

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANA PAULA DE ASSIS SOUZA

**NARRATIVA E ALTERIDADE: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES
E JOÃO DO RIO (BRASIL – SÉCULO XIX)**

MARINGÁ

2018

ANA PAULA DE ASSIS SOUZA

**NARRATIVA E ALTERIDADE: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES
E JOÃO DO RIO (BRASIL – SÉCULO XIX)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vanda Fortuna Serafim

MARINGÁ

2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

S729n	Souza, Ana Paula de Assis Narrativa e alteridade os ritos de iniciação em Nina Rodrigues e João do Rio (Brasil- Século XIX). / Ana Paula de Assis Souza. -- Maringá, 2018. 111 f. Orientadora: Prof.a. Dr.a. Vanda Fortuna Serafim. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em História, 2018. 1. Rito iniciativo - Candomblé. 2. História da religiões. 3. História cultural. 4. Nina Rodrigues. 5. João do Rio. 6. Matriz Africana. I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.
-------	---

CDD 22. ED.299.673
JLM-001925

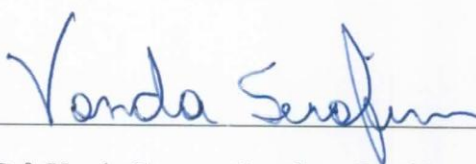
ANA PAULA DE ASSIS SOUZA

**NARRATIVA E ALTERIDADE: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES E
JOÃO DO RIO (BRASIL – SÉCULO XIX)**

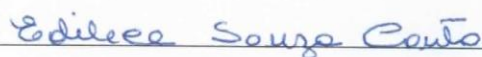
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vanda Fortuna Serafim.

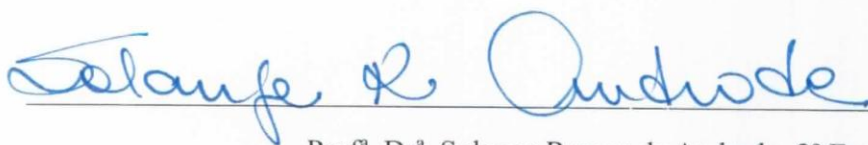
Aprovada em _____



Prof^a. Dr^a. Vanda Fortuna Serafim - Presidente



Prof^a. Dr^a. Edilece Souza Couto - 1º Examinador



Prof^a. Dr^a. Solange Ramos de Andrade - 2º Examinador

Maringá

Janeiro de 2018

ANA PAULA DE ASSIS SOUZA

**NARRATIVA E ALTERIDADE: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES
E JOÃO DO RIO (BRASIL – SÉCULO XIX)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a conclusão do curso de Mestrado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política. Linha de Pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Vanda Fortuna Serafim.

Aprovada em _____

Prof^ª. Dr^ª. Vanda Fortuna Serafim - Presidente

Prof^ª. Dr^ª. Edilece Souza Couto - 1º Examinador

Prof^ª. Dr^ª. Solange Ramos de Andrade- 2º Examinador

Maringá
Janeiro de 2018

A Euripis Prainha de Assis (in memoriam)

*Aquele pai que incentivou e participou na formação
educacional das filhas.*

AGRADECIMENTOS

Se a importância do mito cosmogônico, como alerta Mircea Eliade, é a de modelo exemplar para toda espécie de criação e construção. O mito que me move é o conhecimento, e o meu rito é o desejo de entrega ao magistério. Isto faz com que eu abandone alguns preconceitos e enfrente os desafios de minha existência e compreenda os mistérios dos quais participo.

Os ritos podem ser dolorosos, implicam em mortes, ainda que simbólicas. A pesquisa em História, também é ritualística. Este processo não foi fácil! Passei por momentos de leituras, reflexões de novos conhecimentos, conflitos, recusas, noites mal dormidas, pesadelos com a pesquisa, provocações, questionamentos. Tudo experienciado com um misto de tristeza, choro, alegria e êxtase. Concordo com minha orientadora, “escrever dói”.

Ainda que a jornada seja individual, mito e rito envolvem todo um coletivo. Por isso, ao modo de Cecília Meirelles, “acredito que algumas pessoas aparecem em nossas vidas e nos marcam para sempre”, pois foi o que aconteceu comigo!

Deixo aqui os meus sinceros agradecimentos àqueles que contribuíram, de uma forma ou de outra, para a produção desta dissertação em tempo e espaços diferenciados. Em primeiro lugar, agradeço a minha família que acompanhou-me, mesmo distante, e soube compreender as minhas ausências no dia a dia: meu pai (Eurípís, *in memoriam*), minha mãe (Célia), madrasta (Cleide), irmã (Angélica), primos e agregados!

Com profunda gratidão e reconhecimento faço aqui menção a outra família; aquela que chamamos de LERR doce LERR. Pessoas curiosas, peculiares, inteligentes, dispostas a sempre ajudar, são como os *Power Rangers*, os super-heróis, ou crianças desejosas, esperançosas em salvar o mundo, e isto não tem preço, não é?

Agradeço especialmente aqueles com quem tive o primeiro contato: Rafaela, André, Tônia, Carol Paes, Maria, Giovane, Juninho, Leide, Mariane e Mariana. Muito obrigada, a convivência, a acolhida, a socialização, os momentos de reflexão, as palavras de conforto na hora certa, as trocas de experiências em viagens acadêmicas e organização de eventos, jamais serão esquecidos, vocês são *nota 10!* Desejo sucesso aos demais colegas do LERR: Carolina, Gabriela, Bruno, Fernanda, Victor, Lucas e Giovana.

Não poderia deixar de mencionar aquelas que com suas arguições, colaboraram e avaliaram tão brilhantemente esta pesquisa, a Professora Dr^a Edilece Couto e a Professora Dr^a Solange Ramos de Andrade. O que dizer de Solange Ramos de Andrade? É enaltecer a

grandiosidade de uma mulher que transcende o saber, é reconhecer seu encantamento pela profissão historiadora, sinônimo de profissionalismo e, por isso, uma referência a ser seguida!

Outra profissional a qual reverencio e me emociono é a Professora Dr^a Vanda Serafim, minha orientadora. Uma mulher fenomenal, com imenso amor a profissão, cujos propósitos ainda estão apenas começando, pois tem muito a oferecer e a fazer por aqui. Uma historiadora de causar inveja! Professora Vanda, muito obrigada por depositar confiança no meu trabalho, por confiar a mim seu objeto de pesquisa e me fazer acreditar no fazer historiográfico. Agradeço por compreender e motivar a narrativa mítica chamada conhecimento. Você vai ficar para sempre em meu coração, cheio de Eliade, Bastide, Arthur Ramos, Chartier, Certeau e assim por diante. Vanda, “quando crescer, eu quero ser igual a você”!

Agradeço ao companheiro de jornada há mais de 20 anos, Edilson Antonio de Souza, marido, amor, amigo, cúmplice. Você acompanhou, participou, incentivou e acreditou que este dia chegaria. Muito obrigada!

Finalizo com as palavras de Fernando Pessoa, “Valeu a pena? Tudo vale a pena se a alma não é pequena”.

RESUMO

Analisar como os intelectuais Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) e João do Rio (1881-1921) descreveram os ritos iniciáticos das manifestações de matriz africana, em fins do século XIX no Brasil, constitui o principal objetivo da dissertação. Nas obras *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) e *As religiões no Rio* (RIO, 1906), são abordados os conceitos de narrativa e alteridade, a partir da História Cultural (CERTEAU, 1982; HARTOG, 1999) e os ritos de iniciação (ELIADE, 2010), a partir da História das Religiões e das Religiosidades. Trata-se da possibilidade de analisar os dois autores diante de um objeto específico, os ritos de iniciação, e buscar compreender suas enunciações e suas visões de mundo, para pontuar suas divergências e convergências, a partir dos lugares de onde falam. (CERTEAU, 1982, p. 56).

Palavras-chave: Nina Rodrigues. João do Rio. Rito Iniciático. Matriz Africana. História Cultural.

ABSTRACT

Analyze how the intellectuals Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) and João do Rio (1881-1921) described the initiatory rites of the manifestations of African origin in the late XIX century in Brazil constitutes the main objective of the thesis. In the works *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) and *As religiões no Rio* (RIO, 1906) the concepts of narrative and alterity are addressed based on the Cultural History (CERTEAU, 1982; HARTOG, 1999) and the initiatory rites (ELIADE, 2010) based on the History of Religions and Religiosities. It is about the possibility of analyzing both authors in front of a specific object, the initiatory rites, and seek to understand their enunciations and visions of world to point out their divergences and convergences based on the place where they speak (CERTEAU, 1982, p. 56).

Keywords: Nina Rodrigues. João do Rio. Initiatory Rite. African origin. Cultural History.

“A penetração no mundo dos candomblés se opera por meio de uma série de iniciações progressivas, de cerimônias especializadas, abertas àqueles que são chamados pelos deuses, qualquer que seja sua origem étnica.”

(BASTIDE, 1961, p. 13)

“Considero que toda existencia humana está constituida por una serie de pruebas iniciáticas; el hombre se va haciendo al hilo de una serie de iniciaciones conscientes o inconscientes.”

(ELIADE, 1980, p. 22-23)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. PENSAR O OUTRO: AS NARRATIVAS DE NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO ACERCA DAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS	19
2.1 Nina Rodrigues e João do Rio	24
2.2 Narrativa médica e narrativa literária	28
2.3 Diferentes narrativas, diferentes públicos	30
2.4 Um em Salvador, outro no Rio de Janeiro	34
2.6 Sudaneses e Bantus	40
3. OS RITOS DE INICIAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO	45
3.1 Rito: uma breve introdução	45
3.2 O rito iniciático: elementos e significações	56
3.3 O rito de iniciação sob a ótica brasileira	62
4. “FAZER O SANTO”: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO	73
4.1 Por que então estudar tal prática ‘fetichista’?.....	80
4.2 As relações da indumentária com os orixás	85
4.3 A divindade Exú e o rito iniciático	88
4.4 Oferendas e rito de iniciação	92
4.5 As Filhas de Santo e a iniciação	95
4.6 Transe, histeria e possessão	99
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERENCIAS	107

1. INTRODUÇÃO

No tempo em que Aiye¹ e Orum² eram limítrofes, uma mulher estéril, esposa de um homem idoso, dirigiu-se muitas vezes a Orixalá (o criador dos seres humanos), pedindo para poder ter uma criança. Ele sempre se negara a atender o pedido. Como a mulher insistia com o pedido, Orixalá concedeu-lhe a vontade. Ela conceberia, porém sob uma condição: esse rebento nunca poderia ultrapassar as fronteiras do Aiye. Nasceu um menino. Quando a criança começou a dar seus primeiros passos, os pais tomaram todos os passos para manter a condição colocada por Orixalá. Quando o menino cresceu, insistia em acompanhar o pai em seu trabalho no campo. Os pais utilizavam todas as artimanhas possíveis para impedi-lo, pois, o seu campo ficava na fronteira com o Orum. O pai levantava-se cedo e saía de casa sem que o menino percebesse. Porém, quanto mais o menino crescia, tanto maior era a sua vontade de ir ao campo junto com o seu pai. Quando o rapaz chegou a puberdade, levantou-se a noite, tomou o saco que seu pai levava diariamente ao campo, fez no fundo dele um pequeno buraco e colocou cinza dentro do mesmo. Quando, cedo, o pai foi ao trabalho levando o saco, deixou um rastro de cinza atrás de si. O rapaz o seguiu. Eles andaram muito, pois o campo do pai ficava justamente na fronteira entre o Aiye e o Orum. Quando o pai chegou ao campo, notou que havia sido seguido pelo rapaz. Este correu em direção ao Orum sem que o pai o pudesse deter. Todos os camponeses imploraram para que ele voltasse, mas ele não deu ouvidos. Quando ele entrou no Orum, o sentinela quis dissuadi-lo. Não teve, porém, sucesso. Estando no Orum, o rapaz gritava e desafiava o poder de Orixalá. Muitos tentavam convencê-lo a voltar, mas ele não mostrava respeito para com ninguém. Ele atravessou todo o Orum e chegou a ante-sala do grande Orixalá. As blasfêmias gritadas pelo rapaz foram inclusive ouvidas por ele. Orixalá o admoestou diversas vezes. Ele, porém, não deu ouvidos e continuou a gritar, desafiando Orixalá. Orixalá tremendamente irritado, arremessou o Opásóró (bastão ritual) com tamanha violência, que ele atravessou todo o Orum e foi bater no Aiye. Esta batida foi tão forte que separou para sempre o Orum do Aiye. Entre Orum e Aiye apareceu então o Sánmò, que se origina do Ofurufu (hálito divino) de Olorum. Desde então, os Ara-Aiye (corpos do Aiye) não podem sem mais ir ao Orum. (BERKENBROCK, 1997, p. 273-274).

O excerto acima narra um mito de origem Yorubá³ e, embora o interesse pela cultura afro-brasileira esteja presente em minha própria história de vida, eu desconhecia tal narrativa. Onde estariam os negros na história? Por que sua cor era tida como inferior? Porque suas danças e músicas causavam incômodo? E por que sua religião causava medo e temor? Essas questões me acompanharam durante minha formação e ao exercer a carreira no magistério, no qual atuo desde 2009.

Graduada em Pedagogia, com Pós-Graduação em Educação Especial e Educação de Jovens e Adultos, diante da inquietação exposta, tive a oportunidade de cursar uma segunda licenciatura, optei pelo curso de História, modalidade PARFOR⁴, ofertado pela Universidade

¹ Mundo dos seres humanos.

² Mundo dos orixás.

³ Povos monoteístas de língua Nagô que cultuam o deus Olorum ou Olodumare.

⁴ Sigla de Plano Nacional de Professores da Educação Básica. Trata-se de Programa emergencial instituído para atender o disposto no artigo 11, inciso III do Decreto nº 6.755, de 29 de janeiro de 2009 e implantado em regime

Estadual de Maringá, em 2012. Dentre as diversas aprendizagens no curso, tive a oportunidade de cursar a disciplina optativa de História das Religiões, ministrada pela professora Dr^a Vanda Fortuna Serafim. Foi nesse momento que entrei em contato com as narrativas sobre mito, ritos, candomblé, umbanda e tantos outros temas que me fascinavam havia muito tempo.

Comecei a participar do grupo de estudos e das pesquisas desenvolvidas junto ao Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR), do Departamento de História, dos encontros do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades da Associação Nacional de História (ANPUH) e, principalmente, do projeto de pesquisa docente “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”, coordenado pela Prof.^a Dr^a Vanda Serafim⁵. Foi quando conheci Nina Rodrigues, Artur Ramos, João do Rio, Roger Bastide, Pierre Verger, dentre tantos outros autores que apresentavam estudos da cultura africana e afro-brasileira que eu desconhecia até então.

A partir desses estudos, foi possível compreender que a narrativa apresentada como epígrafe, um etan⁶, explica os dois níveis de existência: o mundo dos orixás (Orum) e o mundo dos seres humanos (Aiye). Embora a religiosidade africana seja tão diversificada quanto suas etnias, línguas e culturas, há no texto, diversos aspectos que ajudam a compreender a crença nos Orixás, principalmente a forma como culto se organizou no Brasil, na medida em que africanos eram trazidos como escravos.

Apesar de divididos, Orum e Aiye, formam uma unidade, mas não se equiparam. O Orum tem primazia sobre o Aiye e é Orixalá que pode dar ao casal a possibilidade de ter filhos. Na religião dos orixás, a vida é um compromisso entre os dois níveis de existência. A mulher, portadora da fecundidade, não pode conceber sem Orixalá, ou seja, sua qualidade é recebida do Orum. A criança, continuidade ou transmissão da vida, é resultado desse compromisso. A vida, em todos os seus aspectos só existe nesse sistema de reciprocidade. (BERKENBROCK, 1997).

Quando o ser humano transgride o acordo feito com Orixalá, ao questionar a primazia do Orum, causa a divisão entre os dois níveis de existência. A divisão faz com que o ser humano não possa mais entrar no Orum e, assim, perde o contato direto com os Orixás. Os seres do Orum, especialmente os Orixás, podem entrar em contato direto com o Aiye e seus

de colaboração entre a Capes, os estados, municípios o Distrito Federal e as Instituições de Educação Superior – IES. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/educacao-basica/parfor> Acesso em 27/11/2017.

⁵ SERAFIM, Vanda Fortuna. *Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais*. Pesquisa Docente. Universidade Estadual de Maringá, 2013-2016.

⁶Lendas ou Histórias que contam algo sobre os tempos primitivos, sobre o surgimento das coisas.

habitantes. Dessa forma, os seres humanos carregam a culpa pela divisão entre Orum e Aiye, e esta culpa corresponde a tarefa da busca constante de contato entre os dois níveis e, para ter contato com o Orum, o ser humano necessita das mediações dos rituais. (BERKENBROCK, 1997).

Em algumas narrativas africanas, o universo é representado por uma cabaça cortados ao meio e, estes dois níveis de existência formam uma totalidade quando unidos. O rito de iniciação é uma das formas pelas quais se busca o contato com os dois níveis de existência, o retorno à unidade e à ordem original. Sem os ritos, os adeptos não podem cultuar devidamente os seus Orixás. Sem iniciação, os Orixás morrem.

A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para a América, submeteu-os a um ritmo de trabalhado compulsório e alienado, impôs novas crenças e um novo modo de vida cotidiana que pressupunha uma outra maneira de contar o tempo e de o conceber. Assim, quando a religião dos orixás foi reconstruída entre nós, muitos dos aspectos e conceitos da antiga cultura africana deixaram de fazer sentido e muitos desapareceram. Mas muito das velhas ideias e noções se reproduziram na cultura religiosa dos terreiros de candomblé e de outras religiões dedicadas aos orixás iorubanos, voduns fons e inquices bantos, assim como muita coisa se conservou, em maior ou menor escala, em aspectos não religiosos da cultura popular de influência africana. (PRANDI, 2001, p.51).

* * *

Nossa pesquisa surgiu com o intuito de compreender como as heranças culturais africanas se reorganizaram no Brasil. É claro que não seria possível abarcar toda a sua diversidade e multiplicidade. Também, sabemos que africanos e seus descendentes praticamente não produziram documentos sobre si mesmos. Tais documentos surgem a partir de outros olhares, como dos viajantes, colonizadores, artistas, registros religiosos e administrativos e, em sua maioria, possuem caráter econômico. Apesar de inseridos em contextos espaciais distintos, um em Salvador e o outro no Rio de Janeiro, nossa escolha por Nina Rodrigues e João do Rio, se deu em função de suas abordagens acerca das práticas culturais dos africanos e seus descendentes; ambos construíram narrativas pioneiras sobre a religião afro-brasileira e apresentaram descrições testemunhais dos ritos de iniciação.

Os ritos de iniciação narrados por Nina Rodrigues e João do Rio marcam a permanência das crenças africanas em um território hostil às suas práticas. A partir das leituras de suas obras, podemos inferir que, ao início da República, existiam sujeitos que se iniciavam nas religiões dos Orixás, reatualizando um saber ancestral. Também identificamos

que, não apenas africanos e seus descendentes, mas também brancos possuíam as crenças nos orixás, ainda que sua prática estivesse escondida ou dissimulada.

Certamente os nossos autores, um médico e o outro cronista literário, não estão preocupados em retratar o homem comum. Como podemos, então, pensar o homem ordinário assinalado por Michel de Certeau na obra *A invenção do cotidiano*? Como interrogar as práticas cotidianas, por meio de suas representações e comportamentos de uma sociedade? O homem ordinário surge na tentação moralista dos intelectuais, explicitando uma inversão do saber. Ao apontarem o que a sociedade deveria ser, eles evidenciam o que ela de fato é. "Ele é no discurso o ponto de junção entre o sábio e o comum - o retorno do outro (todo o mundo e ninguém) no lugar que dele se havia cuidadosamente distinguido." (CERTEAU, 1994, p. 63).

É nesse sentido que as obras *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) e *As religiões no Rio* (RIO, 1906), de autoria respectiva de Nina Rodrigues (1862-1906) e João do Rio (1881-1921) tornam-se fontes relevantes para esta pesquisa, ao abordarem as manifestações religiosas e crenças afro-brasileiras enquanto objeto de pesquisa. Ao falarem de um possível e gradual desaparecimento dos 'fetichismos' africanos, eles demonstram no contra discurso de suas narrativas a longevidade e atualidade dos mesmos.

Nosso recorte histórico consiste, portanto, na Primeira República brasileira (1889-1930), e nossa dissertação tem como escopo, a História das Religiões e das Religiosidades. Para analisarmos os conceitos de narrativa e alteridade sob o viés da História Cultural buscamos apoio em Michel de Certeau (1982) e François Hartog (1999). Para abordarmos os ritos de iniciação nos valem das discussões realizadas, principalmente, por de Mircea Eliade (2010).

A iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. Ora, este fato parece nos muito importante para a compreensão do homem religioso: mostra nos que o homem das sociedades primitivas não se considera "acabado" tal como se encontra ao nível natural da existência: para se tornar um homem propriamente dito, deve morrer para esta vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural. (ELIADE, 2010, p. 90).

A obra *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) é uma publicação póstuma no Brasil. Coletânea organizada por Nina Rodrigues, composta por ensaios científicos que circularam em revistas médicas no final do século XIX, foi originalmente publicada em francês, no ano de 1900. Os textos haviam sido publicados na

Revista Brasileira entre 1896 e 1897 e, em 1935, os artigos seriam editados sob a forma de livro por Arthur Ramos.

Por sua vez, *As Religiões no Rio* (1906) é resultado das matérias da série *As religiões no Rio*, publicadas entre 22 de fevereiro e 21 de abril de 1904, no periódico *Gazeta de Notícias*. Editada e produzida pela *Tipografia da Gazeta de Notícias* foi publicada em dezembro do mesmo ano. Coube a João do Rio a organização dos textos, bem como a redação da introdução e do prefácio.

Para pensarmos os ritos de iniciação afro-brasileiros partimos de dois discursos circunscritos aos seus lugares sociais de produção: o médico, representado por Nina Rodrigues, e o jornalístico representado por João do Rio.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam. (CERTEAU, 1982, p.57).

Com Michel de Certeau observamos ‘de onde’ falam e ‘para quem’ falam os nossos autores, pois seus discursos remetem a um momento histórico carregado de sistemas de referências econômicos, políticos e sociais. Para compreendermos as produções das duas obras analisadas, devemos considerar os diferentes modos de ‘representação’, as apropriações e ressignificações feitas por Nina Rodrigues e João do Rio.

Determinar os efeitos próprios aos diferentes modos de representação, de transmissão e de recepção dos textos é, portanto, uma condição necessária para evitar todo anacronismo na compreensão das obras. Isso cria, para o historiador, um problema de método particularmente difícil, quando pretende reconstruir as modalidades específicas das apropriações *orais* dos textos antigos, ao passo que estas, por definição, são para sempre oralidades mudas. A relação contemporânea com as obras e com os gêneros não pode, de fato, ser considerada nem como invariante, nem como universal. Contra as tentações do “etnocentrismo da leitura”, deve-se lembrar que inúmeros são os textos antigos que não supõem absolutamente, como destinatário, um leitor solitário e silencioso em busca do sentido. Feitos para serem recitados ou lidos em voz alta e compartilhados e uma escuta coletiva, investidos de uma função ritual, pensados como máquinas de produzir efeitos, eles obedecem às leis próprias da *performance* ou da efetuação oral comunitária. (CHARTIER, 2002, p. 260).

Diante do exposto, Michel de Certeau (1982) e Roger Chartier (2002) tornam-se importantes referências teóricas e metodológicas no campo da História Cultural por

mostrarem que toda interpretação histórica depende de um sistema de referência e que a “este sistema permanece uma “filosofia” implícita particular; que infiltrando-se no trabalho de análise, organizando-o à sua revelia, remete à “subjetividade” do autor” (CERTEAU, 1982, p.58). Nesse sentido, as obras produzidas por Nina Rodrigues e João do Rio, estão carregadas de seus valores e visões de mundo, por muitas vezes ocultados sob a ótica dos saberes científicos, ainda em construção ou atualização num dado momento de suas publicações.

Destacamos, também, que suas produções nos permitem abordar a categoria das representações coletivas enquanto elementos da identidade social, que transformam as estruturas da personalidade, instituições, regras que governam a produção das obras e a organização das práticas, no exercício dos modos de poder.

Seu primeiro limite deve-se ao fato de que elas consideram os textos (na maioria das vezes) como se existissem em si mesmos, independentemente das materialidades (sejam quais forem) que são seus suportes e veículos. Contra essa “abstração” dos textos, deve-se lembrar que as formas que dão a ler, a ouvir ou ver participam, elas também, da construção de sua significação. O “mesmo” texto, fixo em sua letra, não é o “mesmo” se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação. De onde, a importância reconquistada no campo dos estudos literários pelas disciplinas cujo objeto é justamente a descrição rigorosa das formas materiais que sustentam os textos: paleografia, bibliografia e estudos de manuscritos. (CHARTIER, 2002, p. 256)

Ao abordar a materialidade para a construção do texto científico, Chartier destaca que as formas do discurso permitem sua comunicação, compreensão e sustentação em relação à leitura, possibilitam a construção de seu significado e os limites de sua abstração.

Nesta pesquisa pretendemos fazer usos de metodologias que vislumbrem tais aproximações teóricas com as nossas fontes contribuindo, assim para os estudos no campo das religiões de matriz africana no Brasil.

Uma história da literatura é, pois, uma história das diferentes modalidades da apropriação dos textos. Ela deve considerar que o “mundo do texto”, usando os termos de Ricoeur, é um mundo de objetos e de performances cujos dispositivos e regras permitem e restringem a produção do sentido. Deve considerar paralelamente que o “mundo do leitor” é sempre aquele da “comunidade de interpretação” (segundo a expressão de Stanley Fish) à qual ele pertence e que é definida por um mesmo conjunto de competências, de normas, de usos e interesses. O porquê da necessidade de uma dupla atenção: à materialidade dos textos, à corporalidade dos leitores. (CHARTIER, 2002, p. 257)

Isto implica, em analisá-las sem perder de vista a época e o lugar de onde falam, pois são produto e produtores da realidade social na qual estão inseridos. Segundo Chartier (2002), as produções narrativas são:

Produzidas em uma ordem específica, as obras escapam dela e ganham existência sendo investidas pelas significações que lhes atribuem, por vezes na longa duração, seus diferentes públicos. Articular a diferença que funda (diversamente) a especificidade da “literatura” e as dependências (múltiplas) que a inscrevem no mundo social: esta é, a meu ver, a melhor formulação do necessário encontro entre a história da literatura e a história cultural. (CHARTIER, 2002, p. 259)

Equivale ressaltar que *O animismo fetichista dos negros baianos* e *As religiões no Rio* constroem representações coletivas e reforçam a identidade social do sujeito que as produzem. Social e culturalmente transformam as estruturas da personalidade, instituições, regras que governam a produção das obras e a organização das práticas, no exercício dos modos de poder. Sobre o conceito de representação coletiva,

Esse retorno a Marcel Mauss e Emile Durkheim e a noção de “representação coletiva” autoriza a articular, sem dúvida melhor do que o conceito de mentalidade, três modalidades da relação com o mundo social: primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 2002, p. 73)

* * *

A fim de compreendermos as representações de Nina Rodrigues e de João do Rio acerca dos ritos iniciáticos afro-brasileiros, no Brasil da Primeira República, dividimos a dissertação em quatro Tópicos.

