comportamento ritual adequado. Ora, como Gregory Bateson o frisa muito bem, “podemos aprender muito a partir de um só exemplo, mas não podemos aprender certas

coisas relativas à natureza do modelo da classe onde se inscrevem tais tentativas e experiências” (1984, p. 131).

A segunda dificuldade está ligada, a meu ver, à natureza implícita das informações (corporais em nosso caso) a serem adquiridas. No terreiro de Carnières, nenhuma instrução explícita é formulada quanto às boas posturas e aos bons comportamentos a serem adotados. Em certos terreiros brasileiros, ao contrário³², algumas instruções negativas podem ser dadas desde a entrada do novato no terreiro, especificando-se claramente o que não pode ser feito. Essa colocação prévia, entretanto, jamais foi colocada em Carnières. O que pude observar, ao contrário, é que, quando uma cerimônia se desenvolveu mal por uma ou outra entidade não ter se comportado de acordo com as expectativas, o caboclo do pai-de-santo – na maior parte do tempo tratava-se de Boiadeiro – “descia” no final da cerimônia para pôr os pontos nos is fazendo censuras ou, muitas vezes, recomendações gerais para as pessoas que se comportaram mal. Nesse caso, ele se endereçava, bem entendido, às pessoas físicas – “à matéria” – e não às entidades que tomavam posse de seus corpos. Boiadeiro insistia no fato de que “a matéria não podia comandar o orixá”, sob pena de ser punido por este último. O que visava aqui eram algumas manifestações “duvidosas” de entidades, que se tornavam rapidamente acusações de “falso transe” na boca de alguns filhos-de-santo. Porém, novamente, nada a propósito das posturas e dos gestos. Percebemos claramente que é o Outro, no caso a divindade, que é presumido a saber. Desse ponto de vista, tais explicações para os “cavalos” não fariam nenhum sentido.

De maneira geral, acredito que o fator tempo tem um papel muitas vezes *moderador e esteticamente normativo* em relação aos primeiros tranSES, muitas vezes bastante violentos e “desarticulados”, com a integração crescente de traços corporais próprios da divindade. Trata-se, segundo o chefe de culto, de pôr em acordo duas forças: de um lado, contentar o

orixá ou o caboclo, de outro, fazer com que a pessoa se sinta bem após a manifestação.

Prosseguindo nossa investigação das relações entre o iniciado e sua ou suas divindades, sugiro seguir uma pista proposta por Véronique Boyer (1993). Uma conclusão a qual ela chega e me parece rica em perspectivas para a nossa reflexão. Conforme a autora, essa relação entre o médium (ou iniciado) e a entidade seria construída sob o selo da complementariedade. Mas o equilíbrio, ela parece o fazer pender mais em favor do filho-de-santo, que deverá desenvolver uma competência particular, de modo que a possessão do médium pelo espírito torne-se possessão do espírito pelo filho-de-santo:

A conquista do filho-de-santo depende efetivamente de sua capacidade em representar o espírito não permitindo inteiramente ao público esquecer que ele é o realizador da performance: mesmo quando ele encarna o caboclo, sua identidade pessoal não é totalmente apagada; o possuído é ao mesmo tempo o médium e o espírito. (1993, p. 134).

O caso do Velho (o orixá Omolu) de V, primeiro filho-de-santo do terreiro, incita, entretanto, a graduar esse ponto de vista, porque ele põe em evidência o caráter às vezes perigoso do fenômeno do transe, que pode fazer parte integrante de um transe considerado como “conquista” ou “esteticamente correto”. Dois discursos diferentes permitem explicar essas divergências de interpretação de um mesmo fenômeno. Com relação à mãe-de-santo de A, ela tinha se impressionado por esse Velho, que tinha tudo de um tal Velho que podia ser encontrado no terreiro dela, no Brasil. O pai-de-santo, ao contrário, estava às vezes preocupado com o caráter violento que às vezes tomava os transes de V: “Eu acho que seu Velho, quando ele o pega, sacode-o de tal maneira que eu gostaria muito de que ele se acalmasse um pouco [...]. De ver sua cabeça girar em todos os sentidos assim, eu digo: ele vai quebrá-la”.