No Tópico 2, “Pensar o outro: as narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio acerca das crenças afro-brasileiras”, apresentamos os dois intelectuais e as motivações que nos levam a compará-los. Em seguida, consideramos as divergências existentes entre eles e os nossos suportes documentais. Atentamos para as especificidades dos públicos a quem as obras são destinadas e os recortes espaciais nos quais são produzidas. Por fim, consideramos que, apesar de ambos os autores falarem da prática religiosa africana, o fazem a partir de distintos grupos étnicos: sudaneses e bantos.

No Tópico 3, “Os ritos de iniciação como objeto de estudo”, tratamos os ritos de iniciação como objeto de conhecimento das diversas culturas e áreas do conhecimento como a linguística, a história, a sociologia e a antropologia. Primeiro, a fim de mapearmos como os conceitos de rito e rito de iniciação foram elaborados, analisamos os seguintes autores: Arnold Van Gennep (1978), Marcel Mauss (1979), Émile Durkheim (1996), Mircea Eliade (2010), Victor W. Turner (1999) Marc Augè (1994), Claude Rivière (1997) e, Mariza Peirano (2003). Em seguida, ampliamos a discussão ao abordarmos autores que analisaram ritos de iniciação das crenças afro-brasileiras: Artur Ramos (1979), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1961), Pierre Verger (2002), Volney Berkenbrock (1997), José Reginaldo Prandi (2001), Vivaldo da Costa Lima (2003), Luís Nicolau Parés (2007) e, Mirian C. M. Rabelo (2014).

No Tópico 4, “‘Fazer o santo’: os ritos de iniciação em Nina Rodrigues e João do Rio”, a fim de comparar as narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio acerca dos ritos iniciáticos, buscamos estabelecer pontos em comum sobre os quais ambos criam uma certa alteridade: primeiro o porquê de se estudar os ritos de iniciação, em seguida a atenção dada à questão da indumentária no rito, a presença obrigatória de Exu e como a divindade é retratada, as oferendas presentes nas iniciações, o olhar sobre as filhas de santo e o uso dos termos transe, histeria e possessão.

2. PENSAR O OUTRO: AS NARRATIVAS DE NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO ACERCA DAS CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS.

“O outro é o fantasma da historiografia. O objeto que ela busca, que ela honra e que ela sepulta.”

(CERTEAU, 1982, p.14)

Michel de Certeau nos alerta para a necessidade de ‘compreender’ e ‘esconder’ com o ‘sentido’ a alteridade do estranho ou, como sugere a epígrafe, acalmar os mortos que insistem em frequentar o presente, oferecendo-lhes ‘túmulos escriturários’. (CERTEAU, 1982, p.14).

Se a alteridade consiste na diferença que apresenta um corte cultural, nossa opção por compreender os ritos iniciáticos na visão de Nina Rodrigues e João do Rio torna-se uma ‘operação histórica’, pois, “consiste em recortar o dado segundo uma lei presente, que se distingue do seu "outro" (passado), distanciando-se com relação a uma situação adquirida e marcando, assim, por um discurso, a mudança efetiva que permitiu este distanciamento.” (CERTEAU, 1982, p.93).

Ora, é nosso lugar de fala que possibilita questionar o lugar que a história criou, por meio de modelos e desvios, buscando impor uma regularidade. É o distanciamento histórico que garante a referência ao passado. Esta operação nos permite compreender o outro narrado por nossos autores, isto é, ao analisarmos os escritos de Nina Rodrigues e João do Rio encontramos suas narrativas acerca dos africanos e suas crenças.

Buscamos, no discurso do médico e do cronista, a existência silenciada das crenças afro-brasileiras. Exumamos, para em seguida sepultá-las. “Uma falha se insinua na coerência científica de um presente, e como poderia ela sê-lo, efetivamente, senão por alguma coisa de objetivável, o passado, que tem por função significar a alteridade?” (CERTEAU, 1982, p. 92). Com a tarefa de instaurar uma encenação do outro, no presente, o passado é, inicialmente, o meio de representar uma diferença.

Neste sentido, as discussões realizadas por Michel de Certeau em *A escrita da História* e François Hartog em *O espelho de Heródoto*, foram os referenciais essenciais para a análise realizada nesta dissertação. Ambos problematizam o predomínio de um olhar ocidental que se

impõe nas narrativas históricas e que, por meio da representação do outro pode-se avançar na construção de uma narrativa histórica que contempla a alteridade.

A tarefa de um historiador da cultura pode, a partir daí consistir em dar a ler esses textos, reconstruindo — para falar como a hermenêutica — a questão à qual eles respondem, redesenhando os horizontes de expectativa em que, desde seu primeiro dia até os nossos (ainda que no modo de ausência), eles vieram inscrever-se, recalculando as apostas que fizeram e significaram, apontando os quiproquós que sucessivamente provocaram. Essa historicização não significa modernizá-los ou atualizá-los, mas sobretudo fazer ver sua inatural atualidade: suas respostas a questões que nós não mais levantamos, não sabemos mais levantar ou simplesmente "esquecemos". Tornadas epônimas de um gênero e de uma disciplina, as *Histórias* de Heródoto desempenharam seguramente esse papel de texto maior. Mesmo que não se duvide de que se produziram e mesmo se escreveram, de outro modo, histórias ou a história alhures e antes: na Mesopotâmia, com a *Bíblia*, na antiga China ou no Japão. (HARTOG, 1999, p. 16)

Dessa maneira, entendemos que as obras de Nina Rodrigues e João do Rio, embora não possuam diretamente esse objetivo, nos permitem compreender como as referências africanas se reorganizaram no Brasil. Certeau (1982) e Hartog (1999) fornecem subsídios teóricos para compor o processo de escrita da história e, ao mesmo tempo, abrem discussões que norteiam o pesquisador à condição de fazer ver o que está escrito entre o além e o aquém da proposta do narrador.

Se “o olho fala e diz o visível” e a “descrição é ver e fazer ver, articulando espaço e saber” (HARTOG, 1999, p.263), é preciso ter em mente que as fontes históricas apontam para diversas culturas, modos de representação e imitação da alteridade. Como indicou Certeau (1982), a linguagem quando se põe em busca de um mundo que apreenda a realidade é, todavia, incapaz de defender seus enunciados objetivos contra um uso enganoso senão pela fuga dos locutores. A efetividade da alteridade está, inicialmente, na estranheza. Ainda que os termos utilizados por Nina Rodrigues e por João do Rio, soem por vezes incômodos à nossa atualidade, eles são extremamente relevantes e reveladores, pois é na espessura desta alteridade que a análise introduz um corte entre a exterioridade e a interioridade de um sentido assimilável (CERTEAU, 1982).

Ao historiador fica a incumbência de analisar o outro inserido em civilizações, comunidades, grupos, e em suas relações sociais, por meio de costumes, religiões, políticas, economias, escritas, vestimentas, comidas dentre outros.

O historiador, pelo contrário, deve construir seu lugar de saber graças à *histoire*, que é talvez, de início, um substituto da visão divina, ausente por definição. Como ver o que não se viu? Como fazer *como se* se houvesse visto? Como fazer ver o que não se viu? Ao renunciar-se à antiga divisão que regulava a atribuição da palavra aos interlocutores, não resta senão a terceira pessoa: *ele* e não mais *eu*, mas sob a forma

de um nome próprio. Heródoto: primeira palavra da primeira frase, lançada no genitivo (diferentemente do *eu* épico, disposto no dativo), como maneira de selar o que lhe cabe de direito, de assinar, como o artista, sua obra, senão de demarcar seu território. Em resumo: de produzir-se (apresentar-se) como autor. (HARTOG, 1999, p. 26-27)

Trata-se de verificar as condições necessárias para analisar narrativas em perspectivas e ângulos diferentes. Ou, considerar as proposições de Certeau (1982, p. 245) de que “o lugar de partida era um aqui ("nós") relativizado por um alhures ("eles") e uma linguagem privada de "substância". Ele se torna um lugar de verdade já que lá se mantém o discurso que compreende um mundo”. Tal é a produção para a qual as crenças afro-brasileiras são uteis ao discurso médico e jornalístico: a afirmação de uma convicção que leva a uma posição de saber.

Se o sistema de escrita é como um canal carregado de significados, que evidencia quando a diferença é dita ou transcrita, tornando-se assim significativa, bem como, capitada nos sistemas da língua e da escrita, conforme supõe Hartog (1999, p. 229), a narrativa médica de Nina Rodrigues e a literária de João do Rio, são também,

[...]maneiras de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro. É uma rede que joga o narrador nas águas da alteridade: o tamanho das malhas e a montagem da trama determinam o tipo de peixe e a qualidade das presas, constituindo o próprio ato de puxar a rede um modo de reconduzir o outro ao mesmo. Assim, a comparação tem lugar numa retórica da alteridade, em que intervém na qualidade de procedimento de tradução. (HARTOG, 1999, p. 240)

Ao tratar das ditas obras literárias "místicas" sobre a experiência de possessão, Certeau as compara às obras produzidas pelo saber médico. O objeto analisado não tem linguagem própria, “mas é marcada (tal como uma "ferida”, dizem os místicos) no discurso teológico; inscreve-se, pelo trabalho que opera, no interior do discurso recebido de uma tradição religiosa”. (CERTEAU, 1982, p. 248). Há, desse modo, uma relação entre um discurso estabelecido e a alteração que nele introduz o trabalho de dizer "outra coisa".

Como no caso da possuídas de Michel de Certeau, ou dos ‘selvagens’ descritos por Heródoto e analisados por François Hartog, a forma como Nina Rodrigues e João do Rio descrevem os ritos de iniciação afro-brasileiros, também indicam uma relação entre um discurso estabelecido e a alteração que nele introduz o trabalho de dizer ‘outra coisa’, como se o objeto da narrativa precisasse ser ‘traduzido’. Certeau (1982) e Hartog (1999) concordam que, mais amplamente, problemas semelhantes aparecem na relação que o narrador de um relato etnográfico mantém com a "outra sociedade", da qual fala e que pretende entender. Nesse sentido, pode-se indagar, mas o que significa pensar o outro?

De acordo com Hartog, pensar o outro significa anunciá-lo como diferente. Isto é, “anunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*” (HARTOG, 1999, p. 229). Desta forma, ao analisarmos as obras de Nina Rodrigues e João do Rio, os enunciamos como diferentes de nós, precisando, portanto, serem compreendidos em seus respectivos contextos históricos e lugares sociais; mas também, estabelecemos que os respectivos autores, ao pensarem as crenças afro-brasileiras, também, as enunciam como diferentes, carentes de uma ‘tradução’, a seus leitores específicos, ou seja, um “c”.

A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem em sentido amplo. Um narrador, pertencente ao grupo A, contará B às pessoas de A: há o mundo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de *tradução*. (HARTOG, 1999, pg. 229)

Esse terceiro elemento é o que pode ser encontrado no discurso oficial dos dois intelectuais aqui expostos, embora não sejam oficiais em suas interpretações. Isto é possível porque “toda interpretação histórica depende de um sistema de referência e que este sistema permanece uma filosofia implícita particular do autor” (CERTEAU, 1982, p.58). Assim, um dos objetivos do historiador está em fazer funcionar um conjunto cultural, ou seja, fazer aparecer suas leis e seus silêncios, bem como, estruturar uma paisagem que não se configure ser um simples reflexo.

É exatamente isso que o historiador – é, afinal, nosso lugar – pode apontar aos analistas literários da cultura. Por função, ele desaloja estes últimos de uma pretensa condição de puros espectadores ao lhes manifestar a presença, por toda parte, de mecanismos sociais de seleção, de crítica, de repressão, mostrando-lhes que é sempre a violência que funda um saber. A história está nisso, ainda que não seja senão isto: o lugar privilegiado onde o olhar se inquieta. (CERTEAU, 2012, p.81)

Pensar o outro corresponde em se colocar diante da vivência histórica do narrador, ou como sugere Hartog (1999), *ver e fazer ver*. Para isso é necessário a compreensão de um quadro de sustentação do discurso que, de certo modo, busca o não dito, o oculto. No entanto, para isto, é necessário não ser expectador, mas inquiridor das narrativas históricas. O historiador não pode ser reproduzidor de um discurso histórico, mas precisa participar ativamente por meio da operacionalização da historiografia abordando e articulando de maneira significativa, o discurso oficial ao não oficial. Tal procedimento resultará em suas próprias descobertas históricas, cujo objeto irá contribuir para o processo de construção do lugar de um próprio.

As narrativas etnográficas, tais como as de Nina Rodrigues e João do Rio, podem trazer a impressão apontada por Michel de Certeau de um narrador que pretende falar em nome do objeto.

"Eu sei melhor do que tu aquilo que dizes", quer dizer, "Meu saber pode se colocar no lugar de onde falas". [...] Eu gostaria, inicialmente, de sublinhar a generalidade da questão aberta pelo retorno do outro no discurso que o profere. Esta "fantasmagoria" pode assumir uma forma atenuada, quase sub-reptícia. A alteração do discurso pela "palavra" à qual ele se substitui pode, afinal, ter a imagem de uma discreta ambivalência dos procedimentos "repressivos". Este é, por exemplo, o caso da citação. Assim, nos textos etnográficos e relatos de viagem, o selvagem é jurídica e literariamente citado (como a possuída) pelo discurso que se põe no lugar dele para dizer deste ignorante o que ele não sabe de si mesmo. O saber etnográfico, como o saber demonológico ou médico, adquire crédito pela citação. Nesta perspectiva é necessário interrogar-se sobre o papel da citação do outro no próprio discurso historiográfico. (CERTEAU, 1982, p. 249)

Essas narrativas assentam o discurso numa posição de saber, do qual ele pode dizer o outro. No entanto, ao se crerem legitimados para narrar as crenças afro-brasileiras, Nina Rodrigues e João do Rio permanecem como ambivalência; já que suas obras mantêm "o perigo de uma estranheza que altera o saber tradutor ou comentador". A alteridade dominada (crenças afro-brasileiras) pelo discurso guarda, latente, o poder de um fantasma, de um possessor talvez (CERTEAU, 1982). O narrador historiador insere marcas de intervenção, a fim de descrever e organizar inteiramente a narrativa, por meio de vestígios de anunciação, tais como a comparação e a tradução, que equivalem a um procedimento de qualidade na construção de uma retórica de alteridade, pois "com efeito, quando o primeiro termo não tem equivalente direto no mundo em que se conta ou quando o mundo em que se conta não pode funcionar diretamente como referência, a tradução deve então tornar-se transposição". (HARTOG, 1999, p. 241)

Tratam-se, segundo as considerações de Hartog, de elementos esclarecedores no que diz respeito a uma produção de discurso na qual o historiador carrega consigo o olhar do outro em uma narrativa e, diante dos seus olhos, produz dentro de sua originalidade, isto é, ajuda a ver melhor o outro sem se distanciar do original.

Pôr a coisa diante dos olhos, que seja, mais precisamente pondo uma outra coisa: essa é a originalidade da narrativa de viagem. Como figura desse tipo de narrativa, o paralelo é, portanto, uma ficção que faz com que o destinatário veja como se estivesse lá. Mas dando a ver uma outra coisa. (HARTOG, 1999, p. 242)

Diante de tal ilustração, Hartog contribui no sentido de pontuar o interior da produção estrutural de narrativa histórica, ou seja, refletir sobre os modos de conhecimento e procedimento do narrador mediante a descrição, pois descrever requer do narrador certa carga de alteridade. Assim sendo,

A analogia desempenha um papel importante nas origens da ciência grega, em que funciona tanto como método de invenção, quanto como sistema de explicação. É, pois, interessante ver uma narrativa como as Histórias recorrer a esse verdadeiro modo de conhecimento que é o conhecimento “por comparação”, adaptando-o a seu próprio uso; no limite, encontra-se um bom exemplo disso no paralelo que Heródoto estabelece entre o Istro (O Danúbio) e o Nilo: [...] (HARTOG, 1999, pg. 244)

Esses elementos, no entanto, não são de fácil percepção, pois quando temos acesso ao texto uma operação já foi realizada: “ela eliminou a alteridade e seu perigo, para não guardar do passado senão fragmentos integrados nas histórias que uma sociedade inteira se conta nos serões, encastrados no quebra-cabeça de um presente” (CERTEAU, 1982, p.281). Aqui podemos perceber a ideia de uma instauração da heteronomia, ou seja, ‘isto se passou’, na homogeneidade da linguagem, ‘isto se diz’, ‘isto se lê’. Conclui, Certeau que a rigor isto é fazer história.

Exposta a ciência de que um mesmo processo operatório pode transformar a relação do historiador com o objeto passado do qual se falava, e a relação interna entre os documentos que designavam este objeto (CERTEAU, 1982), bem como a necessidade das reflexões de cunho cultural com o objetivo de problematizar como o narrador anuncia ‘o outro’ em seu discurso, pois é necessário compreender que, ao descrever uma história, é importante elencar um conjunto de saberes cuja produção está ligada a tradução de uma alteridade (HARTOG, 1999), podemos iniciar a apresentação de nossa pesquisa.

2.1 Nina Rodrigues e João do Rio

Por que comparar Nina Rodrigues e João do Rio? Levando em consideração os escritos de François Hartog (1999), comparar esses dois intelectuais significa analisá-los e elegê-los diante de um objeto em específico, no caso em tela, os ritos de iniciação afro-brasileiros. Mais que isso, significa buscar compreender o regime de enunciação utilizado por cada um e que neles estão presentes suas impressões, sugestões, interpretações acerca de um mesmo tema. Ou seja, tomarmos, por meio da investigação histórica, “a *particularidade* do lugar de onde se fala” (CERTEAU, 1982, p. 56).

Sendo assim, a narrativa historiográfica deverá partir de uma historicidade, ou seja, de quais elementos, ambos os intelectuais operacionalizaram suas narrativas acerca das crenças afro-brasileiras e como estas são marcadas por suas visões de mundo. Para tanto, faz-se necessário compreender o contexto histórico de cada um, bem como as maneiras pelas quais opera em seus escritos sobre as religiões afro-brasileiras.

Uma vez que o estudo prioriza a compreensão dos ritos iniciáticos das crenças afro-brasileiras, Nina Rodrigues e João do Rio são pioneiros nos estudos destas práticas e inauguram um saber sobre as mesmas. Segundo Serafim⁷(2014), existe uma relevância e autenticidade que legitima as ideias dos dois intelectuais. Ambos, de certa forma, corroboram e são responsáveis por fornecerem vasta coletânea de informações e dados a respeito do universo cultural das comunidades negras no Brasil.

Raimundo Nina Rodrigues nasceu em 4 de dezembro de 1862 em Vila do Manga, atualmente sede do Município de Vargem Grande no Maranhão, e faleceu em 17 de julho de 1906, em Paris. Filho de Luiza Rosa Nina Rodrigues e do Coronel Francisco Solano Rodrigues que era dono do Engenho São Roque, plantador de algodão, cana de açúcar e criador de gado na região. (CORRÊA, 2013) ⁸

Em 1882 iniciou o Curso de Medicina na Bahia, onde ficou até o quarto ano e transferiu-se para a Faculdade do Rio de Janeiro, onde se formou em 1887. Após defender sua tese de doutorado com o tema *Das Amiotrofias de Origem Periférica*, clinicou em São Luís do Maranhão e escreveu vários artigos sobre a higiene pública da população maranhense. Sua carreira foi sendo direcionada para a academia da Faculdade como professor à medida que começaram as publicações na Gazeta Médica da Bahia acerca da lepra e do quadro classificatório das raças no Brasil. Em 1889 prestou concurso para a Faculdade de Medicina da Bahia no qual se tornou adjunto da 2ª Cadeira de Clínica Médica. Casou-se com Maricas filha do Conselheiro José Luiz de Almeida Couto e teve uma filha chamada Alice. (CORRÊA, 2013)

A história unilinear que os autodenominados discípulos ou admiradores contam da escola diz mais ou menos o seguinte: Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), brilhante professor e pesquisador dotado de uma personalidade carismática, cujo valor intelectual foi reconhecido pelas personalidades médicas internacionais mais importantes de sua época, reuniu em torno de si, na Faculdade da Bahia, um grupo de não menos brilhantes discípulos, que, depois de sua morte prematura, se espalharam por vários pontos do país dando continuidade à sua obra e pondo em prática seus ideais científicos (Afrânio Peixoto, 1932 b; Arthur Ramos, 1937 a). Curiosamente, nenhum dos discípulos analisou de modo detalhado as contribuições específicas de Nina Rodrigues para o panorama intelectual brasileiro: todos eles, ao trata-lo como “fundador”, “precursor” ou “profeta”, descaracterizando o contexto teórico no qual ele trabalhava, acabam por relegá-lo a uma posição secundária e meramente regional, sua grande contribuição à ciência tendo sido aparentemente a

⁷ Vanda FORTUNA SERAFIM – Doutora em História pela UFSC; Professora Adjunta no DHI UEM e docente do Programa de Pós-graduação em História (PPH-UEM). Atua como pesquisadora no Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ). Coordenadora do Núcleo Paraná do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH). E-mail: vandaserafim@gmail.com.

⁸ CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e antropologia no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013.

formação desses discípulos. Discípulos que, se o chamam de guia espiritual de suas iniciativas políticas mais gerais, vão demolindo sua obra no particular, ponto por ponto, negando a validade de suas interpretações ao longo de sua própria produção intelectual. (CORRÊA, 2013, p.12)

Nina Rodrigues também se debruçou durante anos aos estudos sobre a forma e a natureza do sentimento religioso dos negros baianos, como destacou Serafim (2013a), sendo o primeiro a realizar estudos sobre as religiões, cultos e as práticas mágicas dos negros da Bahia, mais especificamente o candomblé do Yorubano⁹ e o seu processo de iniciação. Serafim afirmou, ainda, que para pensar Nina Rodrigues é necessário ir além da medicina e da ciência, também deveras importantes, mas compreender em sua narrativa a presença de outras áreas do saber como a sociologia, a antropologia e a história.

Dentre as produções de Nina Rodrigues destacamos; *A Morféia em Andajatuba* (1886); *Das amiotrofias de origem periférica* (Tese doutorado, 1888); *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1894); *O animismo fetichista dos negros baianos* (1935); *O alienado no Direito Civil Brasileiro* (1901); *Manual de autópsia médico-legal. Salvador* (1901); *Os Africanos no Brasil* (1932) e *As Coletividades anormais* (1939).

Nas considerações de Silva (2005) o médico legista Raimundo Nina Rodrigues foi o primeiro a se interessar pelo estudo das religiões afro- brasileiras e que, ao analisar o negro enquanto raça inferior, concluiria que o Brasil não chegaria a ser como os países da Europa com identidade cultural superior, pois os negros apresentavam em sua religião de matriz africana a crença em vários deuses atribuindo alma e vida a objetos inanimados.

O médico Raimundo Nina Rodrigues foi o primeiro a se interessar pelo estudo das religiões afro- brasileiras. Para escrever seu trabalho pioneiro nesse campo – O animismo fetichista dos negros bahianos (publicado no Brasil em forma de artigos em 1896, e na França em forma de livro em 1900), visitou inúmeros terreiros de candomblé situados em Salvador, uma das principais cidades brasileiras na difusão do candomblé. Neles presenciou vários rituais e pôde obter grande quantidade de informações sobre raramente descritos. Na verdade, interessou-se pelas religiões afro – brasileiras porque estavam empenhados em mostrar que essa religiosidade continha um aspecto doentio (considerava o transe, por exemplo, uma forma de histeria). (SILVA, 2005, p.55)

Isto implica dizer, segundo Silva (2005, p.54), que além dos valores culturais de herança africana cujos exemplos demonstravam certo primitivismo e atraso expressos nas danças, na moda de cores vivas, comida apimentada enchendo de fumaça as ruas, também por meio de sua religião tal primitivismo aparecia no ritual de candomblé carregado de exortação aos deuses, que são recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas, comidas e bebidas exóticas alcólicas.

⁹Povo negro descendente de africano, que mais tarde ingressariam creoulos e mestiço, afro brasileiro.

Para ele, o fato de a religião do africano e a de seus descendentes ser politeísta (que acredita em vários deuses) e animista (atribuir alma, vida, a objetos inanimados) demonstrava a inferioridade do negro em relação ao branco cuja religião, monoteísta (que acredita num único deus), exigia abstrações mais sofisticadas do pensamento. (SILVA, 2005, p.55-56)

Para Reginaldo Prandi (2001b), o candomblé baiano, originário das nações ioruba e banto, faz parte do modelo e conjunto de religiões dos orixás, logo apresentam em suas concepções os ritos de origem. Já, no Rio de Janeiro, Prandi destaca que no início do século XX, presencia-se a constituição e legitimação da religião da umbanda originária de Angola, em meio a Primeira República. Nina Rodrigues pensa a primeira e João do Rio a segunda.

Assim sendo, os escritos de Nina Rodrigues são relevantes para pensarmos a cultura religiosa e suas manifestações, principalmente os rituais de iniciação.

Se quisermos compreender um pouco mais como Nina Rodrigues elabora um conhecimento científico sobre o estudo das religiões africanas no Brasil, é preciso considerar o olhar sociológico e antropológico do médico. É claro que ele não foi um sociólogo nos termos dessa profissão. No entanto, acreditamos que a maior contribuição de suas obras *O animismo fetichista dos negros bahianos e, Os africanos no Brasil*, para pensarmos as religiões africanas, surge quando as encaramos como ensaios sociológicos e não médicos. (SERAFIM, 2013a, p. 41)

Por sua vez, João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto, mais conhecido por João do Rio, nasceu no Rio de Janeiro em agosto 1881. Foi jornalista investigativo e cronista de formação positivista. João do Rio começou no jornalismo aos 16 anos, sofreu influências literárias de Oscar Wilde, Eça de Queiroz e Charles Baudelaire e aos 18 chegou à redação do jornal *Cidade do Rio*. Era um escritor com grande produtividade entre 1900 e 1903. Foi no *Jornal da Gazeta de Notícias* que nasceu, em novembro de 1903, o João do Rio seu pseudônimo mais famoso, assinando um artigo “O Brasil Lê”, uma enquete sobre as preferências literárias do leitor carioca. Sua figura de mulato claro pertencente à alta cultura, não estabelecia nenhum vínculo de identidade com os negros ou mulatos da classe baixa. Morreu em 23 de junho de 1921 de infarto fulminante, deixando dentre suas maiores obras, *As Religiões no Rio*, uma análise de cunho sociológico e antropológico sobre as manifestações e rituais religiosos no Rio de Janeiro do Século XIX. (SERAFIM; SANTOS, 2015) ¹⁰

João do Rio (1881-1921) constituiu-se parte integrante da elite intelectual de sua época, como demonstra sua entrada na Academia Brasileira de Letras a 7 de maio de 1910 e o prestígio adquirido por uma trajetória como jornalista, cronista, dramaturgo, tradutor, dentre outras funções que exerceu. Trajetória essa marcada por cargos importantes na Europa, principalmente em Portugal, onde se tornou sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa, bem como, quando foi incluso no Conselho- Geral do Congresso Interamericano de Imprensa (RODRIGUES, 2010). Como intelectual e produto do século XIX, compartilhava

¹⁰SERAFIM, Vanda; SANTOS Thauan. João do Rio e a representação das crenças religiosas na obra *As religiões do Rio* (Rio de Janeiro – Primeira República). *Revista del CESLA*, No. 18, 2015, pp. 143-179

muitos dos pensamentos vigentes na sociedade da época. (SERAFIM;SANTOS, 2015, p.43)

João do Rio completou apenas o curso secundário, e, segundo Magalhães Júnior (1978), teve grande influência do positivismo do pai, um de seus mestres. O restante de sua formação intelectual teria sido alcançado pelo autodidatismo. Dessa maneira, começou a trabalhar muito cedo no jornalismo, com apenas 17 anos, no jornal *A Tribuna*, em 1899. Escreveu, também, para os jornais *O Paiz*, *O Dia* e *O Correio Mercantil*, *A Cidade do Rio* entre 1901 e 1902. Em 1903, indicado pelo futuro presidente da República Nilo Peçanha, começou a trabalhar na *Gazeta de Notícias*, onde permaneceu até 1915. Dedicou-se, também, a tradução de obras estrangeiras, como por exemplo, *Salomé* (1908) e *Intenções* (1912), ambas de Oscar Wilde.

Em 1908, o escritor publicou *A alma encantadora das ruas*, que mais tarde seria considerada uma das melhores obras sobre a cidade do Rio. Posteriormente publicou uma série de obras, com destaque para *Cinematographo: crônicas cariocas* (1909), *Dentro da noite* (1910), *Vida vertiginosa* (1911), *A bela madame Vargas* (1912), *A mulher e os espelhos* (1919), dentre outras. (SERAFIM; SANTOS, 2015). João do Rio foi eleito, em 1910, para ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, além de ocupar outros cargos importantes, como o de sócio correspondente estrangeiro da Academia de Ciências de Lisboa e membro do Conselho-Geral do Congresso Interamericano de Imprensa.

O pioneirismo das obras de Nina Rodrigues e João do Rio, na abordagem das práticas religiosas afro-brasileiras, embora justifique a importância por estudá-los, por si só, não legitimam a comparação de uma obra médica e outra literária. Neste sentido, algumas ponderações apresentadas a seguir fazem-se necessárias.

2.2 Narrativa Médica e Narrativa Literária

O que leva um médico e um cronista jornalístico a se debruçarem sobre as práticas religiosas afro-brasileiras, no Brasil, em finais do século XIX? A formação educacional e familiar não é a mesma, o espaço geográfico não é o mesmo, embora Nina Rodrigues tenha vivido no Rio por dois anos para estudar medicina. Mas o objeto de interesse é o mesmo: as práticas religiosas afro-brasileiras. Nina Rodrigues e João do Rio apresentam em seus escritos, elementos de variações linguísticas que diferenciam suas obras e as tornam próprias em sua estrutura narrativa, uma no campo médico e outra no da literatura jornalística.

De acordo com Serafim (2014) considerar os lugares sociais de Nina Rodrigues e João do Rio em seus escritos sobre as crenças religiosas afro-brasileiras requer compreender e analisar as tensões predominantes na sociedade, bem como, as relações com que cada intelectual estabelecia entre seus pares, na medida em que seus discursos narrativos foram construídos.

Atentando ao trato com as fontes escritas, em especial a obra *O animismo fetichista dos negros bahianos* (RODRIGUES, 1935) e *As religiões no Rio* (RIO, 1906), destacamos que, a primeira delas é uma publicação póstuma, no Brasil. *O animismo fetichista dos negros bahianos* é uma coletânea de ensaios científicos que circularam em revistas médicas no final do século XIX. A organização dos textos foi feita pelo próprio Nina Rodrigues; todavia, a obra foi originalmente publicada em 1900, em francês, os textos que a compõem haviam sido publicados na Revista Brasileira entre 1896 e 1897. Apenas em 1935, os artigos seriam editados sob a forma de livro por Arthur Ramos, que também atualizaria a grafia dos mesmos. (SERAFIM, 2014)

As Religiões no Rio (1906), por sua vez, é resultado de uma reunião das reportagens da série “*As religiões no Rio*”, que foram publicadas entre 22 de fevereiro de 1904 e 21 de abril de 1904, no periódico *Gazeta de Notícias*. Sua primeira reunião em livro foi editada e produzida pela *Tipografia da Gazeta de Notícias* em dezembro de 1904 e reeditado em 1906, edição aqui utilizada. A organização da obra em livro e a reorganização das reportagens, seguiram uma ordem temática, paralela à introdução e prefácio escritos pelo jornalista. (SERAFIM, 2014)

Nina Rodrigues, a seu modo, descreve para seus colegas, em regime e linguagem acadêmica, suas impressões médico-científicas sobre o povo negro e suas manifestações religiosas, especificamente o candomblé afro-brasileiro. Para justificar tal prática religiosa no final do século XIX, cultuada desde a escravidão, utilizou concepções e visões de mundo da cidade de Salvador na Bahia,

O medo do feitiço como represália pelos maus tratos e castigos que lhe eram inflingidos, em primeiro lugar; o temor supersticioso de práticas cabalísticas de caractermisterioso e desconhecido; em segundo o receio, aliás bem fundado, de que as práticas e festas religiosas viessem obstar a regularidade do trabalho e justificassem a vadiagem; em terceiro a coibição prepotente do poder do senhor que não admitia no negro outra vontade que não fosse a sua, taes foram os verdadeiros motivos por que, mesmo quando se concedeu licença aos negros para se divertirem ao som monótono do batuque, os *candomblés* eram, de continuo, dissolvidos pela violência, os santuarios violados e os fetiches destruídos. Mesmo liberto, o negro não podia encontrar na lei proteção e amparo para a livre manifestação das suas crenças, durante o regimen da escravidão, porque a lei tinha então a missão de manter esse regimen. A pretexto de que os *candomblés* eram um motivo constante de conflito e vias de facto, que se convertiam em fóco de desenfreiada devassidão e licença, a policiaprohibia severamente, e de vez em

quando dava-lhe caça, os *candomblés* das cidades, que pela sua natureza e sede deveriam estar mais a coberto do que os dos engenhos, da acção directa dos senhores de escravos. (RODRIGUES, 1935, p. 18-19)

A preocupação em João do Rio era alcançar seu público alvo, a elite carioca, de finais do século XIX. Para tanto, o cronista utilizou uma narrativa literária para relatar práticas tidas naquele momento como feitiços realizados por negros em situação de marginalização. Tais atividades eram vistas aos olhos da sociedade como feitiçaria. A cidade do Rio de Janeiro, segundo João do Rio, “pulula”¹¹ de religiões, principalmente, de vagabundos e charlatões que gostavam de enganar em busca de mordomias; “os feiticeiros formigam no Rio, espalhados por toda a cidade, do céu á Estrada de Santa Cruz”. (RIO, 1904, p. 26)

Vivemos na dependência do Feitiço, dessa caterva de negros e negras, de *babaloxás* e *yaôu*, somos nós que lhe asseguramos a existência, com o carinho de uma negociante por uma amante atriz. O Feitiço é o nosso vicio, o nosso goso, a degeneração. Exige, damos-lhes; explora, deixamo-nos explorar, e, seja ele *maitre-chanteur*, assassino, larapio, fica sempre impune e forte pela vida que lhe empresta o nosso dinheiro. (RIO, 1904, p. 26)

Ao estudar as práticas religiosas em Salvador e no Rio de Janeiro, dentre tantos aspectos possíveis, um chamou a atenção de ambos os autores: os ritos de iniciação. Ao mesmo tempo em que problematizavam os cultos africanos e sua relação com as esferas social, política, econômica e cultural de cada espaço vivido nas cidades, ambos narraram este momento com ricos detalhes. Suas descrições sobre o rito iniciático apresentam-nos a visão dos intelectuais diante da manifestação religiosa de matriz africana. Aqui tornam-se relevantes os apontamentos de Hartog (1999) ao afirmar que os discursos incorporam suas identidades por meio de imitações do espaço com o passar do tempo (descendência) e se desdobram por meio de encontros culturais que perpassam momentos históricos de muitas civilizações.

2.3 Diferentes narrativas, diferentes públicos...

Tanto Nina Rodrigues como João do Rio escrevem sobre as crenças afro-brasileiras, mas porque o primeiro publica sua obra em Paris, despertando pouco interesse no Brasil, enquanto o segundo alcança sucesso de vendas e edições ainda em vida?

Conforme as considerações de Serafim (2013a) apesar da publicação do *Animismo fetichista dos negros bahianoster* sido publicado somente em formato de jornais em 1900 em francês sob o título de *L'animismefétichiste dès nègresde Bahia*, sob a condição de

¹¹Termo utilizado por João do Rio para designar quantidade elevada de religiões nas ruas da cidade do Rio de Janeiro do século XX.

apresentação à Societé Médico psychologique de París, na qual era autor e membro associado estrangeiro, podemos considerar no prefácio da publicação de 1935 por Arthur Ramos que existiu uma publicação anterior. Em 1896, foi publicado em formato de parcelas, ou seja, de início na Revista Brasileira nos números de 15 de abril, 1º de maio, 15 de junho, 1º e 15 de julho, 1º de agosto e 15 de setembro. Um ano depois, seria publicado o capítulo final da obra, também em revista, intitulado *Ilusões da catechese no Brasil*.

Levando em consideração que os escritos de Nina Rodrigues foram publicados inicialmente em jornais, podemos perceber que desde 1896 existia a preocupação de estudar a crença afro-brasileira na cidade de Salvador, bem como de asseverar, por meio de análises e diagnósticos clínicos comprovados cientificamente, que a raça negra era psiquicamente inferior, isto é, pouco evoluída o que explicaria sua utilização de santos e orixás para a prática de feitiços, considerada por Nina Rodrigues fetichista e ou animista¹².

Em *As Religiões no Rio*, resultante de uma série de reportagens no ano de 1904, a preocupação inicial em João do Rio era a de apresentar à elite carioca, uma religião na qual o mundo dos feitiços era realizado e compartilhado pelos negros e seus descendentes. Contudo o que verificamos foi uma abordagem veiculada à ideia espírita disseminada na cidade do Rio de Janeiro, posto que o misticismo e o espiritualismo, cujo sobrenatural estava sendo estudado desde 1860 na cidade do Rio de Janeiro, por meio da Sociedade de Propaganda do Magnetismo, na qual imperava o discurso de morte, exprimindo o desejo de encontrar o além por meio da espiritualidade. (DEL PRIORE, 2014)

As palavras são de um jovem jornalista que, em 1905, revolucionou a imprensa carioca: João do Rio. Nascia a reportagem e a entrevista que recheariam a série intitulada *As religiões no Rio*. O sucesso das publicações foi tanto que a editora Garnier as publicou em forma de livro: dez mil exemplares esgotados em pouco tempo! Num texto histórico-informativo, João do Rio descrevia espíritos, cartomantes e até um frei exorcista do morro do Castelo, além de pais de santo, sonâmbulas, endemoninhadas e quantos mais houvesse. (DEL PRIORE, 2014, p. 17)

Na capital, novo e velho conviviam, o embate acontecia entre novidades e ciências, contra as tradições. (DEL PRIORE, 2014, p. 52). Em resposta a essas tensões do tempo, alguns católicos se entrincheiravam na obediência cega ao papa enquanto as práticas religiosas cresciam afinadas com a ciência, no caso do espiritismo e do positivismo. O catolicismo não era um abismo, mas uma ponte para que as outras crenças se manifestassem. (DEL PRIORE, 2014)

¹²Termos utilizados por Nina Rodrigues para identificar as características e categorias da religião do negro na Cidade de Salvador.

Nesse contexto, uma publicação pela editora Garnier, apelidada de *A Sublime Porta* (DEL PRIORE, 2014), significava uma comercialização certa, pois tratava-se de uma conceituada livraria frequentada por ilustres adeptos de abordagens simbolistas, anarquistas e socialistas, cujas linhas filosóficas remavam contra o catolicismo e a favor de novas descobertas voltadas à religião e à ciência, principalmente em uma crença imbuída numa vida espiritual, na qual ressalta, “a relação com os mortos, a certeza de que a morte não rompia laços nem afetos, a crença de que ela significava o momento mais importante da vida, foi fundamental para a expansão da doutrina”(DEL PRIORE, 2014, p. 53). Ou seja, uma crença que defendia a presença de seres a nossa volta, em busca de purificação e reencarnação.

As publicações da editora e livraria Garnier causavam impacto, pois funcionava como uma extensão da Academia Brasileira de Letras, na qual se pressupunha um contato com a modernidade e com os progressos advindos de Paris, além de ser um espaço de sociabilidade masculina com intenções de espalhar as experiências por Kardec (DEL PRIORE, 2014)¹³.

Ao pensarmos na aceitação das obras analisadas no contexto histórico de sua produção, o fato de *As religiões no Rio* ser associada ao caráter ficcional tornam compreensível a aceitação da narrativa, em contrapartida ao ostracismo de *O animismo fetichista dos negros bahianos*, que tem termos médicos, via com péssimo o futuro da jovem República. Além disso, as referências diretas ao catolicismo, na obra de João do Rio, quase não existem, a não ser enquanto “marca de referência” (CERTEAU, 1982) para pensar religião, já em Nina Rodrigues, o projeto de Catolicismo no Brasil recebe severas críticas, sob o signo de uma “ilusão da catequese” (1935, p. 168), pois os padres jesuítas teriam falhado em sua tarefa civilizatória de converter ao africanos, sendo ao invés disto, convertidos por eles, abrindo espaço para um catolicismo fetichista, híbrido em sua essência e cheio de festividades e santos, afastando-se das “elevadas abstrações monoteístas” tão almejadas pelo pensamento evolucionista de Nina Rodrigues. (SERAFIM, 2014, p. 192)

De todo modo, Certeau (1982) colabora, no sentido de observarmos ‘de onde’ falam os autores e ‘para quem’ falam, pois remetem a um momento histórico carregado de sistemas de referências em diversos campos como; econômico, político e social no qual atribuem aos mesmos um significado, considerado ideal, adequado. Ao considerar os diferentes modos de ‘representação’ (CHARTIER, 2002), o historiador deverá considerar as apropriações e ressignificações feitas de um dado tema ou objeto.

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os

¹³ Segundo Del Priore (2014) Allan Kardec era o nome adotado por Hippolyte Léon Denizard Rivail para estudar sem perseguições o fenômeno do espiritismo em 1854 e 1857. Um homem formado na escola do pedagogo Henri Pestalozzi cuja filosofia era baseada no desenvolvimento da inteligência pela reflexão e o questionamento.

documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam. (CERTEAU, 1982, p.57)

Já Chartier (2002) compartilha da ideia dos diferentes modos de representação de transmissão e recepção das narrativas, no intuito de verificar e evitar as formas de anacronismo na compreensão destas obras.

Determinar os efeitos próprios aos diferentes modos de representação, de transmissão e de recepção dos textos é, portanto, uma condição necessária para evitar todo anacronismo na compreensão das obras. Isso cria, para o historiador, um problema de método particularmente difícil, quando pretende reconstruir as modalidades específicas das apropriações *orais* dos textos antigos, ao passo que estas, por definição, são para sempre oralidades mudas. A relação contemporânea com as obras e com os gêneros não pode, de fato, ser considerada nem como invariante, nem como universal. Contra as tentações do “etnocentrismo da leitura”, deve-se lembrar que inúmeros são os textos antigos que não supõem absolutamente, como destinatário, um leitor solitário e silencioso em busca do sentido. Feitos para serem recitados ou lidos em voz alta e compartilhados e uma escuta coletiva, investidos de uma função ritual, pensados como máquinas de produzir efeitos, eles obedecem às leis próprias da *performance* ou da efetuação oral comunitária. [...] (CHARTIER, 2002, p. 260)

Desta maneira, o discurso histórico sempre está carregado de historicidade, sendo provocativo no sentido de pesquisar, investigar, buscar, “o não dito”, ou seja, assegurar no objeto de cunho social, uma função transformadora para a história, pontuando seu valor para a ciência humana. Chartier destaca as formas do discurso e sua materialidade para a construção do texto científico. Estas formas, por sua vez, permitem sua comunicação, compreensão e sustentação em relação à leitura. Possibilitam a construção de seu significado e os limites de abstração. (CHARTIER, 2002).

Seu primeiro limite deve-se ao fato de que elas consideram os textos (na maioria das vezes) como se existissem em si mesmos, independentemente das materialidades (sejam quais forem) que são seus suportes e veículos. Contra essa “abstração” dos textos, deve-se lembrar que as formas que dão a ler, a ouvir ou ver participam, elas também, da construção de sua significação. O “mesmo” texto, fixo em sua letra, não é o “mesmo” se mudam os dispositivos de sua inscrição ou de sua comunicação. De onde, a importância reconquistada no campo dos estudos literários pelas disciplinas cujo objeto é justamente a descrição rigorosa das formas materiais que sustentam os textos: paleografia, bibliografia e estudos de manuscritos. (CHARTIER, 2002, p. 256)

No entanto, ao considerar a literatura uma história de diferentes modalidades, Chartier considera o texto enquanto objetos e performances cujos dispositivos e regras permitem e restringem a produção de seu sentido.(CHARTIER, 2002, p. 257). Uma definição que depende do leitor e do conjunto de competências, normas, de usos e interesses. Cabe a nós, portanto, fazermos usos de metodologias que vislumbrem aproximações teóricas entre as fontes e conjecturem produções que se legitimem entre seus pares, contribuindo assim para os

estudos no campo desejado, caso aqui direcionado para o estudo da religião de matriz africana no Brasil do século XIX.

2.4 Um em Salvador, outro no Rio de Janeiro

É interessante, uma vez que vimos até agora explicando a importância das representações, do contexto histórico e do lugar social para compreender as narrativas elaboradas por Nina Rodrigues e João do Rio em suas obras, conjecturarmos como eram as cidades de Salvador e Rio de Janeiro, no momento em que nossas fontes estão sendo produzidas.

Sobre o século XIX, podemos argumentar que, em grande parte, as ideias eram movidas por um modelo de sociedade parisiense, cujos avanços, organização, controle das relações e estruturas sociais eram vislumbrados nos mais diversos campos: filosofias, faculdades, artes, culturais, literaturas, ciências, botânicas. Afinal, Paris era uma capital que deveria ser contemplada, admirada e imitada. (COUTO, 2011, p.60).

O Brasil apresentava um cenário de Império em transição, com mudanças das quais, ninguém saberia seu destino. (DEL PRIORE, 2014). Nas décadas de 1870 e 1880, o novo era sinônimo de futuro, modernidade, cientificidade e desenvolvimento. Configurou-se uma batalha entre o nacional e o estrangeiro; o antigo e o moderno; as baianas cozinheiras e os chefs franceses; o candeeiro de folhas de mamona contra o de querosene belga; a mula contra o Bond; a roca de fiar contra a máquina de costura, e assim por diante. (DEL PRIORE, 2014, p. 50).

Tratava-se de anunciar um Brasil República, cuja identidade fora incorporada no processo de modernização, influenciada por uma modernidade e uma civilização europeia, sobretudo na construção de uma nação pautada nas diferenças, ou seja, um modelo mais inclusivo e mestiçado, que de certa forma retratava uma sociedade marcada pelo hibridismo populacional.

O resultado é esse mundo da mistura nas cores, nas comidas, nos sabores, nos hábitos e na religião católica que tendeu a se adocicar e amalgamar. Nessa sociedade marcada pelo preconceito de cor, mais do que de origem ou raça- em que se troca de cor como se troca de meia, em que a posição social ou a fama embranquecem (sendo o oposto também verdadeiro) e onde se inventam mais de 130 termos para descrever a cor-, a tonalidade virou um critério social e hierárquico tão operante como silenciado. No chamado país da “democracia racial”, os preconceitos transformam-se em matéria do “outro”, da mais pura alteridade, onde ninguém discrimina apesar de conhecer e nomear muitos que assim o façam. (SCHWARCZ, 2011a, p. 16)

O cenário de Brasil no século XIX e a tendência a compreender as religiões africanas e sua legitimidade cultural nos fez refletir e anunciar as principais características das cidades de Salvador e do Rio de Janeiro, pois é a partir delas que Nina Rodrigues e João do Rio elaboraram e abordaram em suas obras o sentimento religioso, envolvendo crenças, rituais, cultos, manifestações dos povos africanos.

Em Salvador, após a proclamação da República, com o fim do Padroado e a separação entre Igreja e Estado, foram cortados os vínculos entre as irmandades e o poder civil. (COUTO, 2011). Os políticos baianos passaram a criar hospitais e outras associações de socorro à população, pois consideravam importante transformar Salvador numa capital moderna e civilizada, desapagada dos valores tradicionais (COUTO, 2013, p. 88). Para tanto, era necessário reordenar o centro urbano das dez freguesias que passaram a ser chamadas de distritos, e ou separadas pela denominação de cidade alta e cidade baixa.

Após as novas ou remodeladas ruas e avenidas não deveriam mais haver espaços para oferendas, fogos de planta, vendedores de alimentos, brincadeiras e manifestações populares, nem cortejos religiosos que pudessem sujar ou provocar estragos nos calçamentos, praças e novos prédios públicos. (COUTO, 2013, p.91). Tais medidas que acabariam por modificar ou extinguir determinadas práticas religiosas.

A abolição da escravatura pode ter contribuído para o afastamento de muitos irmãos em busca de uma ocupação no mercado de trabalho. As irmandades de negros e pardos recebiam constante vigilância do clero na tentativa de eliminar as influências dos cultos africanos. As procissões noturnas, o toque dos atabaques, as danças rituais e lavagem de igrejas eram cada vez mais combatidos, proibidos, muitas vezes com o apoio das autoridades civis e a política. Entretanto, a ampliação do número de candomblés, apesar das perseguições, favoreceu a manutenção da identidade e preservação da cultura e dos cultos de matriz africana em novos espaços: os terreiros. (COUTO, 2013, p. 101)

No entanto, o crescimento demográfico associado à estrutura urbana com poucas alterações de décadas anteriores foi responsável por problemas de controle dos modos e meios de vida, tais como a carência de moradias, a insalubridade e a difusão de epidemias. (LEITE 1996). A cidade de Salvador era considerada a terceira maior cidade brasileira, superada apenas pelo Rio de Janeiro e por São Paulo, possuía uma estrutura urbana que permaneceu quase que inalterada se comparada com aquela do início do século XIX.

[...] Assistiu-se, no decorrer do mesmo, aos melhoramentos de algumas ruas, muitas vezes, patrocinadas por particulares; houve a introdução dos serviços básicos de transportes, asseio e limpeza, iluminação e distribuição de água, mas todos apresentando falhas na execução. Nada de muito significativo e que representasse uma mudança substancial na estrutura da cidade, entretanto. Quanto à arquitetura, continuou predominando os antigos casarões coloniais, muitos deles em estado precário de conservação. Tal coisa parecia não escapar à percepção dos próprios contemporâneos da remodelação, sendo por isso que inúmeras vezes Salvador foi

designada de “cidade de Thomé de Souza”, “velha capital” ou por epítetos de tom semelhante. [...] (LEITE, 1996, p.25-26)

Tais aspectos da cidade permaneceram desde a primeira fase da República, ou seja, durante quarenta anos a situação da cidade não sofreu alterações. Tanto o sistema de esgoto, como, saneamento, limpeza e calçamento continuaram deficientes. Tudo caminhava para a falta de qualidade no abastecimento de água e de espaços para as habitações e higiene, o que causou muita insatisfação dos moradores, principalmente a elite desejosa por modernidade, urbanização e higienização.

Saindo às ruas da cidade, agora na República, o viandante trafegava, do mesmo modo, por vias estreitas e desalinhas, onde a circulação do ar e a penetração da luz se davam com dificuldade; diga-se, também, que elas eram mal calçadas. Seguindo os seus caminhos, observava-se detritos e dejetos depositados em plena rua, terrenos baldios acumulando lixo e excrementos de animais espalhados, devendo exalar dali um insuportável mau cheiro. O serviço de esgoto era inexistente, viam-se apenas canalizações que levavam diretamente para as ruas ou fundos das casas os detritos produzidos nos lares, escritórios de negócios e estabelecimentos comerciais. O abastecimento de água, por sua vez, era ainda, na sua maior parte, feito através de fontes, sendo o fornecimento por encanamento uma raridade. (LEITE, 1996, p.29)

Por outro lado, Salvador se beneficiou do surto industrializante ocorrido na segunda metade do XIX (LEITE, 1996). A expansão da atividade mercantil permitiu o crescimento econômico da cidade, cujo trabalho de caráter agrário- exportador do açúcar, cacau, fumo e algodão equilibraram as finanças da Bahia. De acordo com Leite (1996), para Mattoso (1978; 1992) e Santos (1982; 1990; 1993) existiram três momentos para a economia baiana: no primeiro, entre 1889/90 e 1897, ocorreu o aumento nos preços de produtos agrícolas, com destaque o comércio do cacau e de novos produtos como, por exemplo, a borracha e os carbonados. No segundo, entre 1897 e 1905, ocorreu a depressão causada pela crise da economia europeia, pelas secas no litoral baiano e a queda no preço do cacau. O terceiro, entre 1906 e 1928, presenciou o restabelecimento dos preços e a diversificação de novos produtos.