Trata-se então, por meio da educação do orixá ao longo do tempo, de restabelecer uma relação mais harmoniosa entre o “cavalo” e a sua entidade, esta última pondo em perigo a integridade física do primeiro. O papel do pai-de-santo é então aquele de mediador entre essas duas instâncias, o qual deverá fazer com que o filho-de-santo seja “menos sacolejado”, deixando inteiramente livre o curso para expressão do orixá manifestado.

O que ressalta dessa reflexão é que a evolução da aprendizagem corporal é pensada antes de tudo em termos racionais, ligando o filho-de-santo a seu orixá ou a seus orixás. Nós vimos que, no quadro cultural do candomblé de Carnières, não faz nenhum sentido querer se apropriar do saber da divindade, visto que ele pertence a um Outro duplamente distante por causa de sua natureza divina e origem longínqua, africana ou brasileira. Na lógica do candomblé, o “cavalo”, quer dizer, a pessoa física, torna-se o receptáculo temporário de um conhecimento pertencente propriamente à divindade, em que a consciência do “cavalo” só pode agir como um freio para a expressão “autêntica” da divindade. Aqueles que, de maneira perceptível, derogariam essa regra “implícita” (que era o caso de certos filhos-de-santo) corriam assim o risco de serem acusados de “falso transe”, retirando todo crédito da sua prestação, colocando a presença da divindade em dúvida.

4. O que não foi falado...

As últimas observações feitas nesta análise me permitem terminar com uma nota metodológica. Efetivamente, o estudo das dificuldades encontradas na manutenção do culto e, sobretudo, daquelas referentes à aprendizagem corporal, faz aparecer diversas dimensões analíticas: políticas, simbólicas e cognitivas. Porém, um lado dessas categorias se manteve silencioso, aquele ligado às emoções. Essa constatação não é

em nada surpreendente, pois é próprio das emoções agir à revelia³³. Esse silêncio acha suas raízes num duplo paradoxo metodológico.

Primeiramente, pareceu-me que as pessoas que eram mais implicadas, afetivamente falando, no ritual, mostravam-se também capazes de recuo diante de sua própria experiência e mantinham um discurso digno dos mais finos antropólogos.

Em seguida, ao longo da pesquisa de campo, senti-me extremamente incomodado em face da noção de “observação participante”. De fato, foi nos momentos de maior intensidade, diante desde os sacrifícios até os estados psicofisiológicos perturbadores da possessão, que pude me *aproximar* “dos aspectos não verbais e involuntários da experiência humana” (Favret-Saada, 1990, p. 8) dos integrantes do culto, que formam, a meu ver, a base mais sólida da dinâmica intrínseca da experiência religiosa e daquilo que lhe dá corpo, em todos os sentidos da palavra.

Notas

- 1 A fachada oficial do culto era uma Associação Sem Fins Lucrativos (ASFL), cujo objetivo principal era “a difusão da cultura afro-brasileira”. O sentido amplo dado ao objetivo podia assim englobar toda uma série de atividades paralelas sem, portanto, pôr em evidência o aspecto religioso que, aos olhos das autoridades belgas, poderia chamar atenção e levar a investigações policiais, o que o chefe de culto não desejava. De fato, há de se sublinhar que, durante o período de minha pesquisa (1998-2000), o governo belga iniciava uma campanha de informação sobre “as seitas perigosas”, o que podia levantar suspeitas com relação ao candomblé ainda muito pouco conhecido na Bélgica.
- 2 Denominação indicando ao mesmo tempo o lugar de culto e a comunidade que está ligada a ele.
- 3 O emprego das aspas procura atenuar esse termo, que não tem verdadeiramente sentido no candomblé de Carnières, onde a iniciação, tal qual é encontrada nos