No século XIX, a cidade do Rio de Janeiro estava em pleno avanço social, cultural, política, econômica e educacional. O tema das práticas religiosas se tornava ainda mais intrigante, quando percebemos que o aumento populacional trouxe consigo novas etnias, religiões, culturas e doenças. As classes sociais operaram transformações que desembocaram em diferenças e desigualdades, visíveis nas moradias, roupas, calçados, conhecimento científico e cotidiano social.

Os cientistas da Higiene formularam políticas públicas voltadas para a promoção de melhorias nas condições de salubridade vigentes na Corte e no País em geral. Naturalmente, escolheram priorizar algumas doenças em detrimento de outras. A febre amarela, flagelo dos imigrantes que, esperava-se, ocupariam o lugar dos

negros nas lavouras do Sudeste cafeeiro, tornou-se o centro dos esforços de médicos e autoridades. Enquanto isso, os doutores praticamente ignoravam, por exemplo, uma doença como a tuberculose, que eles próprios consideravam especialmente grave entre a população negra do Rio. (CHALHOUB, 1996, p. 8)

A fim de minimizar tal contexto insalubre e instaurar a manutenção da ordem, esperava-se que, com o quadro de miscigenação promovida pelo controle demográfico na imigração europeia ocorreria um processo de embranquecimento da população que eliminaria, gradualmente, a herança africana da sociedade brasileira (CHALHOUB, 1996). Tal medida de prevenção e controle estava presente em uma sociedade que acabara de sair de um sistema baseado na economia escrava, e excesso de empregos com baixos salários. Uma atitude condenada pela sociedade da Primeira República que exigia uma sociedade civilizada, longe de *feitiços, magias e bruxarias*, que contribuía para a vulgarização e a denominada ociosidade dos negros. É a partir deste contexto que a obra de João do Rio, *As religiões no Rio*, toma forma e ganha notório espaço entre seus pares.

O contexto da cidade do Rio de Janeiro estava associado às intensas proliferações de cortiços desde as décadas de 1850 e 1860, crescimento que advinha do fluxo tanto das alforrias obtidas dos escravos como das imigrações de portugueses, italianos, alemães e japoneses em busca de trabalho e de terras promissoras. (CHALHOUB, 1996).

Crescimento que obrigou a repensar as relações de trabalho e as condições de higiene e a necessidade de administração da cidade, bem como, a construção da memória histórica de uma civilização¹⁴ em meio a tantas transformações.

O resultado dessas duas operações mentais é o processo de configuração dos pressupostos da Higiene como uma ideologia: ou seja, como um conjunto de princípios que, estando destinados a conduzir o país ao “verdadeiro”, à “civilização”, implicam a despolitização da realidade histórica, a legitimação apriorística das decisões quanto às políticas públicas a serem aplicadas no meio urbano. Esses princípios gerais se traduzem em técnicas específicas, e somente a submissão da política à técnica poderia colocar o Brasil no “caminho da civilização”. Em suma, tornava-se possível imaginar que haveria uma forma “científica” – isto é, “neutra”, supostamente acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais em geral – de gestão dos problemas da cidade e das diferenças sociais nela existentes. (CHALHOUB, 1996, p. 35)

Todavia, a cidade não estava preparada para receber tal quantidade de pessoas, o que demandou uma reorganização do Estado dentro de uma esfera pública.

É possível datar com relativa precisão a origem ou o adensamento político de tal maneira de ver as coisas. Não há dúvida de que os anos que se seguiram à Lei do Ventre Livre forma decisivos também no que concerne à teoria e prática de atuação do poder público em relação às tradições dos trabalhadores – e este meu texto está repleto de indícios neste sentido. Mas há aqui um outro processo intrigante, que diz respeito à construção da memória histórica deste movimento. A partir da década de 1880, num processo que se consolidou com o regime republicano, e que ainda se eterniza enquanto cânone de interpretação historiográfica, inventou-se a leitura de

¹⁴ De acordo com Chalhoub este conceito está associado a modernização, identidade e formação de uma Nação.

que o regime monárquico havia sido pouco propenso a combater as tradições das culturas populares. [...] (CHALHOUB, 1996, p. 182)

Chalhoub e Monteiro destacam as relações sociais que irão nortear e organizar o sistema político, social, econômico e cultural deste período de Primeira República. Para Chalhoub, novos termos e conceitos passaram a configurar nesse processo, principalmente a existência e propagação de uma classe identificada enquanto perigosa¹⁵, destinada aos negros e mestiços da época em situação de marginalidade.

Aqui, novamente, os cortiços são vistos tanto como um problema para o controle social dos pobres quanto como uma ameaça para as condições higiênicas da cidade. O fiscal de Santa Rita declarava-se preocupado em garantir a “facilidade da existência dos pobres”, e propunha uma série de medidas visando a impedir que os cortiços se tornassem “focos de vícios” ou de transgressões “da moralidade dos costumes”, assim como “asilos permanentes de infecções deletérias da saúde pública”. [...] (CHALHOUB, 1996, p. 31)

A emancipação religiosa causada pela separação entre o Estado e a Igreja católica culminou num processo de modernização entre esferas sociais, “uma das diferenciações mais importantes para a compreensão da ordem social moderna, para além da separação entre Estado e Igreja, é a distinção entre a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade. E é nesse sentido que a religião se torna uma questão privada: ela é excluída da esfera do Estado”. (MONTERO, 2006, p.48-49).

Monteiro destaca a necessidade do retraimento do catolicismo e a autonomia de certas manifestações culturais de matriz africana, compreendidos enquanto “feitiçaria”, “curandeirismo” e “batusques” a fim de legitimidade seus direitos de liberdade de cultos. (MONTERO, 2006, p.49). Este panorama histórico religioso encontra diferentes configurações e estilos de práticas religiosas, que a partir de um processo de codificações de práticas construíram um pluralismo religioso no Brasil. (MONTERO, 2006, p.56).

O modo de conceber o transe operou, portanto, a partir de duas matrizes: a científica e a religiosa. Na chave da ciência, se o transe espírita podia ser concebido como fenômeno universal da mente humana – o hipnotismo – operado por mãos incompetentes, incorrendo no crime de exercício ilegal da medicina (charlatanismo), a “possessão” era da ordem das patologias raciais, se o espiritismo pôde ser aceito como crença foi porque ao atender pobres e doentes não evidenciava intenção de dolo. Já as práticas de negros, uma vez centradas em possessão, batusques e danças “diabólicos”, não podiam ser concebidas como ritos religiosos, derivando, pois, para a categoria inversa, a magia, voltada para o mal e francamente ameaçadora. (MONTERO, 2006, p.55)

Assim com Chalhoub e Monteiro, Mariza Corrêa contribui com pesquisas sobre o contexto e a escola de sucessores de Nina Rodrigues, cujo debate se concentrava também na

¹⁵ Um conceito utilizado por Chalhoub para justificar a presença do negro pobre em sociedade.

crescente urbanização da sociedade na Bahia, na qual o controle estava presente entre grupo de médicos, criminólogos, psicólogos, educadores, políticos e até literatos. (CORRÊA, 2013, p.60)

[...] A questão principal que Nina Rodrigues e seus contemporâneos se colocavam dizia respeito à nossa definição como povo e a deste país como nação, o que os fazia colocar as relações raciais no centro de suas preocupações teóricas e de pesquisa, bem como de sua atuação política. Essa questão seria explicitamente levantada em nosso contexto cultural pela ciência e pela literatura, por intermédio de Silvio Romero, Nina Rodrigues, Aluísio Azevedo e Euclides da Cunha, e discutida por muitos outros autores. [...] (CORRÊA, 2013, p.33)

Os intelectuais do final do século XIX e início do XX foram encarregados das discussões, pesquisas e estudos com o objetivo de analisar a definição de etnografia no campo médico científico, ou seja, um campo do saber em movimento de ciência objetiva e positiva.

De todo modo, segundo Chalhoub (1996) e Monteiro (2006) as preocupações maiores consistiam em melhorar as condições de higiene das habitações coletivas existentes, a partir de uma perspectiva de políticas públicas em que acompanhar e cobrar de seus proprietários era legislar para o mínimo de salubridade e ordem nos espaços públicos. Já Corrêa apresenta a discussão das relações raciais enquanto responsável pela ameaça à ordem social. (CORRÊA, 2013, p.203)

Foi por meio da literatura que João do Rio manifestou embate entre as classes sociais, mapeando as crenças como fator preponderante para as reflexões de cunho social; “todo escritor possui uma espécie de liberdade condicional de criação, uma vez que os temas, motivos, valores, normas ou revoltas são fornecidos pela sociedade e seu tempo – e é destes que eles falam.” (SEVCENKO, 1999, p.20)

Para Sevcenko (1999) a característica de *As Religiões do Rio* está no uso da profundidade histórica e científica, pontuando um estudo sobre as práticas religiosas, utilizando de um instrumento literário para levantar os mistérios das crenças, cultos reveladores de novos ritos no tocante o *candomblé*, por tratar-se de meio interessante, na cidade do Rio de Janeiro. Tal construção narrativa contribuiu com um novo olhar para os estudos antropológicos, sociológicos e históricos ainda presos à perspectiva da Igreja católica, como referência no processo de manifestação das experiências religiosas, ainda presentes.

A escravidão destruiu as estruturas familiares dos africanos trazidos como escravos para a América; “o ritmo de trabalho compulsório e alienado, impôs novas crenças e um novo modo de vida cotidiana que pressupunha outra maneira de contar o tempo¹⁶ e de conceber.” (PRANDI, 2001b, p. 51). Diante de tal situação, as religiões dos orixás sofreram

¹⁶ O termo apresentado por Prandi, está ligado a noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, o que é essencial na constituição da religião. O tempo para o *candomblé* é composição de eventos que já aconteceram e são cultuados como retorno, ou seja, retorno do passado ao presente.

modificações, em que conceitos e culturas desapareceram. Nesse sentido, apesar de Nina Rodrigues e João do Rio abordarem as religiões dos africanos e seus ritos iniciáticos, encontramos variações em suas narrativas, não apenas por se tratarem de narrativas médicas e crônicas jornalistas, ou ainda por falarem do contexto de Salvador ou Rio de Janeiro, é preciso lembrar que eles descrevem diferentes etnias africanas.

2.6 Sudaneses e Bantus

Existem diferentes interpretações referentes aos grupos de negros presentes no Brasil, isto é, as etnias que cá chegaram primeiro e permaneceram. Optamos pela abordagem de Silva, na qual as etnias dos negros presentes no Brasil de meados do século XVI até metade do século XIX são provenientes de dois grupos: os sudaneses e os bantos. Por sudaneses podemos compreender grupos originários da África Ocidental, atual Nigéria, Benin e Togo cuja origem destinam-se os iorubas ou nagôs, (subdivididos em queto, ijexá, egbá, dentre outros), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Os bantos correspondem às populações das regiões do Congo, Angola e Moçambique. (SILVA, 2005, p.26-27).

Segundo Parés, os traficantes de escravos denominavam os povos de acordo com o país ou reino de onde eram capturados “estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina” (PARÉS, 2007, p. 23). Isto é, um termo denominado de “nação” cujas características se articulam em níveis étnicos, religiosos, territoriais, linguísticos e políticos, decorridas de identidades parentais de grupos e ou corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum.

Tal denominação implica em estabelecer e ou designar a predominância de uma pluralidade de povos africanos sob influência de vizinhos e temidos inimigos, ou seja, uma terminologia metaétnica que significa um “conjunto de grupos étnicos vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos” (PARÉS, 2007, p. 26). Isto significa que as subdivisões das etnias apontadas por Silva (2005) sofreram a lógica de influências de pluralidade, descrita por Parés (2007).

Desse modo, os africanos chegados aos Brasil encontravam uma pluralidade de denominações de nação – umas internas e outras metaétnicas – que lhes permitia múltiplos processos de identificação. Aqueles africanos não habituados às denominações metaétnicas já na própria África, uma vez que no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata, enquanto geralmente reservavam o uso das denominações étnicas

vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça. (PARÉS, 2007, p. 26)

Para Nina Rodrigues, no cenário da cidade de Salvador, predominava a presença de sudaneses, pois acreditava só existir na Bahia a religião dos Jorubanos e Jebús, a que chamavam vulgarmente religião dos negros de *santo* ou de *candomblé*, e a religião dos negros convertidos ao islamismo que se autodenominavam *musulmis*, mas a quem os outros chamavam, por menosprezo, parece, de *malês*. (RODRIGUES, 1935, p. 28).

João do Rio anunciava a presença de negros bantos na cidade do Rio de Janeiro no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarquia, restando somente uns mil negros vindos de pequenas nações do interior da África, e pertenciam aos “igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaqua, ou se consideram filhos dos ibouam, ixáu dos gêge e dos cambindas.” (RIO, 1904, p.2).

Para João do Rio, as crenças trazidas pelos negros africanos dividiam-se entre os orixás e os alufás. A primeira crença, em maior número, era conhecida como animista, Litholatra e phitolatra, ou seja, possuía um arsenal de santos que se confundia com os santos católicos e vivia uma vida dupla em objetos, pedras, ervas, alma e espírito. A segunda crença corresponde a um misticismo mahometano baseada na leitura do Alcorão, uma obrigação de prece chamada de kissium, cuja dedicação e leitura determinavam a vida, a aparência, a vestimenta, a alimentação e o batismo (RIO, 1904). As duas crenças apresentavam, em suas obrigações, o conhecimento e a aprendizagem religiosa para permanência das práticas mágicas.

Em Nina Rodrigues, a crença predominante era o candomblé, cuja observação documentada, consumiu tempo e esforço por quase cinco anos e tinha como objetivo analisar este sentimento religioso, bem como, as condições mentais que atribuiriam ao negro a predisposição à histeria, ou seja, uma capacidade inferior de demonstração de fé, numa perspectiva “médica-científica”, como denominou Serafim (2013a). Para Nina Rodrigues, na Bahia, a existência de crenças fetichistas estava identificada pelas grandes festas anuais ou candomblés que chocavam a opinião pública com suas manifestações de cunho mágico.

Nina Rodrigues e João do Rio atribuíam o termo ‘fetichista’ às crenças de matriz africana e classificavam o ritual de iniciação a partir dos termos animista, litholatra e phitolatras. Em Nina Rodrigues, os termos remetem a conceitos antropológicos do período (SERAFIM, 2013a), já em João do Rio parecem mais predicativos. Diferenciavam-se, ainda, pela escolha de abordagem, isto é, numa metodologia do discurso direcionada a públicos

diferenciados. João do Rio escreve para uma classe média, curiosa pelos encantos de ‘bruxaria’, ‘magia’, ‘feitiçaria diabólica’.

Na cidade do Rio de Janeiro, o candomblé associava-se a macumba e a umbanda, sob um aparato de marginalidade e relacionado às ideias existentes sobre o ‘malandro’, o ‘charlatanista’, ‘cujo dinheiro era a moeda de troca dos espíritos’ (RIO, 1904, p.185-186), enquanto Nina Rodrigues encontrava na área científica os termos de histeria, possessão e êxtase para pensar o candomblé baiano, e suas observações apontavam para uma ‘raça inferior’, incapaz de transcender os limites da manifestação religiosa.

Diante deste quadro entre as escolhas feitas por Nina Rodrigues e João do Rio, consideramos necessário discorrer e transitar um pouco sobre o que seriam candomblé e umbanda, em um ambiente no qual o negro representava uma ameaça e, ao mesmo tempo, um objeto de investigação para cariocas e baianos.

As religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em todos os estados onde houve a presença do negro e de seus descendentes. Fatores como o tamanho da população negra em relação à de brancos e de índios, a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, as condições urbanas e outros, fizeram com que aos cultos apresentassem características regionais próprias, sendo alguns conhecidos em uma região e desconhecidos em outras. (SILVA, 2005, p.83)

De acordo com Silva, no candomblé existiria uma identidade que era reconhecida pela comunidade, até mesmo na reconstituição do terreiro enquanto elemento social e cultural.

[a] forma de cultuar os deuses (seus nomes, cores, preferências alimentares, louvações, canto, dança e música) distinguidos pelos negros segundo modelos de rito chamados de nação, numa alusão significativa de que os terreiros, além de tentarem reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade étnica. (SILVA, 2005, p.65)

No candomblé, segundo seus praticantes, compreende-se por rito jeje-nagô, o puro e superior culto fidedigno às origens africanas dedicadas aos orixás, voduns e erês considerados como espíritos infantis e caboclos compreendidos por espíritos indígenas (SILVA, 2005). Silva complementa a discussão identificando o terreiro como o local da manifestação religiosa e afirma que o rito angola abrange a herança das religiões dos bantos e cultua além dos inquices considerados deuses dos bantos, os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos.

A umbanda constituiria um culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes. Sua origem ocorreu por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul passaram a mesclar práticas e elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, uma maneira de legitimar um

novo status de religião, na qual os fenômenos mágicos de possessão são minimizados em sua prática. (SILVA, 2005).

Em resumo, o kardecismo, sendo praticado por um estrato social mais elevado da população, autodenominando-se uma religião cristã, legitimando a possessão dos espíritos e apresentando um discurso racional frequente os fenômenos mágicos, serviu como mediador para a constituição da umbanda, que, sob sua influência, se desenvolveu como religião organizada. (SILVA, 2005, p.110)

Para Silva, a umbanda constituiu-se como uma forma religiosa intermediária entre os cultos já existentes. Por um lado, preservou a concepção kardecista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano. (SILVA, 2005, p.112). Porém, o sacrifício de animais, danças frenéticas, bebidas alcoólicas, fumo e pólvora sofreram estigmas e, por esse motivo deixaram de ser cultuados para que fosse firmada enquanto religião genuinamente nacional, instituída como uma religião a moda brasileira.

A umbanda, como religião que se quer brasileira, nacional, patrocinou no plano mítico a integração de todas as categorias sociais, principalmente as marginalizadas, através de uma nova síntese onde os valores dominantes da religiosidade de classe média (católicos e posteriormente kardecistas) se abriram às formas populares afro-brasileiras, depurando-as em nome de uma mediação que, no plano do cosmo religioso, representou a convivência das três raças brasileiras. (SILVA, 2005, p.132)

No Rio de Janeiro, as macumbas ou umbandas eram cultuadas segundo as influências do rito jeje–nagô, ou por médiuns, por influência do espiritismo. Sendo assim, o que significa então a religião da umbanda no Rio de Janeiro na virada do século XIX? Para Bastide, as nações que chegaram na cidade do Rio de Janeiro se fundiram umas nas outras, inclusive por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética, a macumba.(BASTIDE, 1961, p.18). A umbanda ou macumba era compreendida por sessões que cultuavam o maior número possível de linhas, uma teoria que classificava a grande variedade de entidades cultuadas; sete linhas dirigidas por orixás principais (SILVA, 2005).

Vejamos abaixo alguns excertos que, de certa forma, contribuíram para a exposição da figura do negro e de seu sentimento religioso de devoção.

A concepção theologica dos áfrico-bahianos corresponde rigorosamente á doutrina da idolatria da AfricaOccidental, tal como a formulou Waitz. “O deus mesmo é invisível; mas o negro, arrastado pelos seus sentimentos devotos e sobretudo pela sua imaginação viva, quer ter um objecto visível que elle possa adorar. Deseja poder contemplar o deus que elle adora e por isso busca realizar em madeira ou em argillidéa que se faz delle [...] (RODRIGUES, 1935, p. 58)

Só pelos *candomblés* ou sessões de grande feitiçaria, em que os *babalaôs* estão attentos e os pais de sanctos trabalham dia e noite nas camarinhas ou fazendo

evocações diante dos fogareiros com o *tessubá* na mão, é que a vida dessa gente deixa a sua calma amolecida de acassá com azeite de dendê. (RIO, 1904, p. 9-10)

A presença dos orixás nas narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio marcou o simbolismo contido na história cultural mitológica dos negros afro-brasileiros até mesmo os significados de poder destinado a cada santo descrito. Nina Rodrigues anunciava o orixá maior, deus grande, superior ou primeiro, chamado de Obatalá, como “uma divindade hermafrodita e representa a potência reproductora da natureza. Entre nós, concebem-no como uma pessoa já muito velha, de pés quase atrofiados de ter andado por todas as terras a presidir e distribuir a fecundidade.” (RODRIGUES, p. 39).

João do Rio descreveu os orixás a partir de relatos coletados em meio às conversas dos adeptos associando-os aos poderosos fetiches de feitiçaria, atrelados ao comércio e ao charlatanismo.

Axum, o mais velho, a Ye-manjá, a sereia, Exú, o diabo, que anda sempre detrás da porta, Sapanam, o santíssimo sacramento dos catholicos, o Irorô, cuja aparição se faz na arvore sagrada da gameleira, o Gunocô, tremendo e grande, o Ogum, S. Jorge ou o Deus da guerra, a *Dadá*, a *Orainha*, que são invisíveis, e muitos outros, como o santo do trovão e o santo das hervas. A juntar a essa colleção complicada, tem os negros ainda os espíritos mãos e os *heledás* ou anjos da guarda. (RIO, p. 2-3)

Apresentava ainda,

Acostumei-me. São innumeraveis. As velhas que lhes discutem o preço em conversa, até confundem as historias. Em pouco tempo estava relacionado com Exú, o diabo, a que se sacrifica no começo das funçanatas, Obaluacê, o sancto da varíola, Ogun, o deus da guerra, Oxó-ocy, Eyulé, Oloro-quê, Obalufan, Orixá-agô, Exú-maré, Orixá-ogrynhayra, Orominha, Ogodô, Oganjú, Barú, Orixálá, Baynha, Dadá, Percúã, Coricotó, Dou, Alabá, Ary e as divindades beíquidas, esposas dos sanctos – Aquará, Orum-gymcun, Ayá-có, a mãe da noite, Inhansam, Obi-am, esposas de Orixá-lá; Orainha, Ogango, Jená, mulher de Elôquê; Io-mão-já, a dona de Orixáocô; Oxum de Shango e até Obá, que, príncipe neste mundo, é no ether hetaira do formidável sanctoOgodô. (RIO, 1904, p. 28)

Nina Rodrigues elencou cada orixá e sua condição de poder sobre as vidas dos negros.

O orixá em sequência é o Orixá Esú, divindade adversa ou pouco propicia aos homens, depois vem Esú, Bará ou Elegbará, santo ou orisá que os áfrico-bahianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Olorun, Sangô, o deus do trovão, Yansan e Osun mulheres de Sangô também divinizadas e adoradas sob a fôrma de meteoritos. Ogun, deus da guerra, Saponan, Wari-warú, Afoman ou Omonolú, deus ou santo da varíola, Oso-osí tido por um deus caçador e notável caminheiro e por fim Yê-man-já, ou a mã d’agua. (RODRIGUES, p. 51-52)

Destacamos que, as definições de candomblé e umbanda por nós utilizadas são tentativas de explicação da experiência religiosa. Na prática, os pesquisadores dessas crenças sabem que cada terreiro exerce, de forma autônoma, os ritos nas diferentes regiões do país, inclusive no que concernem às divindades que cultuam. Apontar as divindades elencadas por Nina Rodrigues e João do Rio é de extrema importância, pois a iniciação estabelece uma íntima conexão com um determinado orixá. Feitas as aproximações e divergências iniciais que estabelecem os critérios e cuidados para a comparação do olhar dos dois autores, passemos aos ritos de iniciação.

3. OS RITOS DE INICIAÇÃO COMO OBJETO DE ESTUDO

A atenção dada aos ritos de iniciação como objeto de estudo de diversas culturas não é uma novidade. Áreas do conhecimento como a linguística, a história, a sociologia e a antropologia se debruçaram sobre essa prática, a partir de múltiplas possibilidades de análise. Considerando que nosso objetivo consiste em analisar as narrativas elaboradas por Nina Rodrigues e João do Rio acerca dos ritos iniciáticos afro-brasileiros, elegemos alguns autores que nos ajudam a situar os olhares lançados sobre o rito de iniciação, para a partir disso, estabelecermos a nossa opção teórica. São eles Arndt Van Gennep (1978), Marcel Mauss (1979), Émile Durkheim (1996), Mircea Eliade (2010), Victor W. Turner (1974; 1999), Marc Augé (1994), Claude Rivière (1997) e Mariza Peirano (2003).

3.1 Rito: uma breve introdução

Para pensarmos os ritos iniciáticos presentes nas crenças e manifestações afro-brasileiras no final do século XIX e início do XX, optamos por uma abordagem interdisciplinar. Historicamente, os ritos foram pensados de formas distintas, seja considerando o comportamento técnico racional e o comportamento mágico, mítico ou ritual do ser humano, seja estabelecendo frentes explicativas, com diferentes interpretações sobre a noção e o fenômeno do rito de iniciação, atentando às suas funções e relações de poder.

No início do século XX, em 1909, o antropólogo francês Arndt Van Gennep (1873-1957) publicou a obra *Os ritos de passagem*, na qual analisou tais ritos a partir de uma abordagem etnográfica comparativa e chegou a conclusão de que, a maioria dos ritos

analisados organizavam-se em três momentos, quase sempre interligados: ‘separação’, ‘transição’ e ‘agregação’.

Para Van Gennep (1978) os ritos são considerados etapas de um ciclo, no qual a vida social humana é marcada por atos de ritualização. Esta característica do fenômeno ritual faria relação com a perspectiva social, pois traduziria seu dinamismo levando em consideração, sobretudo, sua tipologia estrutural. Van Gennep apresenta o rito enquanto processo de transição, como sequência na dramatização¹⁷, isto é, na incorporação do novo por meio da realização da passagem de posição para posição, num deslocar constante.

[...] É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. Cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. [...]. (VAN GENNEP, 1978, p. 26-27)

Para Van Gennep os ritos são atos especiais de passagem e servem como medida de transformação do indivíduo a membro de uma sociedade; entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário. As passagens seguem, de algum modo, um padrão de paradas e movimentos, que configuram a vida social em sua totalidade, isto é, sequências cerimoniais que determinam as relações cósmicas sociais. Argumentava o autor que “dada à importância dessas passagens, acredito ser legítimo distinguir uma categoria especial de *Ritos de Passagem*, que se decompõem, quando submetidos à análise, em *Ritos de separação*, *Ritos de margem* e *Ritos de agregação*” (VAN GENNEP, 1978, p. 31). Trata-se, pois de reconhecer no interior dos ritos de passagem, outras três categorias que compreendem a transformação do estado ou a passagem de uma sociedade mágico-religiosa¹⁸.

Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais, os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc. Se, por conseguinte, o esquema completo dos ritos de passagem admite em teoria ritos preliminares (separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação), na prática estamos

¹⁷Efeito de sequências dinâmicas de cerimônias, segundo Van Gennep.

¹⁸ Termo utilizado por Van Gennep para constatar a predominância do mundo sagrado sobre o mundo profano: potência personificada seja uma alma única ou múltipla, quer se trate de uma potência animal ou vegetal (totem), antropomórfica ou amorfa (Deus). Estas teorias constituem a religião, cuja técnica cerimônias, ritos, culto; chamo de magia.

longe de encontrar a equivalência dos três grupos, quer no que diz respeito à importância deles no grau de elaboração que apresentam. (VAN GENNEP, 1978, p. 31)

Vemos, portanto, que os ritos envolvem um conjunto de práticas socioculturais e que a iniciação religiosa corresponde a um de seus aspectos. Paralela a obra de Van Gennep, Marcel Mauss (1872-1950), também publicava, em 1909 a obra *A Prece*, uma parte de sua tese de doutorado não concluída. É preciso pontuar que em muitos casos, os autores que aqui elencamos, acabam por assumir uma concepção cristã em sua forma de pensar as manifestações religiosas. Neste sentido, torna-se necessário atentarmos para que o pensamento ocidental não prevaleça na forma de olhar para práticas afro-brasileiras. De certo modo, Mauss, ao argumentar que o fenômeno constitui um dos elementos centrais da vida religiosa, entende que seria possível por meio da análise de uma dita evolução das formas da oração demonstrar, também, o processo de evolução da religião em geral.

Exposta essa necessidade de precaução metodológica, Mauss analisa a prece como um elemento integrante da natureza da crença e do rito, ou seja, uma linguagem carregada de palavras com sentido e movimento, no qual é possível verificar o estado de progresso de uma religião. O rito encontraria sua razão de ser quando o seu sentido é identificado, ou seja, às quais crenças ele corresponde.

Em primeiro lugar, a prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à influência ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Mas, ao mesmo tempo, toda prece é sempre, em algum grau, um credo. Mesmo onde o uso a esvaziou de sentido, ela ainda exprime ao menos um mínimo de ideias e de sentimentos religiosos. Na prece o crente age e pensa. E ação e pensamento estão estreitamente unidos, brotam em um mesmo religioso, num único e mesmo tempo. Esta convergência é aliás bem natural. A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que as palavras traduzem para o exterior e substantificam. Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: eis porque a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto. (MAUSS, 1979, pg. 103)

Para Mauss a prece se apresenta como uma manifestação religiosa que abarca práticas coletivas e individuais, que por si só caracterizaria um ritual e seu significado e uso da seriam fatores determinantes dentro de um processo de ritual. Ela “confere aos padres, profetas, videntes, quer dizer, homens que a comunidade acredita em relações com os deuses”(MAUSS, 1979, p. 122-123) a legitimidade necessária. Quando estes indivíduos falam, na verdade, são os deuses que falam por suas bocas, pois já não se tratam de simples indivíduos, mas sim forças sociais. Logo, “a prece é um rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas sagradas”. (MAUSS, 1979, p. 145-146).

Ainda assim, a prece não é um fenômeno estático, “é preciso compreender que ela muda de um indivíduo a outro, de um povo a outro; ela muda, num indivíduo como num povo segundo o estado de espírito em que se encontram”(MAUSS, 1979, p. 125). Identificar a prece enquanto elemento de um ritual implica reconhecer que existem modelos de atos tradicionais e que nem todos são considerados ritos. Para Mauss é certo que o rito se vincula ao simples costume, por uma série ininterrupta de fenômenos intermediários.

Os ritos da religião possuem um caráter diferencial que se vincula à natureza exclusivamente sagrada das forças às quais se aplicam. Poderemos, portanto, concluindo, defini-los: atos tradicionais eficazes que se relacionam com as coisas consideradas sagradas. (MAUSS, 1979, p. 142)

Mauss acrescenta, ainda, a definição de tipo de preces e sua eficácia num ritual de modo a reconhecer sua forma oral e manual, ou seja, prática a partir do movimento do corpo, objeto e as locuções:

Mas, entre os feitiços e as preces, como geralmente entre ritos da magia e os da religião, há todos os tipos de graus. Certas preces, com efeito, são em certos ângulos, verdadeiros feitiços. Por exemplo, as que servem para consagrar produzem necessariamente a consagração. Inversamente, certos feitiços contêm louvações e solicitações aos demônios ou aos deuses, aos quais dirigem. [...] (MAUSS, 1979, p. 143)

Aqui fazemos uma primeira ressalva à análise de Mauss e que permeia outros autores, como Emile Durkheim: a separação entre a magia e religião. Embora a distinção seja operante no período que analisamos, do ponto de vista da história das religiões, não operacionalizamos esta divisão. É claro que nem todos os ritos orais são preces, mas ela é, antes de tudo, um meio de agir sobre os seres sagrados, ao se rezar, espera-se um resultado da prece (MAUSS, 1979).

[...] há certos ritos manuais, nitidamente simbólicos, que se poderiam chamar de preces, porque são em realidade uma espécie de linguagem através do gesto; por exemplo, todas as dramaturgias religiosas, que têm por objetivo reproduzir os atos feitos dos deuses, suas lutas contra os demônios etc. são práticas equivalentes aos cantos rezados que contam aos deuses a sua própria história e os incitam a renovar suas façanhas. Mas, estão apenas às margens da prece, como a linguagem por gestos está às margens da linguagem articulada, e, por conseguinte, não os consideraremos em nossa definição. Ao contrário, há certos ritos orais que consideraremos como prece, ainda que tenham se tornado manual, por uma série de degradações, a que chamamos regressões. A origem deles, com efeito, é sempre oral, é à virtude das palavras que devem seu poder. (MAUSS, 1979, p. 144)

Émile Durkheim (1858-1917) preocupava-se com as maneiras que as sociedades poderiam manter sua integridade e coerência na modernidade. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, publicada em 1912, apresentava uma leitura da religião que comparava a vida social e cultural das sociedades ditas primitivas e modernas.

Segundo Durkheim “toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das ideias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos” (DURKHEIM, 1996, p.15). Isto significa compreender que a religião está atrelada específica e eminentemente às razões sociais e que o rito faz parte deste vínculo.

Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-los podem ser – e muitas vezes, de fato, são – errôneas; mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las. (DURKHEIM, 1996, p. XII)

O pensamento de Durkheim opera a separação entre religião e magia, sendo àquela um desdobramento desta. O termo ‘primitivo’, usado para caracterizar algumas práticas, assinala a ideia de uma hierarquia evolutiva. Ainda assim, é relevante a compreensão do autor de que, mesmo as religiões ditas primitivas, “correspondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, podem servir muito bem para manifestar a natureza da vida religiosa”. (DURKHEIM, 1996, p. 8).

Se do homem forem retiradas a linguagem, as ciências, as artes, as crenças da moral, ele cairá no nível da animalidade. Os atributos característicos da natureza nos vêm, portanto, da sociedade. Mas, por outro lado, a sociedade só existe e só vive nos e através dos indivíduos. Se a ideia da sociedade se extinguir nos espíritos individuais, se as crenças, as tradições e as aspirações da coletividade deixarem de ser sentidas e partilhadas pelos particulares, a sociedade morrerá. [...] (DURKHEIM, 1996, p. 374)

Trata-se, segundo Durkheim, de reconhecer no rito o processo psicológico que leva seus fiéis a renascerem junto às forças espirituais que necessitam, visto que o rito representa um efeito de recriar periodicamente um ser moral, do qual a sociedade depende. Essa dependência estabelece, sobretudo, crenças e tradições comuns, lembranças dos grandes antepassados, ou seja, o ideal coletivo presente no espírito dos fiéis. Para Durkheim, o rito exerce uma ação profunda sobre a alma dos fiéis que dele participam e que reconhecem a sensação de bem-estar, cujas causas não percebem claramente, mas que é justificada.

O rito consiste unicamente em lembrar o passado e torná-lo presente, de certo modo, por meio de uma verdadeira representação dramática. A palavra é ainda mais oportuna por não ser o oficiante, nesse caso, de maneira nenhuma considerado uma encarnação do antepassado que representa: ele é um ator que representa um papel. (DURKHEIM, 1996, p. 405)

Essa ideia de representação dramática ou de ator que representa um papel nos parece um tanto problemática, pois incita a ideia de falsidade da crença, ideia muitas vezes utilizada para descaracterizar certas crenças sobre o signo da magia e da feitiçaria.

Mircea Eliade (1907-1986) se distancia de tal interpretação. Embora utilize o termo sociedades e religiões ‘arcaicas’ e ‘primitivas’, se refere a uma localização temporal e não qualitativa e hierárquica da religião. Eliade tem a preocupação filológica de compreensão das crenças religiosas, sendo considerado um dos fundadores do moderno estudo da história das religiões, mitólogo e elaborador de uma proposta de estudo comparado das religiões. Sua preocupação na obra *O sagrado e o profano*, de 1957, centrava-se na experiência religiosa do *homo religiosus* ao estabelecer que para compreender o homem religioso era necessário analisar suas experiências mais ‘primitivas’ num tempo de universo sagrado.

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade de que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história. (ELIADE, 2010, p. 164)

Leitor de Durkheim e Mauss, Eliade (2010) se afasta deles ao definir que o *homo religiosus* é aquele que acredita numa existência transcendental em relação ao mundo profano. O rito é uma forma de conservação da história sagrada, ou seja, o homem reatualiza a história divina, com o objetivo de manter comportamentos e ensinamentos tidos como sagrados.

Para Eliade, o rito seria uma forma de reatualização do mito, o que reafirmaria a narrativa original dos povos, tornando-os contemporâneos ao tempo em que deuses e homens viviam juntamente. Dessa maneira, os ritos estariam presentes na sociedade em diversas ocasiões: nascimento, casamento e morte. Mas o rito religioso, em especial os de iniciação e dos cenários iniciáticos, possuiriam organização própria, podendo ser coletivos, seletos, masculinos e femininos.

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semidivinas está conservada nos mitos. Reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino, o homem instala-se e mantém-se junto dos deuses, quer dizer, no real e no significativo. (ELIADE, 2010, p. 164-165)

Eliade utiliza o termo *hierofania* para evidenciar que o homem religioso possui conhecimento do sagrado porque este se manifesta, é histórico e a história das religiões seria constituída desde a civilização mais primitiva às mais elaboradas e as manifestações das realidades sagradas seriam regidas pela história sagrada, como um elemento de conexão sobre a vida humana.

Vimos que o homem religioso vive num Cosmos “aberto” e que está “aberto” ao Mundo. Isto quer dizer: (a) que está em comunicação com os deuses; (b) que participa da santidade do Mundo. Que o homem religioso só consegue viver num Mundo “aberto”, tivemos ocasião de constatar ao analisar a estrutura do espaço sagrado: o homem deseja situar-se num “centro”, lá onde existe a possibilidade de comunicação com os deuses. Sua habitação é um microcosmos, e também seu corpo. A correspondência corpo-casa-cosmos impõe-se desde muito cedo. Insistamos um pouco neste exemplo, pois ele nos mostra em que sentido os valores da religiosidade arcaica são suscetíveis de ser reinterpretados pelas religiões, até mesmo pelas filosofias ulteriores. (ELIADE, 2010, p. 141)

Para Victor Turner (1920-1983), o homem religioso é aquele que possui uma extensa natureza imaginativa e emocional, capaz de desenvolver ideias religiosas que são responsáveis pelas crenças e práticas, e servem para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas: “A finalidade do homem na vida é salvar a alma, e para salvar a alma deve viver ‘religiosamente’ e para viver ‘religiosamente’ deve renunciar a todos os prazeres da vida, trabalhar, humilhar-se, sofrer e ser compassivo”(TURNER, 1974, p. 240). Claro que o conceito de alma, por si só, exclui da análise muitas crenças para as quais este elemento não existe ou não é operante. Ainda assim, vale atentar a definição do autor.

Entendo por ritual uma conduta formal prescrita em ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica, e relacionada com a crença em seres ou forças místicas. O símbolo é a menor unidade do ritual que, todavia, conserva as propriedades específicas da conduta ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual; Dado que este ensaio é basicamente uma descrição e uma análise da estrutura e as propriedades dos símbolos, pelo momento, basta que digamos, com o Dicionário Conciso de Oxford, que um símbolo é uma coisa da qual, por consenso geral, se pensa que tipifica naturalmente, ou representa, ou recorda algo, seja pela posse de qualidades análogas, por associação de fato ou de pensamento. Os símbolos que observei sobre o terreno eram empiricamente objetos, atividades, relações, acontecimentos, gestos e unidades especiais em um contexto ritual.(TURNER, 1999, p. 21)¹⁹

Turner (1974) desenvolve seu conhecimento sobre o ritual por meio de experiências que obteve em um trabalho de campo de dois anos e meio, quando em contato com o povo *ndembo*, do noroeste da Zâmbia, cuja conduta é tomada pelo homem que crê numa força mística capaz de dar significado ao contexto social de um grupo. De acordo com Turner

¹⁹Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. Dado que este ensayo es basicamente una descripción y un análisis de la estructura y las propiedades de los símbolos, por el momento bastará que digamos, con el Concise Oxford Dictionary, que un símbolo es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento. Los símbolos que yo observe sobre el terreno eran empiricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades especiales em um contexto ritual. (TURNER, 1999, p. 21).

(1974), as celebrações rituais são fases específicas dos processos de estruturas sociais como forma de ajustes, adaptação ao meio ambiente e, sobretudo, sinaliza enquanto uma atividade simbólica de expressão que fundamenta e reconhece o ritual como produto.

Começamos pelo atento exame de alguns rituais executados pelo povo em cujo meio fiz um trabalho de campo durante dois anos e meio, o povo *ndembo*, do noroeste de Zâmbia. Tal como os iroqueses de Morgan, o povo *ndembo* é matrilinear, e combina a agricultura de enxada com a caça, à qual atribuem alto valor ritual. O povo *ndembo* pertence a um grande conglomerado de culturas da África Central e Ocidental, que associam considerável habilidade na escultura em madeira e nas artes plásticas a um complicado desenvolvimento do simbolismo ritual. Muitos desses povos têm ritos complexos de iniciação, com longos períodos de reclusão na floresta, para treinamento de noviços em costumes esotéricos, frequentemente associados à presença de dançarinos mascarados, que retratam espíritos dos ancestrais ou deidades. Os *ndembos*, juntamente com seus vizinhos do norte e do oeste, os *lundas* de Katanga, os *luvales*, os *chokwes* e os *luchazis*, dão grande importância ao ritual; seus vizinhos do leste, os *kaondes*, os *lambas* e os *ilas*, embora pratiquem muitos rituais, parecem ter menos exuberante, e não possuem cerimônias de circuncisão dos meninos. Suas diversas práticas religiosas são menos estreitamente unidas umas às outras. (TURNER, 1974, p. 16-17)

Segundo as considerações de Turner, as celebrações rituais significam processos de cunho estrutural que permitem a um grupo social organizar-se, adaptar-se ao ambiente, por corresponder a uma ação que determina a convivência, cujo rito e sua manifestação são capazes de manter suas atividades sociais, isto é, uma maneira de associar os interesses dos seres humanos com seus propósitos, nos quais fins e meios possibilitam condutas observadas e adequadas ao contexto social.

Conforme a experiência trazida por Turner, o ritual *ndembo* mostra a necessidade de compreender e explorar os símbolos praticados e incorporados enquanto costumes de uma determinada tribo justificam o modo de vida no qual os *ndembo* vivem: as sombras de estruturas de linhagem matrilinear, assim como a determinação da organização da tribo, ao direcionar os rituais de maneira a contemplar sua estrutura.

Marc Augè (1994) se afasta da abordagem estruturalista do rito e se aproxima de um olhar funcionalista na definição de um suposto espírito humano. O rito, determinado socialmente, é analisado enquanto prática de renovação, cujo poder simbólico e ideológico envolve conhecimento por representação. No ato do rito de iniciação, existem ensinamentos religiosos dentro de uma condição lógica do poder, que adentram as necessidades de diversidade, ordem, organização, política, social, cultural e religiosa.

A história da religião e suas manifestações deveriam ser compreendidas dentro de um processo, a partir do conhecimento dos fenômenos religiosos e das práticas de renovação e correspondem às necessidades do homem em se apropriar, apoderar, iniciar em um grupo,

seita e ou confraria (ser social), ou seja, assimilar ensinamentos como modo de organização e aceitação social.

[...] conjunto de ritos e de ensinamentos orais, que visa a modificação radical do estudo religioso e social do sujeito a iniciar, equivale a uma mudança ontológica do regime existencial; esta mudança é comum aos diferentes tipos de iniciação enumeráveis, entre os quais Eliade distingue os ritos de puberdade – colectivos e obrigatórios – , os ritos de entrada em seitas ou confrarias – selectivos - e, enfim os que caracterizam a vocação mística do xamã ou do *medicine-man*. Tais ritos têm em comum um certo número de temas que garantem a sua eficácia enquanto, no essencial, ritualizam o mito cosmogônico inicial, respondendo nisto a uma exigência do espírito humano, ávido de participar na plenitude do Tempo Sagrado, primordial. Nesta perspectiva, enfatiza-se a temática da iniciação, temática cuja coerência e generalidade permitem definir a iniciação como um objecto homogêneo de análise e de reflexão. (AUGÈ, 1994, p 74)

Se por um lado temos Marc Augè se apropriando da definição de Mircea Eliade, por outro lado Claude Rivière (1997) se aproxima de Durkheim, na medida em que aborda o conceito de rito na perspectiva sociológica e da etnologia religiosa, isto é, “enquanto modo de existência dos seres humanos, atividade refletida produzida por organizações humanas e forma de objetivação intencional do pensamento em comportamentos simbólicos.” (RIVIÈRE, 1997, p. 28). Para Rivière, a representação coletiva está relacionada à crença e à conduta, envolvendo tradições e costumes sociais.

Antes de especificar nossas asserções pelos comentários dos capítulos seguintes, propomos esta definição inicial dos ritos: quer sejam bastante institucionalizados ou um tanto efervescentes, quer presidam a situações de comum adesão a valores ou tenham lugar como regulação de conflitos interpessoais, os ritos devem ser sempre considerados como conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivos a escolhas sociais julgadas importantes e cuja eficácia esperada não depende de uma lógica puramente empírica que se esgotaria na instrumentalidade técnica do elo causa-efeito. Esta definição não prejudica de modo algum o conteúdo das crenças, a força das adesões, os ritmos de reprodução das condutas, ou o grau de coloração misteriosa, fascinante ou terrível, dos valores que dão sentido à vida. (RIVIÈRE, 1997, p. 30)

O que chama a atenção de Rivière (1997) é a dicotomia empregada no conceito de rito diante dos fenômenos profanos, sagrados (mágicos) que sinalizam enquanto responsáveis pela organização da vida social, cujos acontecimentos e atos baseiam-se no comportamento humano. O importante seria compreender os elementos que permeiam o rito, bem como a necessidade de não fragmentar, mas conhecer os termos em decorrência de sua necessidade de interação social. Seu entendimento de rito indica que as análises positivas vão ao encontro da zona de conforto, ou seja, o fenômeno do rito utilizado conforme as necessidades de aplicação social, teórica, ideológica, por existir uma ampla definição para tal fenômeno com efeitos,

perspectivas e concepções que vão traçando sua condição que está longe de se esgotar como estudo das relações e comportamentos dos seres vivos.

Determinados ritos de forma relativamente semelhantes podem visar diferentes finalidades: demanda de chuva, de fecundidade; interrogação do transcendente na adivinhação; ação de graças após um nascimento, uma boa safra, uma vitória, dessacralização para tornar profano um deobjeto de culto; comemoração (*sigi* entre os dogon); vingança (*bugush* entre os diola); propiciação (oferenda de primícias); regeneração (condensação à morte dos reis bantos); etc. (RIVIÈRE, 1997, p. 34)

Todavia, Rivière identifica nas sociedades religiosas, o estabelecimento entre o sagrado e profano enquanto distinções cujas características são observadas no imaginário social, pois os mitos equivaleriam às crenças teofânicas e cosmogônicas concebidas pela etnologia à medida que é mais arcaico e constante nos comportamentos entre os seres humanos. Entretanto, esse rito tradicional sofreu transformações sociais e declinou com o passar do tempo. De todo modo Rivière defende os ritos profanos como resíduos dos ritos sagrados presentes em determinados elementos como; festas, hábitos, cotidianos e símbolos.

Para o autor, ritos como trote de calouros, sexo, esportivos e alimentares, exploram a perspectiva ritual no cotidiano e, por sua vez, acompanham o modo de existência dos seres humanos e, de certa forma, refletem-se na atividade produzida por organizações humanas, com intencionalidade e comportamentos simbólicos. O que nos sugere a questão de saber como a representação coletiva, até mesmo fora da religião, implica a crença e esta corresponde a uma conduta e como se faz sua iniciação.

Em particular, através do sentido pejorativo do termo ritualismo, o rito é pensado como conjunto de gestos estereotipados e recorrentes, esvaziados de significação simbólica. Pelo menos, sob o efeito do recalçamento, seu sentido tornou-se inconsciente. Na neurose obsessiva, para lutar contra a angústia, o doente utiliza procedimentos ritualizados de execução repetitiva de um ato cotidiano (rituais de higiene, ao deitar-se, ao fechar as portas). (RIVIÈRE, 1997, p. 67)

Nesse sentido, a abordagem de Rivière parece aproximar-se do que Mircea Eliade estabelece como presença do sagrado em um mundo dessacralizado. Contudo, Rivière define o rito enquanto junção do contínuo da vida com o descontínuo do pensamento, a partir das oposições encadeamento/interrupção, imediato/deferido, ou seja, a repetição de aspectos negativos e positivos num balanço entre o que é intensamente vivido e experienciado. É, pois uma riqueza de processos de ritualização (culto) do homem que se aplica a uma emancipação do contexto religioso e, por sua vez, associa-se a uma utilidade social.

Os ritos são, conforme Rivière, um sistema de sinalização a partir de códigos definidos do ponto de vista cultural, apresentando modelos, ações, encenações, drama, jogo cujo operador está configurado na mudança, na repetição, seja no vazio emocional, na

agressividade de descarga de explosões de violência, na adoção de regras e papéis ou no ato de fé sacrificial.

Certamente os autores apresentados até aqui não são os únicos que discutiram o conceito de rito. Todavia, constituem-se como referência fundamental ao seu estudo e fizeram parte de nossa trajetória bibliográfica de pesquisa. Situados historicamente, indicam os pensamentos distintos em torno dos quais analisamos os ritos, em especial os religiosos.

Marisa Peirano acrescenta a possibilidade dos rituais e representações formarem um par indissociável cuja sobrevivência está associada a uma “comunidade moral [que] se encontra relativamente unida em torno de determinados valores”(PEIRANO, 2003, p. 14), ou seja, a posição da sociedade supostamente relacionada à condição de “sagrada”, pois significam o viver e o pensar segundo Peirano.

Para Peirano, o Brasil apresenta a possibilidade de desenvolver vários rituais em nome da sobrevivência de determinados valores,

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz “sim” à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria o nosso carnaval] e 3), finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como “Brasil” o time de futebol campeão do mundo]. (PEIRANO, 2003, p. 9)

Peirano aborda uma perspectiva antropológica e etnográfica, cuja relação do rito com a sociedade demonstra haver relações com eventos considerados especiais. Isto significa entender os eventos especiais enquanto elementos carregados de ações sociais onde estão presentes eventos de natureza que podem ser de certa forma, profanos, religiosos, festivos, formais, simples ou elaborados. Segundo Peirano (2003) o rito é operacionalizado dentro de um processo de criatividade e eficácia, isto é, em situações cotidianas que transmitem valores e conhecimentos comuns a um determinado grupo.

Neste sentido, Peirano explica que em todas as sociedades existem eventos considerados especiais, tais como formatura, casamento, campanha eleitoral, ou até mesmo a posse de um presidente e, mais ainda um jogo final da Copa do mundo, pressupondo que estes eventos indicam ao pesquisador, a condição do ritual e seus elementos e como apresentam certo grau de convencionalidade, de redundância, que combinam palavras e outras ações de cunho ritual.

Consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo. Como venho enfatizando, ao invés de nos fixarmos nos critérios (ocidentais) de racionalidade, procuraremos seguir critérios de criatividade e eficácia. Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais; finalmente, como vivemos em sociedade, tudo aquilo que fazemos tem um elemento comunicativo implícito. Ao nos vestirmos de determinada forma, ao assumirmos determinadas maneiras à mesa, ao escolhermos determinados lugares para frequentar, estamos comunicando preferências, status, opções. Da mesma forma, falar também é uma forma de agir, como qualquer outro tipo de fenômeno: falar e fazer têm cada um, sua própria eficácia e propósito, mas ambos são ações sociais. (PEIRANO, 2003, p. 8-9)

Na visão de Peirano, o ritual tem a ver com o conhecimento de nosso mundo e de nossos projetos e ambições, pois somente “a partir deles revelam-se trilhas, encruzilhadas e dilemas e, no processo, consegue-se, muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações” (PEIRANO, 2003, p. 29). Entretanto, nas crenças religiosas, os ritos não ocorrem à revelia de uma percepção de sagrado, equivale ressaltar que os ritos apresentam ações complexas dentro de processos de crenças mágicas e religiosa as quais explicam fenômenos naturais e sobrenaturais de um povo, bem como, suas representações em eventos especiais do cotidiano que geram para a sociedade uma forma de organização. A leitura de Peirano ressalta nossa ideia de que os ritos iniciáticos demonstram as formas com as quais os africanos e seus descendentes encontraram para reiterar seus laços com os antepassados africanos.

3.2 O rito iniciático: elementos e significações

Até o momento, apresentamos como os pesquisadores problematizaram o rito de maneiras distintas e como marcas de seus lugares sociais. Tratemos agora das especificidades do rito de iniciação.

Van Gennep insere o rito iniciático no processo em que teoria e prática são indissolúveis, pois permitem compreender o sujeito em sua totalidade. O rito iniciático estaria atrelado a uma sequência estabelecida pelos ritos de passagem, isto é, presente numa categoria secundária denominada rito de margem, cuja técnica estaria associada às cerimônias, ritos e cultos, com a intenção de transformar o indivíduo no momento de passagem, acompanhado por ofícios de aprendizagem.