- candomblés mais próximos da herança africana, não se realiza. Trata-se antes de uma obrigação – oferenda ritual – seguida de uma reclusão de três dias.
- 4 O pai-pequeno é o “braço direito” do chefe de culto. Trata-se da mais importante posição hierárquica após aquela do pai-de-santo.
 - 5 O emprego das aspas é necessário porque, sob o termo genérico “adaptação”, veremos que se trata de diferentes processos tais como a transformação, a inovação, a substituição etc.
 - 6 Ela era, na verdade, a mais antiga filha-de-santo do grupo de Bruxelas porque já havia realizado três obrigações.
 - 7 Cargo ritual exclusivamente reservado a certas pessoas – muitas vezes ilustres ou gozando de um certo prestígio – que aliam com frequência os papéis de protetor e mecenas do terreiro.
 - 8 Essa “desconfiança” não foi imediata, mas se instalou pouco a pouco quando A soube que o conjunto de pessoas acompanhantes de G participava, em outros lugares, “de uma série de seitas folclóricas e, às vezes, mais que bizarras”, para citá-lo.
 - 9 “Nação” pode ser definida da seguinte maneira: “divisão interna do candomblé [...] recobrando hoje uma significação mais política que teológica” (Capone, 1999, p. 336). As principais nações são nagô, ketu, jeje, angola, efon, congo e caboclo.
 - 10 A manipulação das genealogias pelos numerosos chefes atesta a importância desse laço.
 - 11 Rituais de oferenda para as divindades. O filho-de-santo deve “dar de comer” a suas divindades todo ano durante a sua vida religiosa.
 - 12 Exu é uma divindade com múltiplos atributos e funções no conjunto de deuses afro-brasileiros. De maneira geral, retemos aqui que ele deve ser “alimentado” primeiro, a fim de tornar possível a seqüência dos acontecimentos.
 - 13 Observamos, entretanto, que o trabalho para Exu pode ser feito bem antes da obrigação, mas o resguardo de 21 dias se inicia então no dia da obrigação e não no dia do trabalho para Exu. Existe entretanto nesse caso um resguardo mais curto de três dias ligado diretamente ao trabalho para Exu. No nosso caso, V teve de acumular os dois, seu resguardo sendo estendido sobre um período total de 24 dias.
 - 14 Essa opinião é desmentida por Roberto Motta (1995), que insiste no fato de que o fiel pode, em certas circunstâncias rituais, imitar o transe sem que, apesar disto, esta imitação traga qualquer problema para o bom desenvolvimento da cerimônia. O discurso não gira então em torno da “autenticidade”, mas em torno da noção da “fidelidade a um papel” que o participante deve respeitar. Ver também Roberte Hamayon (1995) para uma compreensão de transe nesse sentido.

- 15 A predisposição mediúnica pode conceder a certas pessoas um prestígio e um reconhecimento que elas talvez não encontrem em outros lugares. Ver sobre esse tema Augras (1992).
- 16 O emprego do binome consciente/inconsciente causa problema para descrever esses “estados de interpretação” que deixam lugar para todo um *continuum* entre consciência e inconsciência total, e isto mesmo no discurso dos participantes. Dizendo “fora” da consciência do cavalo, eu insisto no fato de que a consciência total é considerada, no culto em questão, como um estado mental desapropriado para receber a entidade e é freqüentemente taxada de simulação ou de “sem autenticidade”, enquanto que a inconsciência total é uma condição ideal marcando a “plena” presença da entidade.
- 17 A metáfora do “cavalo”, para designar o médium que “recebe” a divindade através de seu corpo, é empregada tanto pelos participantes como pelos antropólogos que tratam do assunto.
- 18 Essa regra constitutiva dos rituais de nação ketu e angola, assim como em alguns cultos que se inspiram nela, não está em vigor nos cultos afro-brasileiros do Recife, designados pelos antropólogos como xangôs – e que se autodesignam como nagôs por oposição às nações ketu, jeje e angola da Bahia.
- 19 Para uma reflexão mais aprofundada sobre a relação entre a música e a dança, ver Oliveira Pinto (1992).
- 20 À exceção de G, que traduziu várias cantigas em kimbundo. Ao contrário, o sentido da maior parte dos cantos em português escapa-lhe inteiramente.
- 21 Remeto o leitor à tripla não-legitimação concernente ao chefe de culto apresentada na primeira parte do artigo.
- 22 Trata-se, seja de variantes, seja das cópias mais ou menos conformes aos ritmos chamados angola, congo (e congo de ouro), cabila e barravento dos candomblés angola-congo e, bem entendido, ao incontornável ijexá – de origem ioruba – que se tornou um dos ritmos mais populares do Brasil. Juntemos, a esses ritmos, o samba de roda ou samba de angola, utilizado nos momentos mais festivos das cerimônias de candomblé, mas também em outras manifestações populares (carnaval, rodas de capoeira etc.).
- 23 Neste trabalho, refiro-me a uma visão estereotipada dos cultos de possessão, como foi veiculada por algumas séries americanas dos anos 80 ou, ainda, por algumas revistas do turismo étnico em moda, nas quais o tumulto engendrado pelos tambores parece ser uma das características principais dessas cerimônias.

- 24 O chefe de culto chamou minha atenção sobre o fato de que existem três tipos de jurema: (1) a utilizada no catimbó, essencialmente à base de álcool e jurema; (2) a da linhagem do terreiro-mãe de Carnières (Alagoinhas), que é misturada ao sangue do sacrifício, no qual o vinho substitui o álcool; (3) a que contém frutos e se aproxima mais de uma sangria.
- 25 A menga designa o sangue na linguagem dos caboclos. O sangue utilizado na jurema provém dos animais sacrificados na ocasião da festa para os caboclos, durante a qual ela será consumida.
- 26 Os termos inquice, orixá e vodu são genéricos, designando as divindades respectivas dos panteões angola-congo, ioruba e jeje. No quadro do candomblé de Carnières, ainda que os termos orixá e inquice remetam, cada um, a uma origem mitológica própria às entidades espirituais que eles designam, seu emprego não marca nenhuma diferença ontológica no plano empírico. O termo vodu, ao contrário, nunca é utilizado.
- 27 Vimos que não se trata de uma regra absoluta, mas, sobretudo, de um “ideal ritual”.
- 28 Baseio-me aqui nas conversas recolhidas junto ao chefe de culto, e que me foram confirmadas pelo pai-pequeno e pelos filhos-de-santo mais antigos do terreiro.
- 29 De acordo com Capone, na tradição nagô, o orixá não pode já ter “trabalhado”, uma vez que se supõe que a entidade individual nasça ao mesmo tempo que o iniciado (iaô) no processo de iniciação e, como seu “cavalo”, deve passar por um processo de aprendizagem ritual. Estamos aqui diante de uma interpretação mais próxima da concepção umbandista das entidades espirituais.
- 30 Nos cultos mais próximos da herança africana, só as mulheres são habilitadas a exercer essa carga ritual. Em Carnières, particularmente devido ao pequeno número de participantes do culto, todo filho-de-santo podia cumprir esse papel.
- 31 É crucial manter a idéia de que essa tentativa de definir a ação ritual em sistema relacional não elimina em nada as estratégias sociais nas quais ela pode se tornar veículo ou instrumento, mas que somente poderão se colocar na sua seqüência e não anteriormente à sua organização (Houseman e Severi, 1995, p. 207).
- 32 Obtive essas informações em uma entrevista com Stefania Capone.
- 33 Para o leitor interessado no papel das emoções na “tomada de decisão”, ver Damasio (1995).

Bibliografia

AUGRAS, M.

1992 *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, Méridiens Klincksieck, Meridiens Klincksieck.