O objetivo do presente livro é completamente diferente. Não foram os ritos em seus detalhes que nos interessaram, mas sua significação essencial e sua situação relativa nos conjuntos cerimônias, sua sequência. Daí algumas descrições um pouco longas, a fim de mostrar como os ritos de separação, de margem e de agregação, preliminares ou definitivos, situam-se uns com relação aos outros tendo em vista um fim determinado. O lugar deles varia conforme se trate do nascimento ou da morte, da iniciação ou casamento, etc., mas somente nos detalhes. A disposição tendencial

deles é por toda a parte a mesma, e debaixo da multiplicidade das formas encontra-se sempre, expressa conscientemente ou em potência, uma sequência típica, a saber, o esquema dos *ritos de passagem*. (VAN GENNEP, 1978, p. 159)

Van Gennep aborda a iniciação como a passagem entre ações e reações do profano para com o sagrado, bem como a passagem de um estado ao outro em que a relação mágico-religiosa prevalece num processo dinâmico social. Podemos perceber que os intelectuais mencionados, cada um ao seu modo, definem o rito iniciático enquanto uma passagem de um estado ao outro, com características peculiares e específicas. Para tanto, utilizam de teorias sociológicas e ou antropológicas para compreender tal processo.

Durkheim anuncia, por sua vez, que as principais atitudes rituais seriam as solenidades de cunho sagrado, carregadas de segredos em sua cerimônia, nas quais o iniciado abandona o que é profano e se aproxima do que é sagrado. Trata-se de um momento cuja necessidade em desempenhar um papel é obrigatório, bem como a necessidade de portar uma indumentária cerimonial.

Segundo uma justa observação que foi feita, ninguém pode se envolver numa cerimônia religiosa de alguma importância sem se submeter a uma espécie de iniciação prévia que o introduza progressivamente no mundo sagrado. Para isso, podem se empregar unções, purificações, bênçãos, todas elas operações essencialmente positivas; mas chega-se ao mesmo resultado por meio de jejuns, vigílias, pelo retiro e pelo silêncio, isto é, por abstinências rituais que não são senão a prática de interdições determinadas. (DURKHEIM, 1996, p. 328)

Durkheim descreve rituais sagrados praticados por diferentes tribos com a intenção de verificar o sentido de sua eficácia e a relação estabelecida entre homens e deuses. O rito de iniciação faz com que os seres sagrados se renovem a cada cerimônia, ou seja, o ritual celebra a existência dos deuses e a manutenção de sua lembrança se faz pela realização do culto.

Para Eliade, o quadro do rito iniciático relaciona-se com uma morte simbólica para a condição profana, seguida do renascimento para o mundo sagrado observado nas religiões arcaicas. Trata-se de uma apropriação de conhecimentos até então proibidas para o não iniciado, cujo poder espiritual é alcançado apenas após o chamado, autorização ou idade, isto é, “são concebidos como o fruto de uma iniciação, e é significativo que tanto na Índia antiga como na Grécia se encontre o simbolismo obstétrico ligado ao despertar da consciência suprema.” (ELIADE, 2010, p. 161).

Considerando que o rito de iniciação significa ao sujeito iniciado uma “renovação”, Eliade analisa, sobretudo, a adesão e o compromisso com uma nova vida, por meio de uma morte simbólica, permitindo assim, pensar o *homo religiosus* como aquele movido por uma ideologia cujo sentido está no simbolismo cósmico, ou seja, “os deuses criaram o homem e o

Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semidivinas está conservada nos mitos.” (ELIADE, 2010, p. 164-165).

Ainda sobre os tipos de iniciação e de cenários iniciáticos que impressionam com relação ao número e motivos:

Quanto aos rituais iniciáticos propriamente ditos, convém fazer uma distinção entre as iniciações de puberdade (faixa de idade) e as cerimônias de admissão numa sociedade secreta: a diferença mais importante reside no fato de que todos os adolescentes são obrigados a enfrentar a iniciação da idade, ao passo que as sociedades secretas são reservadas a um determinado número de adultos. Parece certo que a instituição da iniciação da puberdade é mais antiga do que a da sociedade secreta; encontra-se mais espalhada e é atestada desde os níveis mais arcaicos de cultura, como, por exemplo, entre os australianos e os fueguinos. Não nos cabe expor aqui as cerimônias iniciáticas em toda sua complexidade. Nosso objetivo é mostrar que, já nos estágios arcaicos de cultura, a iniciação desempenha um papel capital na formação religiosa do homem, e, sobretudo, que ela consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito. (ELIADE, 2010, p.152)

Eliade classifica como ritos de puberdade, de entrada e de iniciações individuais, quando correspondem a uma cerimônia de admissão a uma sociedade secreta ou a uma faixa de idade, ou ainda, a uma experiência paradoxal, sobrenatural, de morte e ressurreição, ou de segundo nascimento. O iniciado é aquele que passou a conhecer os mistérios, conhecimentos, ensinamentos e obrigações para com o próximo.

A iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade. A criança ignora todas essas experiências; o iniciado as conhece, assume e integra em sua nova personalidade. Acrescentemos que se o neófito morre para sua vida infantil, profana, não- regenerada, renascendo para uma nova existência, santificada, ele renasce também para o modo de ser que torna possível o conhecimento, a ciência. O iniciado não é apenas um “recém-nascido” ou um “ressuscitado”: é um homem que *sabe* que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica (ELIADE, 2010, p.153).

Sem dúvidas, essa iniciação que implica a entrada em uma comunidade religiosa é a que nos interessa diretamente para compreendermos como os ritos de iniciação afro-brasileiros reorganizam práticas culturais africanas em Salvador e no Rio de Janeiro.

Turner apresenta em duas modalidades de correlação social, *communitas* e *liminaridade*, as fases de passagem de um estado ou condição, culturalmente definido, para outro. Em *communitas* estaria presente o modelo de processo existencial ou espontâneo, normativo e ideológico. A *liminaridade* compreenderia o processo do rito de passagem como os rituais de elevação e de reversão de *status*, entendido como o ritual de candidatos que apresentariam *status* mais alto no qual adquiriria maiores privilégios e direitos por reversão, cuja superioridade foi abalada e revertida a um *status* mais baixo. (TURNER, 1974, p. 212).

Diante de tal situação, Turner apresenta o rito iniciático enquanto um processo dialético do pensamento envolvendo a estrutura/antiestrutura, e abrangeria a experiência

sucessiva da vida em sociedade, articulando a necessidade de se compreender por meio das duas modalidades de correlação social, a *communitas* e *liminaridade*, nas quais a primeira é percebida pelo relacionamento não-estruturado, que muitas vezes se desenvolve entre liminares, isto é, um relacionamento entre indivíduos não concretos, históricos, idiossincrásicos. Já a *liminaridade*, grau intermediário, seria a passagem entre *status* estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados.

De tudo isso, concluo que, para os indivíduos ou para os grupos, a vida social é um tipo de processo dialético que abrange a experiência sucessiva do alto e do baixo, de *communitas* e estrutura, homogeneidade e diferenciação, igualdade e desigualdade. A passagem de uma situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de “status”. Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis. Ainda mais, como qualquer sociedade tribal é composta de múltiplas pessoas, grupos e categorias, cada uma das quais tem seu próprio ciclo de desenvolvimento, num determinado momento coexistem muitos encargos correspondentes a posições fixas, havendo muitas passagens entre as posições. Em outras palavras, a experiência da vida de cada indivíduo o faz estar exposto alternadamente à estrutura e à *communitas*, a estados e a transições. (TURNER, 1974, p. 120)

Para Turner, as formas religiosas estão associadas às atividades inventivas de um grupo cuja estrutura volta-se para as categorias hierárquicas, inferiores e superiores, num movimento secular que atribui valores e funções adequadas às suas necessidades de organização. Desta forma a iniciação, segundo Turner, significaria uma elevação ou reversão de *status*, na qual a simbologia predominaria até mesmo quando em vários rituais um mesmo símbolo aparece com diferentes significados, ou seja, “um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco.”(TURNER, 1974, p. 71).

Em seu trabalho Para Turner acumulou dados com diversas descrições sobre parentesco, estruturas da aldeia, casamento e divórcio, orçamentos individuais e familiares, política tribal e de aldeia, e sobre o ciclo da agricultura. Estas anotações demonstram o significado de cada ensinamento, bem como, as crises de vida em comunidade.

Existem muitos exemplos de religiões e de movimentos ideológicos e éticos que foram fundados por pessoas de alto “status” estrutural, ou, quando não, pelo menos solidamente respeitável. De maneira bastante significativa, os ensinamentos básicos desses fundadores estão cheios de referências ao despojamento das distinções mundanas, à renúncia à propriedade, ao “status”, etc., e muitos deles acentuam a identidade “espiritual” e “substancial” do homem e da mulher. Nesses e em vários outros aspectos, a condição religiosa liminar que eles procuram realizar, em virtude da qual seus adeptos são apartados do mundo, tem pronunciadas afinidades com a que encontramos na liminaridade da reclusão nos ritos tribais de crises da vida e, na verdade, em outros rituais de ascensão de posição social. (TURNER, 1974, p. 234-235)

Portanto, a iniciação corresponde a episódios carregados de simbolismo cujo objetivo está em proporcionar à comunidade experiência em torno de fatos sociais e morais, bem como

fatos fisiológicos como, por exemplo; o rito da puberdade das moças e a circuncisão dos homens adultos de uma tribo. Há, contudo, segundo Turner (1974) um aspecto de mistério na cultura *ndembo*, o aparecimento de um triângulo de cores branco, vermelho e preto. Estas cores constituiriam rubricas classificatórias que agrupariam e ordenariam toda uma hierarquia de objetos, pessoas, atividades, episódios, gestos, acontecimentos, ideias e valores rituais da tribo.

Entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representadas como se nada possuíssem. Podem estar disfarçadas de monstros, usar apenas uma tira de pano como vestimenta ou aparecer simplesmente nuas, para demonstrar que, como seres liminares, não possuem “status”, propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco, em suma, nada que as possa distinguir de seus colegas neófitos ou em processo de iniciação. (TURNER, 1974, p. 117-118)

Esta tríade registrada por Turner representa a estrutura dos ritos; primeiro a tríade invisível com o feiticeiro, sombra e *Mvweng’i*, a segunda, visível com a presença do médico, paciente e marido e, a terceira na proporção 2:1 entre abluções frias e quentes. Todas perpassariam a letal conexão entre vivos e mortos, porém em ambas há estreitos laços entre dois parceiros.

Em ambas as tríades há estreitos laços de relações entre dois parceiros. Na primeira, acredita-se que a sombra e o feiticeiro sejam parentes matrilineares; na segunda, marido e mulher são ligados por afinidade. O primeiro par aflige o segundo com a infelicidade. O terceiro parceiro, *Mvweng’i*, representa o modo dessa desgraça e o outro terceiro parceiro, o médico, representa o modo de suprimir o infortúnio. (TURNER, 1974, p. 54-55)

Esse caráter mais antropológico e etnográfico de Turner não é contemplado na análise de Marc Augè (1994), para quem as funções da iniciação estão presentes numa dinâmica na qual envolve o antes e o depois, isto é, uma ação simbólica de morrer e nascer, em contínuas renovações de vida da sociedade. Posto isso demanda, principalmente, fazer parte de um grupo que adentra às práticas que manifestam suas crenças.

Enfim, e é talvez a observação mais importante, as próprias manifestações que marcam de modo espectacular a realização da iniciação, tanto pela sua intensidade como pelo seu caráter simbolicamente provocador (ambivalência sexual, inversão, morte, regressão, renascimento, insultos, excessos, licenciosidade, inconsciência, loucura, proezas xamânicas), não significam propriamente a igualdade dos iniciados, e ainda menos a identidade indiferenciada da comunidade. (AUGÈ, 1994, p. 87)

Augè propõe possibilidades de analisar o rito de iniciação seguindo opções teóricas diversas, por permitir discussões que envolvem uma perspectiva antropológica (tendente a definir constantes do espírito humano) e um funcionalismo sociológico (evidencia funções de poder e ordem social), por entender que se tratar de pensar conjuntamente a universalidade dos temas e a diversidade das funções.

Esta é apenas uma definição válida da noção da iniciação e a análise dos ritos que lhe correspondem; com efeito, há que reconhecer também que a iniciação é por excelência o lugar onde se entrelaçam a problemática individual e a problemática social, posto que possam ser distinguidas; o indivíduo aí se vê confrontado simultaneamente (como observador) com a literalidade ou com a materialidade dos símbolos e com a evidência da coação ideológica, da força da ordem. (AUGÈ, 1994, p. 75)

Desta maneira, para Augè, o rito iniciação corresponde à prática vivida por aqueles que a praticam como revelada pelos seres divinos ou sobrenaturais, e compartilham experiências existenciais nos tempos míticos da origem recapitulando, por meio do rito, a história sagrada do mundo e da tribo.

[...] é, em suma, o facto de partilhar com os iniciados este regresso às origens, aos antepassados e ao mito, que assegura a adesão e a promoção dos neófitos: a iniciação é uma recapitulação da história sagrada do mundo e da tribo. Nesta ocasião, a sociedade inteira mergulha nos tempos místicos da origem e sai regenerada. Mas este renascimento não se pode explicar senão através dos indivíduos; a iniciação implica para todos os que a ela se submetem numa experiência existencial e a eficácia social do rito. É, além disso, o carácter metacultural e trans-histórico desta experiência existencial que explicará o facto de os próprios temas iniciáticos aparecerem em sociedades culturalmente heterogêneas (gregas, orientais, australianas, africanas). (AUGÈ, 1994, p. 77)

Augè acrescenta, ainda, o fato do rito de iniciação propiciar ao iniciado funções específicas assumidas no acesso a um conhecimento específico, isto é, a condição da lógica do poder, a universalidade dos temas e a diversidade das funções.

[...] a iniciação é uma promoção através do esforço e da dor; ela consagra o acesso a um poder maior; mas marca também diferenças internas, cujo sentido e alcance convém precisar; entre iniciandos e iniciados, entre iniciados e não – iniciados, entre iniciados de grau diferente e também entre iniciáveis e não – iniciáveis, pode, com efeito, suceder que, independentemente dos casos em que a iniciação introduz em funções específicas assumidas por um número restrito de indivíduos (colégios religioso por exemplo), todos os graus de iniciação não são nem podem ser ultrapassados por todos os iniciados; é assim que em certas sociedades africanas a coincidência entre classe etária e iniciação não vale senão para os estádios inferiores desta. (AUGÈ, 1994, p. 83)

A iniciação implica o segredo preliminar e também ulterior, na medida em que muitas vezes se realiza por graus. A revelação se define, ao mesmo tempo, em termos de saber e em termos de poder. A atividade ritual sugere que todo o poder passa pela posse e a manipulação de um saber, “do saber passado, registrado e transmitido, ao poder vindouro e a transmitir, estende-se e revela-se toda a acção do poder presente que une a todos os tempos e a todas as pessoas os temas, apresentados como complementares, do segredo, da promoção e da seleção.” (AUGÈ, 1994, p. 76).

Augè compartilha da ideia de que as experiências existenciais nos tempos míticos da origem recapitulam, por meio do rito, a história sagrada do mundo e da tribo e o rito de

iniciação alcança ao iniciado funções específicas assumidas no acesso a um conhecimento específico, isto é, condição da lógica do poder, a universalidade dos temas e a diversidade das funções.

Já Eliade entende a iniciação como o renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural, desempenhando assim, um papel capital na formação religiosa do homem e, sobretudo, que consiste essencialmente numa mudança do regime ontológico do neófito, o que significa que a iniciação comporta geralmente uma tripla revelação: a do sagrado, a da morte e a da sexualidade.

Turner sinaliza para uma estrutura social carregada de simbolismo, capaz de organizar uma comunidade de acordo com as suas influências superiores e inferiores, ou seja, às relações de tribo e suas funções estritamente sociais no tocante valor da cultura, normas, atitudes, sentimentos e relações.

Durkheim acreditava que as forças religiosas significavam forças humanas e morais, capazes de estabelecer a ideia de que a sociedade era a alma da religião e esta ação religiosa encontrava na sociedade a sua fonte de vitalidade.

Enfim, diante do exposto e das diferentes interpretações históricas apresentadas até aqui, compreendemos a atividade humana, bem como, as suas práticas religiosas compartilhadas e transmitidas social e culturalmente enquanto ação carregada de significado entre os sujeitos.

3.3 O rito de iniciação sob a ótica brasileira

A fim de debatermos mais sobre a temática acerca do rito iniciático, buscamos ampliar a discussão com a participação de outros autores que se propuseram a pesquisar o tema em questão no Brasil. Abordaremos os autores brasileiros que abordaram, especificamente, o rito de iniciação voltado às crenças afro-brasileiras. No entanto, é importante destacarmos que os olhares pioneiros de Nina Rodrigues e João do Rio marcaram historicamente e consideravelmente o estudo das crenças afro-brasileiras e, por vezes, serviram como base à alguns dos autores que apresentamos. São eles: Artur Ramos (1979), Edison Carneiro (1948), Roger Bastide (1961), Pierre Verger (2002), Volney Berkenbrock (1997), José Reginaldo Prandi (2001a), Vivaldo da Costa Lima (2003), Luís Nicolau Parés (2007) e Mirian C. M. Rabelo (2014).

Iniciamos por Arthur Ramos (1903-1949), discípulo de Nina Rodrigues, também estudou Medicina na Bahia e ficou conhecido entre os colegas por seu interesse pela

psicanálise. Para Ramos, a religião do candomblé ou dos orixás seria responsável por manter atos da sua vida social, ou seja, as visões de mundo que o negro representaria, pois “foram transportados de suas áreas naturais para outros povos e outras culturas, onde se puseram em contato.” (RAMOS, 1979, p.15).

Conforme as descrições de Ramos, o rito de iniciação no candomblé da Bahia e na macumba do Rio de Janeiro, percorreram um processo de cerimônia de culto voltado à celebração de Orixás, cujos negros festejavam por meio de sacrifícios de animais, música e dança sagrada a ‘possessão fetichista’. Percebemos que os termos, utilizados por Ramos, se aproximam em muito dos presentes na obra de Nina Rodrigues.

A iniciação da *filha de santo* ainda segue, na Bahia, o ritual *yoruba* da Costa dos Escravos: reclusão no terreiro, proibição de sair de casa, abstinência de relações sexuais, privação de certos alimentos... A cerimônia da iniciação chama-se festas *dia de dar o nome*. A *filha de santo* tona-se, então feita e passa a dedicar-se exclusivamente ao serviço do seu *orixá*. (RAMOS, 1979, p. 192-193)

Tal como Nina Rodrigues e João do Rio, Ramos traz descrições etnográficas das iniciações que assistiu. Também destaca a presença e importância da música, da dança, dos sacrifícios de animais, dos ebós²⁰ e da comida do santo

A magia fetichista de origem *Yoruba* chama-se na Bahia *ebó*. A sua etimologia é a mesma do *embó* cubano, a que já nos referimos. O *ebó* é chamado mais comumente *despacho*, termo que se generalizou no Brasil. Obedece às regras clássicas da magia *imitativa* e *simpática*, a que já consagramos estudos especiais. Nos casos mais comuns, o *ebó* ou *despacho* consiste numa vasilha de barro, caixa de madeira ou simples invólucro de papel ou pano, conteúdo: galinha morta (ou outro animal: pombo, sapo, etc.), retalhos de madraço, dinheiro de cobre e mais raramente de prata, *pipocas*, *acaçás*, *acaragés*, *obi*, *orobô* ..., tudo embebido em azeite de dendê. (RAMOS, 1979, p. 193)

Percebemos a mesma preocupação de tecer uma narrativa etnográfica em Edison Carneiro (1912-1972), para quem a iniciação prepararia o crente como devoto, servindo como instrumento de comunicação entre os mortais (divindade e o crente). Conforme Carneiro, os cultos eram entregues a sacerdotisas chamadas *filhas-de-santo* (*nagô*), *vodúnsi* (*jêjê*), *muzenza* (Angola e Congo) e *cavalos* (*caboclo*). (CARNEIRO, 1948, p.115). O ritual de iniciação envolveria, sobretudo, características peculiares, tais como:

No interior da *camarinha*, as iniciandas religiosas, em absoluto retiro espiritual. Não aparecem em público, nem podem sair, sob nenhum pretexto, do candomblé; observam proibições contra certos alimentos e contra relações sexuais; não podem falar com pessoas estranhas e, para se comunicarem com as pessoas da casa, batem palmas (*paó*) e se valem de mímica, usando o mínimo possível de palavras. (As pessoas do candomblé, não incumbidas de lhes fazer o santo, pedem *karôbê* três vezes, antes de lhes dirigir a palavra). As pretendentes dormem todas na *camarinha*, em geral sobre as mesmas esteiras. (CARNEIRO, 1948, p. 117)

²⁰Segundo Berkenbrock (1997) é o processo de manutenção do equilíbrio entre os Orixás e os seres humanos. Trata-se de um esquema de dar e receber, uma ponte entre Orum e Aiye. Uma oferta para manter a harmonia da existência.

Para Carneiro, após o período de reclusão do crente, ocorria o banho purificador o que dava início à matança de animais ao som de cânticos e danças sagradas, a fim de escolher a data para o ôrunkó, o dia em que os orixás deviam dar o nome.

Depois da *matança*, todas as filhas são arrumadas em círculo no barracão. No chão, haverá uma garrafa de azeite de dendê, um prato com farofa, talvez um copo de água ou de cachaça. Vai-se fazer o despacho (*padê*) de Êxu, o *homem da rua*, um espírito que, como criado dos orixás, pode fazer o mal e fazer o bem, indiferentemente, dependendo da vontade do invocante. Aqui, entretanto, a cerimônia tem o sentido de lhe pedir licença para realizar a festa, que poderia perturbar, se quisesse, pelo fato de não haver sido homenageado. Êxu, depois do *despacho*, consegue a boa vontade dos orixás para o sucesso da festa. Os atabaques começam a tocar, enquanto as filhas em coro entoam canções para Êxu. Então, uma das filhas mais velhas, *dagã* ou *sidagã*, especialmente designada para esse fim, dançando em torno da comida sagrada, tira ora um pouco de azeite, ora um pouco de farofa, ora um pouco de água, e vai jogá-los fora, à entrada da casa, para que o homem da rua possa recebê-los. (CARNEIRO, 1948, p. 69).

Esta cerimônia pública em meio ao estado de possessão da iaô significaria a entrada e a entrega da iniciante às obrigações do terreiro e podia perdurar, segundo o etnólogo, por sete anos quando se tornaria ébômin (feita). Percebemos que a cada autor apresentado, as narrativas vão se tornando mais cheias de detalhes. É muito comum que os estudiosos das crenças afro-brasileiras se iniciem na religião estudada, seja para ter acesso às informações ou mesmo pela adesão a crença.

Roger Bastide (1898–1974) compreende que o candomblé se constitui em um sistema harmonioso e coerente de representações coletivas contendo gestos rituais, música, vestuário, comida, bebida enfim, um sistema litúrgico de pensamento sutil cuja sua realidade poderia ser considerada autônoma. Segundo Bastide, a etnologia contribuiria para os estudos históricos de cunho religioso, ao permitirem compreender a coerência da sociedade religiosa, das formas e dos processos de relação entre os seus membros, das representações coletivas, os tipos de cooperação, em que o místico dominaria o social. (BASTIDE, 1961, p. 38).

[...] o mundo dos candomblés é um mundo secreto, no qual só se entra pouco a pouco, e a tentativa que agora oferecemos aos futuros pesquisadores é antes um esboço do que uma síntese definitiva. Reconhecemo-lo de bom grado. Mas tornava-se necessário reagir imediatamente contra um preconceito pejorativo que ameaçava desnaturar a descrição dos fatos etnográficos; que impedia, na realidade, a compreensão do verdadeiro significado das cerimônias e dos gestos, apresentando-os antes como uma espécie de caricatura e de degradação. (BASTIDE, 1961, p. 12)

Orito de iniciação, feitura do santo ou dar comida à cabeça expressariam rituais de ligação religiosa preestabelecida entre o homem e o Orixá (candidato à vida do candomblé e as divindades), no qual compreenderiam duas operações distintas, mas complementares: a preparação do fetiche e a iniciação ou consagração do seu possuidor: “a incorporação do

indivíduo à vida do *candomblé* é consequência da sua ligação com um Orixá, porque a força do Orixá está em sua pedra.” (BASTIDE, 1961, p. 42).

Tratava-se de uma manifestação realizada por etapas, num caráter progressivo, cuja presença de um conjunto de símbolos significaria adentrar aos segredos do *candomblé*, colorindo e controlando toda a existência de seus adeptos. Segredos que poderiam ser compartilhados em cerimônias públicas²¹ e ou privadas²².

A iniciação das contas e o *bori* são parte obrigatória da iniciação, pois a participação mais íntima à vida do *candomblé* exige forçosamente, primeiro, a passagem pelos graus intermediários. Além disso, a filha de santo iniciada deverá trazer sempre consigo seus colares; é preciso, portanto, prepará-lo. Por outro lado, os ritos de iniciação são extremamente dramáticos e não deixam de apresentar perigo para os indivíduos que a eles se entregam, por suscitarem forças misteriosas e poderosas; de onde a necessidade de fortificar a cabeça, a fim de que possa impunemente suportar o desencadeamento destas forças; como rito profilático e não simplesmente como incorporação, o *bori* é necessário. Mas se a lavagem das contas e o “dar comida à cabeça” fazem parte da sequência cerimonial da iniciação, naturalmente esta é infinitamente mais rica, mais complexa, uma vez que, por meio dela, a incorporação ao *candomblé* se torna ainda mais estreita. (BASTIDE, 1961, p. 38-39)

Pierre Verger (1902-1996)²³ ao atentar para a necessidade de voltar o olhar ao continente africano para se compreender como se organizam os cultos de origem afro no Brasil, afirma que a iniciação consistiria em ressuscitar nos noviços valores e princípios de uma personalidade escondida, isto é, o contato com o ancestral divinizado, presente, mas inibidos.

A iniciação seria um ritual mergulhado num “estado de entorpecimento e de dócil sugestibilidade causado, em parte, por abluções e beberagens de infusões preparadas com certas folhas” (VERGER, 2002 p.30). De certo modo, o noviço teria a oportunidade de encontrar sua antiga personalidade (arquetipo) no Orixá de cabeça, de forma inconsciente gerado por meio do transe.