BATESON, G.

1984 *La nature et la pensée*, Paris, Le Seuil.

BLOCH, M.

1995 "Le cognitif et l'ethnographique", *Gradhiva*, 17: 44-54.

BOYER, P.

1997 *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard.

BOYER, V.

1993 *Femmes et cultes de possession au Brésil. Les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan, Coll. anthropologie-Connaissances des hommes.

1993 "Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil", *Journal de la société des américanistes*, 79: 67-90.

CAPONE, S.

1996 "Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées", *Journal de la société des Américanistes*, 82: 259-92.

1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.

DAMASIO, A.

1995 *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Editions Odile Jacob, Sciences.

FAVRET-SAADA, J.

1990 Être Affecté, *Gradhiva*, 8: 4-10.

1999 [1977] *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Folio/Gallimard, Essais.

FERRETTI, M.

1991 *O caboclo no "Tambor de Mina" e na dinâmica de um terreiro de São Luís: a casa de Fanti-Ashanti*, São Paulo, thèse de doctorat.

ARNAUD HALLOY. UM CANDOMBLÉ NA BÉLGICA...

HAMAYON, R. N.

1995 Pour en finir avec “la transe” et l’“extase” dans l’étude du chamanisme, *Etudes mongoles et sibériennes 2*, Variations Chamaniques, Cahier 26, p. 155-89.

HOUSEMAN, M.

1993 The interactive basis of ritual effectiveness in male initiation rite, in BOYER, P., *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 207-24.

HOUSEMAN, M. & SEVERI, C.

1995 *Le Naven ou le donner à voir. Essai d’interprétation de l’action rituelle*, Paris, Éditions du CNRS, Chemins de l’Ethnologie.

KAWADA, J.

1998 La mémoire corporelle: le patrimoine immatériel., in *Pourquoi se souvenir?*, Académie Universelle des Cultures, Grasset, p. 146-50.

LODY, R.

1979 “Santo também come”, Artenova, Brasil.

LOSONSCY, A.-M.

1997 Produire l’humain par la musique: Corps et danse chez les Négro-Colombiens du Littoral Pacifique, in *Pom, Pom, Pom, Pom: musiques et caetera*, Neuchâtel, GHK/Musées d’ethnographie, p. 253-73.

MOTTA, R.

1995 Le geste et le corps dans la religion afro-brésilienne, in *Social Compass*, vol. 42(4): 477-86.

OLIVEIRA PINTO, T. de.

1992 La musique dans le rite et la musique comme rite dans le candomblé brésilien, in *Cahiers de musique traditionnelle*, Georg, Ateliers d’Ethnomusicologie/AIMP, p. 53-70.

PAI CIDO DE ÓSUN EYIN

2000 *Candomblé. A panela do segredo*, São Paulo, Mandarin.

POUILLON, J.

1975 Tradition: transmission ou reconstruction?, in *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, p. 155-73.

1993 *Le cru et le su*, Paris, Seuil, Coll. La Librairie du XXe siècle.

SCHEID, J. & SVENBRO, J.

1994 *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, Textes à l'Appui/Série Histoire Classique.

SEARLE, J. R.

1995 *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard.

SPERBER, D.

1982 *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, Coll. Savoir.

ABSTRACT: In this article, I propose to go through some difficulties encountered in a setting up attempt of a candomblé (afro-brasilian cult) in Belgium. My analysis will propose three main categories of problems: situations undermining the legitimation of the cult's chief and the respect of some ritual constraints; various "adaptation" attempts to human and material resources available; difficulties of learning some categories of knowledge that are not based on a linguistic formulation. To focus in this study on problematic situations does not aim to draw a chaotic picture of a "disrooted" cult but to account ethnographically for the dynamic and the multi-facial and builded characteristics of religious experience.

KEY-WORDS: Brazil, Belgium, candomblé, learning, ritual, adaptation.

Aceito em junho de 2004.