Para Verger, a responsabilidade da iniciação aos segredos do *candomblé* repousava sobre o pai e a mãe de santo, conhecidos na cultura ioruba por *babalorixá* ou *ialorixá*, os zeladores que cuidavam do *axé*. Os zeladores seriam aqueles que conservavam os segredos das experiências vividas, de lembranças de uma vida anterior, identificado em um arquetipo *orixá*.²⁴

²¹ Consiste segundo Bastide (1961) em uma pequena festa onde uma parte da vida do *candomblé* é manifestada.

²² Ritual onde o adepto se sente africano, pertencendo a um mundo mental diferente, o mundo das representações coletivas.

²³ Pierre Verger foi fotógrafo, etnólogo, antropólogo e pesquisador que viveu muitos anos na Bahia.

²⁴ Segundo a narrativa de Verger (2002), trata-se de uma concepção de que o *orixá* tem de evoluir, encontrando através do homem a possibilidade de reencarnar. Isso ocorre devido uma afinidade de personalidade e comportamentos escondidos nas pessoas.

O pai ou a mãe-de-santo, cercado por seus ajudantes, fica sentado próximo dos atabaques, que são colocados sobre um pequeno estrado enquadrado por palmas trançadas. Os ogãs são instalados em cadeira ornamentadas e marcadas com seus nomes, onde só eles têm o direito de se sentarem; os visitantes importantes sentam em bancos e cadeiras e o resto do público fica dividido em dois grupos, homens de um lado e mulheres do outro, todos separados da parte central do barracão, onde dançam os filhos e filhas-de-santo. [...] (VERGER, 2002, p.33)

Segundo Verger, as cerimônias nos terreiros de candomblé no Brasil eram grandes festas públicas finalizando o rito iniciático, nas quais um “barracão é decorado com guirlandas de papel, nas cores do deus festejado, o chão é cuidadosamente varrido, salpicado de perfumadas folhas de pitanga, e grandes palmas atadas com fitas decoram as paredes” (VERGER, 2002, p.32). O ritual de iniciação tinha seu início, após os noviços terem sido recolhidos para a reaprendizagem das atividades da vida cotidiana fazendo parte da resignação.

Os iaôs ficam ajoelhados, o corpo inclinado para frente, com a cabeça pousada para frente sobre os punhos fechados, colocados um por cima do outro. O pai ou mãe-de-santo entoia os cânticos, que são repetidos em coro pelo conjunto de filhos e filhas-de-santo. (VERGER, 2002, p.34)

Mais tarde, no início da noite, começa o xirê. Os iaôs começam por saudar a orquestra e se protestar aos pés do pai ou mãe-de-santo, executando em seguida, ao som dos atabaques danças para cada um dos orixás. (VERGER, 2002, p.34)

O transe começa por hesitação, passos em falso, tremedeiras e movimentos desordenados das iaôs. Imediatamente, ficam descalços, as joias que usam são retiradas, as calças dos homens são arregaçadas até o meio da perna. (VERGER, 2002, p.35)

Os Orixás são recebidos com gritos e louvores e, em seguida, fazem a saudação, ao Pai ou mãe-de-santo, aos ogãs do terreiro, sendo, finalmente, levados pelas ekédís ao peji do seu deus. O iaôs vestem-se, então, com roupas características de seus orixás e recebem suas armas e seu objeto simbólico. (VERGER, 2002, p.35)

Percebemos nas narrativas apresentadas que os modelos descritos principalmente por Nina Rodrigues e seguidos por João do Rio, fundam um modelo narrativo para os ritos de iniciação, instaurando os elementos que deveriam ser apresentados e descritos, predominantes até a década de 1970.

Volney J. Berkenbrock destaca que, conceber as religiões afro-brasileiras pressupõe considerar o fundo histórico da escravidão brasileira, cuja base estaria ancorada no culto aos orixás, cujas referências estariam relacionadas aos antepassados sobrenaturais das pessoas humanas. E às forças da natureza. Tais tradições religiosas mantiveram seus ensinamentos passados oralmente somente para o círculo de iniciados, segredos de suas práticas religiosas e que dariam sentido para a vida como um todo.

Tornar-se membro de um terreiro acontece pelo caminho da iniciação. Somente como consequência do processo de iniciação (ou, no caso dos Ogãs, de confirmação)

é que alguém se torna membro com todos os direitos e deveres em uma casa de Candomblé. Os objetivos principais da iniciação são, por um lado, a introdução paulatina da pessoa na comunidade sócio-religiosa e, por outro, o conhecimento e a veneração de seu Orixá pessoal. O objetivo religioso da iniciação é a preparação de cada pessoa para o contato harmônico com seu Orixá. A formação necessária para tanto é igualmente parte do processo iniciático. Na linguagem popular, a iniciação é descrita pela expressão “fazer o santo” e se diz de um iniciado que “tem o santo feito”. A iniciação é um processo que ocorre em diversos passos. (BERKENBROCK, 1997, p. 213-214)

Para Berkenbrock a condição importante para a iniciação consistiria em conhecer o orixá da pessoa (aquele que rege a sua cabeça), e para isso acontecer era necessário contar com a ajuda dos babalaôs em uma consulta ao oráculo, o orixá da sabedoria. Identificado seu orixá confirmado por uma série de ritos, era marcada a cerimônia, carregada de significados e obrigações no decorrer do processo, até mesmo uma condição econômica que possibilitaria o financiamento dos preparativos.

O culto tem um papel central no relacionamento entre Orixá e fiel. Ele possibilita o contato direto, no qual o fiel tem a possibilidade de experienciar seu Orixá pessoal com uma intimidade tal que ele coloca seu corpo à disposição do Orixá, de modo que ambos encontram-se unidos em um único corpo. O fiel é, no culto, tomado por seu Orixá e através do corpo de seu filho, o Orixá tem a possibilidade de participar do Aiyê e assim desfrutar da companhia de pessoas. A troca santa e santificadora é expressada de forma latente no culto. (BERKENBROCK, 1997, p. 197)

Tal iniciação obrigava a execução de ritos como lavagem das contas, utilização de colar, oferendas, compromisso com orixás e obediência à família de santo:

Os iniciandos carregam desde o início do processo um colar de contas no pescoço – também chamado kêlê – representando a cor do Orixá. A própria pessoa arranja este colar e o leva à Ialorixá ou babalorixá. Este é então devidamente preparado pelo chefe do culto num rito chamado “lavagem de contas”. O colar é lavado com diversas águas, plantas e sabão vegetal. Ele passa uma noite em cima da pedra do respectivo Orixá e é aspergido com sangue de um sacrifício. Com isso, é dado ao colar a força do Axé. De tempos em tempos esta cerimônia precisa ser repetida, para reforçar o Axé. Após sua preparação, o colar passa a ser usado pela pessoa, que, com isso, assume uma série de obrigações perante o Orixá. Com isso, se pode dizer que a cerimônia da lavagem das contas é o primeiro passo da iniciação propriamente dita. A partir deste momento há uma ligação permanente e perene com o Orixá. O não cumprimento das obrigações então assumidas destrói a harmonia entre a pessoa e o Orixá. A partir do momento da lavagem das contas, o iniciando é chamado de Abiã, o primeiro grau da hierarquia do Candomblé. A utilização do colar é um sinal de submissão diante de seu Orixá, mas também de submissão diante da Ialorixá ou do Babalorixá que conduz a iniciação. A pessoa que conduz a iniciação exige do iniciando estrita obediência. (BERKENBROCK, 1997, p. 215)

Berkenbrock também destaca a necessidade do recolhimento da/do inicianda (do) de acordo com os critérios de aprendizado, sob a orientação ialorixá ou do babalorixá, configurando a nova personalidade da Iaô nos princípios de seu orixá de cabeça.

Depois destes ritos iniciais, a pessoa se recolhe para o Ilê-Axé e não é mais um/uma Abiã, mas passa a um outro nível da hierarquia do Candomblé, que é o nível da Iaô. A Iaô recolhida no terreiro passa seu tempo assumindo tarefas simples da casa. A Iaô deve obediência a todos os membros mais velhos da casa – segundo o critério de

tempo de iniciação – e precisa aprender a ser paciente no trato com as pessoas. A Iaô precisa se submeter a alguns ritos. O objetivo principal deste tempo de recolhimento no terreiro parece ser, no entanto, o aprendizado de um novo estilo de vida e de conteúdos do Candomblé. Sob a orientação da Ialorixá ou do Babalorixá, a Iaô será lentamente introduzida nos segredos da religião e preparada para um relacionamento harmônico com seu Orixá. Em primeiro lugar, é importante conhecer melhor seu Orixá, desenvolver com ele um relacionamento pessoal. A Iaô aprende os Itans e sua explicação, aprende a linguagem do culto e a linguagem da música, os passos de dança, as orações, etc. No tempo de Iaô, se configura uma nova personalidade. O tempo de duração desta fase de iniciação não é previamente determinado e a passagem de uma fase para a outra da iniciação não acontece de forma automática. É o Axé que determina o tempo da passagem. A Ialorixá ou Babalorixá irá saber através do Orixá, quando o tempo está maduro, quando foi trocado Axé suficiente para o começo da vida como membro do terreiro. (BERKENBROCK, 1997, p. 216-217)

Tratava-se de introduzir, paulatinamente, os segredos da religião com o objetivo de garantir a harmonia do iniciado e da comunidade, confirmando um saber e um processo de socialização religiosa definida por meio dos ritos.

Quando chegar o tempo propício, acontece uma das cerimônias mais importantes da iniciação: a fixação do Orixá na cabeça da Iaô. Por esta cerimônia, a Iaô estará por toda a vida ligada com seu Orixá, de tal modo que ele a possa possuir durante o culto. Por ocasião da fixação do Orixá são feitas ainda as últimas confirmações para saber se é a este Orixá mesmo que a pessoa pertence. Esta cerimônia da fixação é composta de diversos elementos: a raspagem da cabeça da Iaô, a marcação com tinta de diversos pontos do corpo e um sacrifício de animal. Faz-se uma pequena incisão na cabeça da Iaô, que é uma abertura simbólica do Ori (da inteligência) ao Orixá. Nesta cerimônia, a pessoa – em transe – tem suas primeiras manifestações como “cavalo de seu Orixá”. Na primeira saída pública e festiva da Iaô – cerimônia que se conhece como “saída de Iaô” – será revelado então o nome de seu Orixá pessoal. Trata-se do rito do “dom do nome” ou do “dar o nome”. O novo nome da Iaô é um símbolo para seu novo status pessoal. Somente parte do nome do Orixá pessoal da Iaô é dado a conhecer a toda a assembleia; a parte do nome do Orixá que é pessoal permanece um segredo da própria pessoa. A Iaô pertence, com isso, definitivamente ao seu Orixá. Ela permanece ainda por um tempo no Ilê-Axé, até a última cerimônia da iniciação, o Panam. (BERKENBROCK, 1997, p. 217-218).

José Reginaldo Prandi (2001a), ao apresentar uma descrição do candomblé, argumenta tratar-se de uma celebração associada à aprendizagem, saberes e competências, ou seja, uma relação estabelecida entre filho de santo e seu orixá numa aventura mítica, entre o passado remoto que se expressa no presente por meio de um rito. O transe faria parte do ritual de representação de uma memória coletiva.

As festas de candomblé, quando são realizadas as celebrações públicas de canto e dança, as chamadas cerimônias de barracão, durante as quais os orixás se manifestam por meio do transe ritual, são precedidas de uma série de ritos propiciatórios, que envolvem sacrifício de animais, preparo de carnes para o posterior banquete comunitário, fazimento das comidas rituais oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados, cuidado com os membros da comunidade que estão recolhidos na clausura para o cumprimento de obrigações iniciáticas, preparação da festa pública e finalmente a realização da festa propriamente dita, ou seja, o chamado toque inclui cuidar das roupas, algumas costuradas especialmente para aquele dia, que devem ser lavadas, engomadas e passadas a ferro (é sempre uma enormidade de roupas para engomar e passar!); pôr em ordem os adereços, que devem ser limpos e polidos; preparar as comidas que serão servidas a todos os

presentes e providenciar as bebidas; decorar o barracão, colhendo-se para isso as folhas e flores apropriadas etc.etc. (PRANDI, 2001a, p. 45)

Prandi descreve o rito iniciático como uma carreira motivada por intensas etapas que visam conferir ao iniciado a capacidade de superação na execução das obrigações, no alcance de privilégios e, mais ainda, na experiência do fazer mais e melhor por sete anos, pois o que regula os costumes e a vida religiosa no terreiro é a lei do santo.

Por sua vez, Vivaldo da Costa Lima (1925-2010) indica que o candomblé está associado a um sistema de crenças em divindades chamadas santo ou orixás, cujos cultos envolveriam um fenômeno da possessão ou transe místico, considerado pelos membros do grupo como incorporação da divindade no iniciado ritualmente preparado para recebê-lo.

O rito da iniciação constitui o primeiro e decisivo momento da integração das pessoas no candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. A iniciação, em suas várias formas, além dos aspectos psicológicos que envolve, por ser o meio pelo qual as pessoas se identificam com seus orixás, provê, ainda, o mecanismo de agregação nas hierarquias dirigentes. (LIMA, 2003, p.69)

Nos apontamentos realizados por Lima, a feitura envolveria ritos integratórios, dispêndios econômicos para uma nova ordem de capacitação, escola de aprofundamento de ritos, aprendizagem em cantigas, folhas sagradas, consultas a oráculos até se tornar mãe de santo.

Assim com os demais autores citados acima, Lima entende que o ritual de iniciação também percorre a lavagem das contas, o recolhimento e o estágio crucial da raspagem da cabeça do noviço e pintura do crânio com cores correspondentes ao orixá, sob a dependência da *vontade do santo*. Portanto, a iniciação contemplaria desde os rituais de obrigações coletivas ou individuais no terreiro até a submissão à ordem dos santos.

Lima acrescenta, ainda, a utilização do termo “barco” de origem fon²⁵, para designar um subgrupo de noviços iniciantes formado pelos aspirantes de um terreiro, embora o sentido metafórico não possa ser ignorado (LIMA, 2003, p70). Outro termo, também utilizado pela cultura yoruba, é iyawo (iauo) que significaria a esposa nos sistemas familiares poligênicos²⁶, que pressupõe uma relação baseada na obediência e obrigações a ser configurada no ritual de iniciação.

Na descrição abaixo podemos perceber o quão significativo é este ritual de iniciação para o homem religioso de matriz africana, que se prepara para as novas atribuições sagradas, envolvendo o transe e a possessão dos iniciantes.

²⁵ Grupo pequeno de matriz africana com origem sudanesa.

²⁶Corresponde a herança genética.

Num dia determinado pelo santo da casa, consultado pelo pai ou mãe do terreiro os noviços se reunirão na sala, ou barracão, do terreiro, para o primeiro ato do rito final da iniciação. Dispostos em círculos, mãe do terreiro começa a entoar as cantigas de invocação dos orixás. Começam, então, os noviços a “bolar no santo”, expressão que significa o transe não condicionado dos santos ainda não feitos, dos santos brutos. O transe será convulsivo ou brando, conforme o tipo do orixá, mas será sempre desordenado e atípico. “Bolar no santo” é, assim, embolar no chão com o santo. É morrer para a vida até então vivida e esperar os dias da iniciação e dos sacrifícios, que farão, no seu término convencional, o renascer para a vida religiosa de um filho de santo. Essa primeira crise de possessão do noviço, atendendo publicamente ao chamamento de quem irá fazer o seu santo – seu pai ou mãe de santo – já determina a ordem da organização do barco e a procedência a ser seguida nos ritos posteriores e privados da feitura no santo. A rigor, o primeiro a bolar será o primeiro a ser raspado e pintado pela mãe de santo. [...] (LIMA, 2003, p.71)

Somente após as obrigações que percorrem um período de sete anos, a iaô estará preparada para se tornar mãe de santo e assim participar de outro modo, com outro papel e função nos ritos de iniciação de novas iaôs.

Luís Nicolau Parés (2007) argumenta que o rito de iniciação está relacionado a uma consagração à divindade constituída no candomblé que, por sua vez, promove uma mudança no status do indivíduo e nas suas relações sociais, e confirma o estado de *morrer* para *renascer* sob os auspícios da divindade, com uma nova personalidade.

Deste modo, o candomblé corresponderia a um saber que significaria poder, pois sustentaria os processos de iniciação e a organização de um grupo dentro de uma lógica que envolveria segredos. Para Parés (2007), esta prática permitiria a realização de acordo com a tradição de uma nação, porém as adaptações ainda estão sujeitas a mudanças progressivas, sem hierarquias institucionais, pois cada casa possuiria seu regime.

Salienta, também, que a iniciação da ou do vodúnsi²⁷ das casas jejes apresentam uma rica variedade de práticas rituais e divindades que diferenciam uma congregação da outra, nas quais os rituais seriam divididos por períodos: o momento do recolhimento à camarinha que pode durar dias, semanas, meses ou até um ano, tornando se variável e progressivo. Este recolhimento faria parte de instruções que a noviça receberia em aprendizado, contemplando desde comportamento até imitação e repetição.

Outro período de iniciação apontado por Parés (2007) que representaria o modelo organizacional do candomblé após a reclusão, denominada *de fora*, quando a noviça é apresentada em cerimônia interna e privada que marca a saída do huncó ou camarinha. Nesse momento aprendem a comer, sentar, falar, rezar, ralar na pedra para fazer acaçá, cozinhar, lavar, passar, costurar, afiar contas, dançar e também o dialeto. (PARÉS, 2007, p.326).

²⁷ Referente ao candomblé Jeje

O terceiro e último momento está descrito na citação abaixo, quando a festa se torna pública e a incorporação da vodúnsi é manifestada.

O processo de iniciação culmina com uma terceira apresentação da vodúnsi no barracão, a “obrigação de dar o nome” (*huin*). A festa é pública e das mais concorridas e importantes em qualquer terreiro. De alguma forma, é uma demonstração de tudo o que a vodúnsi aprendeu durante a iniciação e, ao mesmo tempo, é um teste para calibrar a competência da liderança que supervisionou o processo. A obrigação é parecida nas várias nações de Candomblé, mas pode apresentar diferenças em detalhes. Normalmente, divide-se em três saídas ou apresentações da vodúnsi incorporada no salão. Ela aparece raspada e pintada em várias partes do corpo, de forma diferente em cada ocasião, com *efun* (tintura branca), *wuaje* (tintura azul) e *ossum* (tintura vermelha). Finalmente, o vodum aparece paramentado com suas vestes e emblemas rituais e, após ser perguntado várias vezes, dá subitamente um pulo no ar e exclama em alta voz o seu nome, gerando grande entusiasmo entre os assistentes e a manifestação de outras divindades nos filhos da casa. Segue depois uma cerimônia comum com cantos e danças para todas as divindades. (PARÉS, 2007, p.329)

Os estudos que até aqui apontamos, tratam do rito de iniciação no candomblé. Quase nada se fala da umbanda ou de outras crenças. Rabelo (2014), ao abordar o processo de construção dos laços entre humanos e entidades no candomblé, argumenta que o *ser feito* consiste em oportunidade do reencontro com a tradição, daí a importância de dar início a um conjunto de procedimentos rituais com vistas a firmar os laços entre a pessoa e o dono de sua cabeça. Para a retirada da iniciada da vida mundana, os procedimentos utilizados vão desde a reclusão até renascimento como filha do orixá, que poderá ocorrer uma série de obrigações que tornam a iaô a mais nova adepta do terreiro.

Ao analisar o processo que varia desde o investimento financeiro até oferendas para agradar o santo, Rabelo afirma:

Quando uma iaô vai ser recolhida, os adeptos de uma casa de candomblé já sabem que lhes aguarda um período de muita atividade, para alguns também de muito investimento emotivo e financeiro, de apreensão e gasto. A feitura custa caro. Por isso a mãe de santo pode ajustar as datas e compor um grupo para ser recolhido junto, um barco com mais de um noviço. Muitas das despesas podem ser divididas quando se tem um grupo – principalmente no que diz respeito aos gastos com comida e material para a festa. Ainda assim, cada um precisa ter suas próprias roupas (várias peças, incluindo as vestimentas do santo que vai se apresentar paramentado no barracão), os bichos para as oferendas a seu orixá, esteira, toalha, lençol, potes e quartinhas, contas e kelês. Cada iaô conta, em geral, com a ajuda de um círculo mais próximo, familiares e amigos de dentro e de fora do terreiro que lhe presenteiam alguns dos objetos requeridos ou simplesmente fazem contribuições em dinheiro. Mesmo assim, muitos precisam se preparar com meses de antecedência, juntando o suficiente para enfim poder agradar o santo. Não raro mães de santo recolhem o dinheiro que lhes é dado individualmente pelos integrantes de um barco e procuram fazer uma distribuição equitativa na hora de comprar o material, garantindo que os mais favorecidos financeiramente contribuam com seus irmãos mais pobres. (RABELO, 2014, p. 95)

Rabelo (2014) continua a descrever os preparativos que, de todo modo, envolve toda uma família de santo na sua execução, pois o grupo mantém uma relação de cumplicidade, afetividade, respeito e obrigações no terreiro.

Todo esse material será transformado no terreiro através de muitas atividades. Durante duas ou mais semanas, uma sequência de ritos internos exige a presença e muito trabalho: antes dos iaôs serem recolhidos, é preciso dar comida a exu, fazer ebós e dar o bori. Depois de recolhidos, três ritos internos marcam a feitura, incluindo a oferenda principal para os santos que estão sendo feitos. Os bichos são sacrificados para os orixás tem que ser tratados – é preciso retirar o couro dos bodes, depenar as muitas aves e separar as partes que irão compor o carregamento dos santos. Além disso, os filhos da casa também comem, e é preciso preparar alimentos leves para as iaôs recolhidas. Da cozinha aos quartos dos santos e do barracão à camarinha, o movimento dentro do terreiro é intenso. (RABELO, 2014, p. 97-98)

Este movimento intenso para a realização da feitura do santo, descrito por Rabelo, significa que todos participam e constroem coletivamente, um enredo histórico entre orixás e humanos, em uma relação que mobiliza modos de convivência, tipos de entidades, certas habilidades e atitudes.

Entendemos que a importância da discussão realizada nesse capítulo, reside em apresentar os distintos autores, posteriores a Nina Rodrigues e João do Rio, que tomaram o rito de iniciação como objeto de estudo. Tais abordagens demonstram que o interesse despertado por ambos os autores se manteve por mais de um século. Por mais que as ciências humanas tenham mudado suas formas de pensar o negro, especialmente no que concerne às teorias raciais, no que se refere ao estudo da cultura, das religiões e dos ritos de iniciação, a metodologia dos dois intelectuais continua como modelo de referência. Dito isso, podemos partir a análise das fontes.

4. “FAZER O SANTO”: OS RITOS DE INICIAÇÃO EM NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO

No capítulo anterior apresentamos os olhares lançados sobre o rito de iniciação. Nossa escolha em analisar os escritos de Nina Rodrigues e João do Rio, a partir dos estudos de Mircea Eliade justifica-se como forma de situar nossa preocupação no âmbito da história das religiões. Para Eliade o rito de iniciação consiste em uma conexão entre a vida humana e a vida espiritual. Trata, pois, de anunciar as perspectivas em torno da existência humana, tomando como ponto de partida as relações sociais e o comportamento dos seres humanos frente ao que é tido como sagrado (ELIADE, 2010).

A evocação ao sagrado se dá por meio do ritual, e quando a hierofania manifesta a mudança do estado profano para sagrado, proporciona ao homem religioso, o contato com o conhecimento deste sagrado, a revelar uma ordem diferente, uma realidade que não pertence ao nosso mundo, mas que simboliza um dos modos de viver no mundo.

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas as obras divinas e semidivinas está conservada nos mitos. Reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino, o homem instala-se e mantém-se junto dos deuses, quer dizer, no real e no significativo. (ELIADE, 2010, p. 164-165)

Quando analisamos a descrição do rito de iniciação realizado pelo médico Nina Rodrigues na Bahia do final do século XIX, identificamos uma narrativa voltada a uma iniciação de confraria, cuja aceitação ou entrada demandava a participação aos ensinamentos junto ao pai ou mãe do terreiro. Conforme as considerações do médico legista, a entrada em uma confraria pressupunha o encontro com um objeto qualquer, revelado por sonho e confirmado em consulta com o pai ou a mãe de terreiro que, por meio de búzios encontrava o orixá e o possível pai ou mãe de santo que conduziria a iniciação do escolhido.

Rituais e simbolismos da passagem expressam uma concepção específica da existência humana: uma vez nascido, o homem ainda não está acabado; deve nascer uma segunda vez, espiritualmente; torna-se homem completo passando de um estado imperfeito, embrionário, a um estado perfeito, de adulto preparado a aprender e estar receptivo aos novos conhecimentos. (ELIADE, 2010).

Dentre as descrições do rito de iniciação realizada por Nina Rodrigues destacamos a saída de uma yauô chamada Olympia, iniciada que teria encontrado uma ‘pedra de forma

estranha', de tamanho alongado e que em uma das pontas, trazia dois pontos marcados como dois olhos. Esta situação a levou a crer que poderia ser um fetiche, ou seja, um sinal para a sua iniciação na família do candomblé.

Olympia, a iniciada, havia encontrado uma pequena pedra de forma estranha, um repouco alongada, e, tendo uma das extremidades dois pontos laterais a modo de olhos. Acreditando que podia ser um fetiche foi consultar Livaldina que lhe disse ser Osun e que a mãe de terreiro Tecla seria a sua mãe de santo. Preparada Olympia e marcado o dia da iniciação, veio a esta cidade (porque a iniciação devia ter lugar fora), afim de convidar para a festa um pai de terreiro que aqui reside no Kabula e é particular amigo de seu pai, que por seu turno também é pai de terreiro. (RODRIGUES, 1935, p. 76-77)

Na citação identificamos que mesmo sem ser iniciada, Olympia já possuía familiaridade com as crenças de 'fazer o santo'. Na narrativa, Nina Rodrigues anuncia 'o outro', uma alteridade (HARTOG, 1999), pois ao narrar um caso específico, indica como o conhecimento e a familiaridade com as crenças afro-brasileiras estão presentes no cotidiano baiano.

Sem dúvida, Olympia, a iniciada, se tornou a descrição original da entrada em uma confraria de matriz afro-brasileira do século XIX, pela narrativa considerada pioneira e, principalmente, pela participação de Nina Rodrigues ao corroborar com a descrição de sua iniciação.

Preparados os animais do sacrifício, á tarde, como é de praxe, teve lugar o sacrifício propiciatório precede todas as festas de santo, pois a sua preterição traria como consequência infalível a perturbação da festa. Á noite, a inicianda tem de tomar um banho, mystico, verdadeira purificação lustral, em que troca por vestes novas as que trazia, as quaes são abandonadas, em symbolo, suponho eu, de completa renuncia á vida anterior. Olympia foi tomar este banho numa fonte sagrada de um engenho da vizinhança. Acompanharam-na a mãe de terreiro, Tecla, que devia pronunciar as orações adequadas ao acto, e uma filha de santo que conduzia as vestes brancas e engomadas de Osun, com que se devia revestir Olympia, depois do banho. Estou informado de que este banho, em certos ritos africanos, mesmo entre nós, se dá ás vezes com infusões de plantas que gozam de propriedades e virtudes fortemente estimulantes, e são tidas como plantas sagradas. (RODRIGUES, 1935, p. 77-78)

Ao nos determos na narrativa, percebemos como ela serve de modelo aos autores brasileiros que se propuseram a narrar o rito de iniciação no candomblé, citados no capítulo anterior. Nina Rodrigues ao descrever os preparativos para a cerimônia de Olympia, destacou como fundamental a presença do pai ou mãe do santo, além do investimento financeiro feito por quem desejava se iniciar.

Conhecido o santo e designado o pai ou mãe do terreiro que o tem de fazer, o iniciado prepara o seu enxoval, ou antes o guarda-roupa do santo e reserva as suas economias para a grande festa da iniciação. São todos acordes em afirmar que as despesas da iniciação são sempre muito avultadas, e que feitas de santo têm havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a conto de réis. Conheço, de facto, negros, creoulos e africanos, que ficaram velhos e não conseguiram obter os meios para a iniciação do seu santo, conhecido desde a

mocidade delles. A descripção exacta de uma iniciação a que assisti há pouco tempo, servirá de exemplo destas praticas fetichistas na Bahia. (RODRIGUES, 1935, p. 76)

Os investimentos financeiros e o preparo do enxoval do santo também são observados por João do Rio. Nina Rodrigues destacava o sacrifício de animais como continuação do ritual, visto que, tanto a carne servia como alimento ao orixá cultuado e aos convidados, como o sangue era derramado sobre o fetiche e a cabeça da inicianda; “é pela cabeça que penetra o santo no corpo do crente”(RODRIGUES, 1935, p. 79). A cabeça deveria ser raspada por uma navalha, para assim se dar possessão ou manifestação do santo.

Com relação ao orixá que estava sendo feito na inicianda Olympia, podemos destacar alguns indícios que levam a reconhecer a santidade que compõe a sua personalidade. Conforme aponta Serafim (2013b), a descrição de Olympia faz referência a Oxum enquanto santidade a ser cultuada, pois, após encontrar uma pequena pedra de ‘fôrma estranha’, um pouco alongada, tendo em uma de suas extremidades dois pontos laterais que lembram dois olhos, Olympia consultou mãe Thecla para confirmar o orixá, pois o manuseio do objeto não pode ser executado por qualquer um. Após o manuseio do objeto sagrado, a mãe Thecla confirmou Oxum, divindade que possui o mesmo nome do rio que corre na Nigéria, responsável pela fecundidade, podendo ser reconhecida pelo seu arquétipo humano, pelas ações de amor, bondade, pureza e caridade (VERGER, 2002).

Olympia foi tomar este banho numa fonte sagrada de um engenho da vizinhança. Acompanharam-na a mãe de terreiro, Tecla, que devia pronunciar as orações adequadas ao acto, e uma filha de santo que conduzia as vestes brancas e engomadas de *Osun*, com que se devia revestir Olympia, depois do banho. (RODRIGUES, 1935, p. 77-78)

Para completar o ritual, o banho com as infusões especiais de plantas consideradas sagradas, como forma de purificação, gestos e palavras cabalísticas, traços desenhados na face da inicianda com pasta branca ou giz, bebida especial, muita música e dança finalizava a cerimônia de iniciação.

Ao tempo em que se iam terminando as cerimoniaes do santuário, a orchestra, composta de cinco tabaques (tambores pequenos) e quatro cabaças, cobertas de uma rede de malhas, contendo grossas contas em cada nó, começava na sala onde eu me achava, a invocação do santo. A um signal ou ordem do regente, todos os atabaques foram colocados reunidos no centro da sala e ao lado vieram depor um prato com obi (noz de kola) e moedas de cobre, e uma quartinha d agua de santo, tiradas do santuário. O regente levantou-se, fez ligeira genuflexão sobre o joelho esquerdo e concentrou-se como oração. Depois tomou da quartinha, lançou um pouco d’agua de cada lado dos atabaques, e em seguida deitou na boca um punhado de obi. Mastigou o obi, e, tomando os tabaques um a um, e invertendo-os, foi lançando dentro de cada um o obi mastigado. (RODRIGUES, 1935, p. 81)

Em virtude dos estudos e observações realizados por Nina Rodrigues para narrar a existência de uma prática religiosa, sob a ótica científica, entre as culturas dos africanos e seus

descendentes, identificamos inúmeros termos utilizados na descrição do rito de iniciação, tais como; confraria, sonambulismo, fetiche, feitura de santo, práticas fetichistas, feitiço simbólico, festa, crâneo, subir a cabeça, perturbações, fonte sagrada, orações, santuários, possessão demoníaca, histeria, alienada, delírios, hipnose, amnésia, características psicológicas, predisposição, palavras cabalísticas, virtude, força mágica, santo feito, invocação do santo, batucagé, purificação.

O transe é o momento auge da iniciação, interpretado por Nina Rodrigues como demonstração da histeria na raça negra, correspondente ao fraco desenvolvimento intelectual dos negros africanos. Tal histeria associada a neurastenia causaria, por meio de um desdobramento de personalidade, o transe ou “estado de santo”. Com ênfase nas práticas das macumbas cariocas, João do Rio descreveu o transe a partir da mesma perspectiva que Nina Rodrigues.

Segundo Lewis (1977), o estado de transe seria uma dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos, ou seja, uma dissociação mental acompanhada de visões excitantes e alucinações que nem sempre é lembrado pelo sujeito.

Conforme as considerações de Ramos (1979), as festas religiosas dos bantos influenciaram especificamente o Rio de Janeiro, promovendo padrões culturais de origem que aos poucos foram sofrendo o processo de aculturação²⁸, daí o nome de umbanda. Tal movimento também ocorreu em outras regiões do Brasil, e tais festas passaram a ter outras denominações, tais como o candomblé, na Bahia, o catimbó e xangô, no Nordeste e a macumba, no Rio de Janeiro, interpretada por João do Rio como uma manifestação de cunho ‘diabólico e satânico’, associada a uma religião de ‘crença misteriosa com feitiçaria pavorosa’.

Para Prandi (2001a), o candomblé angola, embora tenha adotado os orixás, divindades nagôs, e absorvido muito das concepções e ritos de origem iorubá, foi o responsável pela constituição da umbanda, no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Diferente do descrito por Nina Rodrigues, que acompanha festas em terreiro, em um espaço próprio para a realização dos ritos, João do Rio parece narrar mais cultos domésticos. Podemos conjecturar que essas práticas sempre se organizaram de tal maneira ou, se o que João do Rio descreveu fazia parte do processo de higienização do centro do Rio de Janeiro, que empurrou os ex-escravos e imigrantes pobres para as margens da cidade. (CHALHOUB,

²⁸Segundo Ramos (1979) significa um mecanismo de relações geradas em contatos de migrações de uma área a outra, ou seja, quando os representantes de área mais adiantada se introduzem em outra mais atrasada.

1996). Ainda assim, de acordo com Eliade (2010) numerosos ritos acompanham a passagem do limiar doméstico, isto é, reverências ou prostrações, toques devotados no que tal passagem, baliza, limite ou fronteira apresenta seus guardiões, chamados de deuses ou espíritos que mantêm aquele espaço ou recinto como sagrado.

Para os leitores de João do Rio esta passagem apresentava o retrato de um grupo de feiticeiros (pretos, preguiçosos e malandros), cujos cultos praticados exerciam extravagância e dinheiro:

Os feiticeiros, porém, pedem retratos, exigem dos clientes coisas de uma depravação sem nome para agir depois fazendo o egum, ou evocação dos espíritos, o maior mysterio e a maior pandega dos pretos; e quase todos roubam com descaro, dando em troca de dinheiro sardinhas com pó de mico, cebolas com quatro pregos espetados, cabeças de pombo em salmora para fortalecer o amor, uma infinita serie de extravagâncias. Os trabalhos são tratados como nos consultórios médicos: a simples cousulta de seis a dez mil réis, a morte de homem segundo a sua importância social e o recebimento da importância por partes. Quando é doença, paga-se no acto – porque os babaloxás são médicos, e curam com cachaça, urubus, pennas de papagaio, sangue e hervas. (RIO, 1904, p. 32-33)

A descrição do rito de iniciação em João do Rio aponta para uma cerimônia carregada de feitiços, segredos, sacrifícios, cantorias e danças. O autor informa que essa forma de religião era mantida por uma grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio de Janeiro desde os tempos coloniais e que realizavam suas atividades religiosas em qualquer esquina da cidade.

Esse ponto nos interessa, pois como alerta Certeau (1982), a efetividade da alteridade está na estranheza. É nítido o estranhamento de João do Rio com a ausência de um ‘templo’. Como poderiam os ritos de uma religião ser realizados em ruas, encruzilhadas, dentro de casas? Percebemos aqui a concepção de religião presente no autor, demarcando a maneira como narra, pela ausência, o ‘outro’. É relevante destacar ainda que, ao propor a descrever os mistérios do Rio de Janeiro, João do Rio os identifica com as religiões e apresenta a igreja Positivista, os Maronitas, os Fisiólatras, o Movimento Evangélico, o Satanismo, as Sacerdotisas do futuro, a nova Jerusalém, o Culto do mar, o Espiritismo entre os sinceros, os Exploradores e por fim, as Sinagogas.

De acordo com João do Rio,

A cerimônia de um noviço iniciava-se com rezas sobre a cabeça da yauô, molhando-a com uma composição de hervas, e em seguida com uma navalha afiadíssima faziam-se uma raspagem em formato circular, ou seja, uma coroa no crâneo embalada numa triste cantoria. (RIO, 1904, p. 17-18)

Enquanto isso, os cabelos eram guardados em ‘segredo’ para evitar ‘futura desgraça’ e os animais eram ‘esfaqueados’ pelos ogans, cujo sangue era derramado pela Babaloxá na

cabeça da yauô. Percebemos nos termos usados por João do Rio como a escrita é um canal carregado de significados.

O rito de iniciação significa o acesso a uma vida espiritual que implica, sobretudo, na morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento para uma vida sagrada. (ELIADE, 2010). Dessa maneira, o iniciado poderá alcançar uma existência plenamente responsável e aberta aos valores espirituais, pois se tornou aquele que conheceu os mistérios, aquele que sabe e está preparado espiritualmente, pois amadureceu para tal prática.

A diferença sugerida por Hartog (1999) é evidenciada quando João do Rio demonstra a ausência de sensibilidade para com as práticas que descreve o desconhecimento. Mais do que isso, considerando a ampla aceitação da literatura de João do Rio, até os dias de hoje, identificamos os perigos de se perpetuar o olhar equivocado sobre as crenças de matriz africana. Se Nina Rodrigues, em virtude de ser médico, é abordado com certa desconfiança; João do Rio tende a ser lido com certa naturalidade e leveza.

João do Rio prossegue explicando que o preparo de santo e as danças realizavam-se no primeiro, terceiro, sétimo, décimo segundo e décimo sexto dia, quando o santo se revelaria.

Antes de entrar a para camarinha, a mulher, predisposta pela fixidez da atenção a todas as sugestões, presta juramento de guardar o segredo do que viu, toma um banho purificador e á meia-noite começa a cerimônia. A yauô senta-se numa cadeira vestida de branco com o ojá apertado a cintura. Todos em derredor entoam a primeira cantiga a Echú.

Echú tiriri, lô-nam bará ô bebê

Tiriri lo-nam Echú tiriri. (RIO, 1904, p. 17)

D'ahi a momentos a iniciada aparece com outros fatos, pega no alguidar e SAE acompanhada das outras, que a amparam e cantam baixo o offertorio ao sancto. Em chegando ao lugar indicado, a hypnotizadadeixa o vaso, volta e é recebida pelo pai, que entorna em frente á porta um copo d'agua. [...]A nova yauô vai então descançar, enquanto os outros rezam na camarinha em frente ao estado-maior. (RIO, 1904, p. 18)

Ao contrário de Nina Rodrigues, João do Rio, não traz indícios sobre o santo que estava sendo feito nas yauôs, mas apresenta a primeira cantiga destinada à 'echú' a fim de abrir caminhos para a iniciação. Descreve, porém, as duas grandes crenças cultuadas pelos negros africanos: os orixás (maior número complicado de animistas) e os alufás (mahometanos). Deter-nos-emos somente na primeira crença, por tratar-se de um rito de iniciação peculiar, no qual os santos são feitos por meio de uma cerimônia de evocação. João do Rio destaca ainda, a figura das yauôs como as responsáveis pela sustentação do culto, denominado pelo jornalista de pandemônio, assim como comparava a figura do negro com a de um 'gorila manhoso' e das pretas enquanto 'cynicas ou hystericas'. Relata ainda,

uma descrição do possível altar com estátuas de santos na prateleira cuja característica pode confirmar a umbanda praticada na cidade do Rio de Janeiro:

O estado-maior é a coleção de terrinas e sopeiras colocadas numa espécie de prateleiras de bazar. Nas sopeiras estão todos os santos pequenos e grandes. Há desde as terrinas de granito às de porcelanas com frisos d'ouro, rodeando armações de ferro, onde se guarda o Ogum, o São Jorge da Africa. (RIO, 1904, p. 16-17)

Na descrição do rito de iniciação, João do Rio utilizou termos pejorativos que definiam a umbanda como uma crença bizarra na qual a convivência e a aprendizagem eram feitas 'pelo ouvido', e os orixás animistas, santos e espíritos se manifestavam por meio do invisível, causando assim um interesse súbito na descrição reveladora de prática um tanto selvagem e demoníaca de feitiçaria.

O *babaloxá* pergunta ao sancto para onde deve ir o cabelo que vai cortar á futura filha, e, depois de ardente meditação, indica com aparato a ordem divina. Essas descobertas são fatalmente as mesmas no centro de uma cidade populosa como a nossa. Se o sancto é a mai d'agua doce, *Oxum*, o cabelo vai para a Tijuca, a Fabrica das Chitas; se é *Ié-man-já* fica na praia do Russell, em Sancta Luzia; se é outro sancto qualquer, basta um trecho de praça em que as ruas se cruzem. (RIO, 1904, p. 17)

Também denominava as pinturas bizarras e a fadiga ao som dos batuques nos festejos que acentuavam o ritmo, passos, pulos e gritos horrendos da iniciada que dançava sem cessar, num vigor sem precedentes,

Olhei o celebre pai de sancto, cujas filhas são sem conta. Estava sentada á porta da camarinha, mas levantou-se logo, e a negra iniciada entrou, de camisola branca, com um leque de metal chocalhante. Fula, com uma extraordinária fadiga nos membros lassos, os seus olhos brilhavam satânicos sob o capacete de pinturas bizarras com que lhe tinham brochado o cráneo. Deante do pai estirou-se a flo comprido, bateu com as faces no asoalho, ajoelhou e beijou-lhe a mão. Babaloxá fez um gesto de benção, e Ella foi, rojou-se de novo deante de outras pessoas. O som do agogô arrastou no ar os primeiros batuques e os arranhados do xequeré. A negra ergueu-se e, estendendo as mãos para um e para outro lado, começou a traçar passos, sorrindo idiotamente. Só então notei que tinha na cabeça uma exquisita espécie de cone. (RIO, 1904, p. 20-21)

Creaturas rojavam-se aos pés do pai, beijando-lhes os dedos; negras uivavam, com as mãos empoladas de bater palmas; dous ou três pretos aos sons dos xequerês sacudiam-se em danças com o sancto, e a yauô revirava os olhos, idiota, como se accordasse de uma grande e estranha moléstia. (RIO, 1904, p. 23)

Nas duas citações anteriores identificamos os problemas que aparecem na relação que o narrador de um relato etnográfico mantém com a "outra sociedade", da qual fala e que pretende entender, como alertam Certeau (1982) e Hartog (1999). A forma como João do Rio narra as práticas africanas indica como ele pensa os povos africanos. Se em Nina Rodrigues há uma empatia que justifica a religião do negro pelo seu desenvolvimento inferior ao branco, em João do Rio há um horror que denuncia o negro como entrave civilizatório.

Ainda conforme a narrativa, a yauô deveria ficar reclusa sem conversar com ninguém, em uma espécie de meditação vigiada pela mãe pequena ou *Iaque-que-rê*. No dia seguinte à cerimônia, após o banho, a yauô apresentava-se ao pai para ver se tinha espíritos contrários. Caso tivesse, o mesmo afastaria por meio de *ebôs* e *ogunguns*. Este *ebó* segundo Ramos (1979) compreendia a magia fetichista dos yorubas:

A magia fetichista de origem *Yoruba* chama-se na Bahia *ebó*. A sua etimologia é a mesma do *embó* cubano, a que já nos referimos. O *ebó* é chamado mais comumente *despacho*, termo que se generalizou no Brasil. Obedece às regras clássicas da magia *imitativa* e *simpática*, a que já consagramos estudos especiais. Nos casos mais comuns, o *ebó* ou *despacho* consiste numa vasilha de barro, caixa de madeira ou simples invólucro de papel ou pano, conteúdo: galinha morta (ou outro animal: pombo, sapo, etc.), retalhos de madraço, dinheiro de cobre e mais raramente de prata, *pipocas*, *acaçás*, *acaragês*, *obi*, *orobô* ..., tudo embebido em azeite de dendê. (RAMOS, 1979, p. 193)

Para o jornalista a cerimônia da umbanda nas esquinas da cidade do Rio de Janeiro representava uma crença carregada de fetiches, na qual a presença de santos, espíritos e macumbas era frequente, variando, sobretudo nas origens e etnias dos negros africanos que praticavam e copiavam os processos, seja em cantigas com pedaços em português ou até mesmo nos nomes dos orixás, o que indicava resquícios do período da escravidão. Se em Nina Rodrigues o termo fetiche se refere a um estágio natural da evolução dos povos (SERAFIM, 2013a), em João do Rio é uma forma de desqualificar a religião dos escravos.

João do Rio utilizou, em suas descrições, termos e ou palavras pejorativas como desgraça, crâneo, animais esfaqueados, hipnotizada, sonambulismo, fazer mal, olhos com brilhos satânicos, sorriso idiota, estranha moléstia e gritos horrendos, rezas, poder, magia, alucinação, desgraça, delírios, vertigem, uivar, loucura, farcistas, malandros, rito selvagem, festejos, encenação, marginalização, matança, que tinham como objetivo desqualificar a religião do negro, tornando-as inferiores, sem credibilidade, cultuada por um grupo de pretos burros e malandros que por falta de trabalho enganam toda uma cidade por dinheiro.

4.1 Por que então estudar tal prática ‘fetichista’?

O culto tem um papel central no relacionamento entre Orixá e fiel. Ele possibilita o contato direto, no qual o fiel tem a possibilidade de experimentar seu Orixá pessoal com uma intimidade tal que ele coloca seu corpo à disposição do Orixá, de modo

que ambos encontram-se unidos em um único corpo.

(BERKENBROCK, 1997, p. 197)

Ao abordarem o rito de iniciação, nossos autores foram surpreendidos por um sistema de referências que, de maneira implícita, interferiram e se infiltraram na produção e na relação social de seus discursos (CERTEAU, 1982). Isto implica compreendermos que existe uma teoria e prática dentro de uma situação social enquanto fator determinante para a história, ou seja, a história se define por uma relação da linguagem com o corpo social e os limites que este impõe.

Em Nina Rodrigues, a preocupação em compreender o rito iniciático estava atrelada ao estudo científico do comportamento e sentimento religioso do negro, provocado pela condição de inferioridade intelectual da raça negra, evidenciada na descrição abaixo:

Pois bem, eu tenho visto casos numerosos de hysteria em pessoas da raça negra, e nesta observação não estou em unidade. Os meus distintos colegas Drs. Alfredo Britto e Matheus dos Santos, que se dedicam á especialidade de moléstias nervosas, me declaram que elles também se têm oferecido ocasiões múltiplas de ver a hysteria na raça negra, acontecendo que o ultimo destes dois professores recentemente prestou cuidados médicos a um bello caso de catalepsia em uma mulher bem negra. Há poucos mezes ainda, em companhia dos Drs. Alfredo Britto, Aurelio Vianna e Juliano Moreira assisti a uma pretensa sessão espirita na rua da Calçada do Bomfim desta cidade em que grupos de negros apresentavam todas as manifestações da hysteria convulsiva. (RODRIGUES, 1935, p. 133-134)

Sendo o transe o auge da iniciação, é também um dos momentos cruciais para a compreensão da histeria na dita ‘raça’ negra. Tratava-se, pois de uma discussão científica com a participação de outros intelectuais da mesma área que atribuíram conceitos a este sentimento religioso em especial.

No entanto a demonstração da hysteria na raça negra em rigor não resolve o nosso problema. O estado de santo, como um estado somnambulico que é, podia não depender da hysteria. Afóra o chamado somnambulismo espontâneo que, parece, se vai de todo resolvendo na hysteria, o somnambulismo póde ser ainda uma manifestação hypnotica, hystérica ou epiléptica. [...] (RODRIGUES, 1935, p. 137)

Para Nina Rodrigues a relevância de tal estudo estaria associada a encontrar, por meio da ciência, as causas para o desdobramento de personalidade da ‘raça negra’ e, mais ainda, os possíveis fatores que levaram a esta característica defendida e apontada no trecho que segue

Ora, dado o fraco desenvolvimento intelectual dos negros africanos e a neurastenia que deve ser uma consequência do esgotamento em que os põem todas essas praticas extenuantes de iniciação e invocação de santo, não serão ellas acaso as condições desse desdobramento de personalidade com estado de possessão sugestivo que temos estudado sob a denominação de estado de santo? Mas então será difficil não ver inteira equivalência entre essas condições de fraco desenvolvimento intelectual e

neurastenia provocada sem manifestações francas da hysteria, nos negros primitivos, de um lado; e a mesma hysteria com os caracteres que se civilizam e nos seus mestiços de outro lado. O fraco desenvolvimento intelectual do negro primitivo, auxiliado pelas praticas exaurientes das superstições religiosas, como fator do estado de possessão de santo equivale, pois, á hysteria que, para os negros mais inteligentes, constitue esse fator. E se póde então compreender como, mesmo para os negros em que as manifestações comuns da hysteria não são francas, Pierre Janet tem razão de afirmar que “esta divisão da personalidade que se manifesta no somnambulismo e no médium, é precisamente o que nós chamamos hysteria, porque se consideram como hystericos”. (RODRIGUES, 1935, p. 139-140)

Lewis nos fala da dificuldade que os pesquisadores encontram para pensar o transe, que não por termos médicos (LEWIS, 1977). Ora, o discurso médico sobre as históricas, implica em situações nas quais o objeto analisado não tem linguagem própria e cria uma relação entre um discurso estabelecido e a alteração que nele introduz o trabalho de dizer "outra coisa" (CERTEAU, 1982). Ainda assim, é possível fazer aparecer conjuntos culturais no que se silencia, bem como estruturar uma paisagem que não se configure como simples reflexo (CERTEAU, 1982). Atentemos ao momento que Nina Rodrigues narra como uma moça descobriu que deveria se iniciar no candomblé.

Contou-me uma velha africana que seu santo lhe fora revelado em sonho. Dormindo, viu um santo que lhe cingia os punhos de fios de contas brancas e lhe ordenava que se vestisse toda de branco. Quando despertou contou o sonho a companheiros que lhe aconselharam fosse consultar a respeito um pai de terreiro. Este conclui que era Oubatalá quem se revelava por essa fôrma, e ordenou à velha que tratasse de fazer o seu santo. (RODRIGUES, 1935, p. 132)

Novamente, percebemos como a compreensão dos símbolos ritualísticos já estava presente na cultura analisada na qual o sujeito foi capaz de perceber pelo sonho o momento da iniciação, ou ainda, ao encontrar um objeto qualquer que supõe ser um fetiche, o que mais tarde se confirmaria pelo jogo dos búzios.

A iniciação nas confrarias demanda um processo muito complicado e sempre longo. Relativamente anodino entre nós, parece que na Africa se impõe provas e rigores por demais severos. Aqui na Bahia, toda a pessoa que deseja ter santo ou que encontra um objecto que supõe ser fetiche, vai consultar o pai do terreiro que, por meio de búzios ou dados, lhe diz qual o santo é, e ao mesmo tempo lhe designa o pai ou mãe do terreiro que tem de preparar o fetiche e dirigir a iniciação. (RODRIGUES, 1935, p. 74-75)

É importante destacar que a associação do orixá ao iniciando está relacionada à maneira de agir e sentir se pode ser realizada durante o período de reclusão. Dentro dos ritos apropriados, o pai ou mãe de santo, por meio do jogo de búzios, revela o Odu²⁹, o caminho, o destino, ou seja, o conjunto de normas que vão reestruturar a vida do neófito. É um dos momentos mais significativos do ritual de iniciação, se não o mais importante, em particular, para as iniciandas. Após a sessão divinatória, recita-se um mito que se refere ao Odu revelado.

²⁹Destino. Nome de cada uma das figuras no sistema de consultação, segundo Berkenbrock (1997).

O texto mítico indica à inicianda certos aspectos de sua vida, os traços de seu caráter e as normas de comportamento que devem orientar sua existência a partir desse dia. (BRAGA, 1980).

As motivações que levaram João do Rio a querer conhecer os ritos de iniciação resultam da ‘recordação de um fato triste’, a curiosidade sobre a morte de uma ‘rapariga’ que foi à Bahia *fazer santo*, e que de maneira inexplicável, veio a falecer. O autor não traz maiores detalhes sobre o caso, mas isso ajuda a compreender, em partes, a sua resistência em relação aos ritos afro-brasileiros e o porquê de afirmar que, aos olhos da sociedade, se tornou rito bárbaro. Além disso, o contato com seu informante, o negro Antonio, e o que este lhe contava sobre as crenças africanas, lhe aguçavam a curiosidade, por um lado, e despertava ainda mais estranheza, por outro, sobre o meio onde se realizavam os candomblés e viviam os pais de santo. De acordo com Rio, estudar os costumes deste fetiche era desafiador e em função disso outras religiões foram aparecendo no caminho da investigação.

Quando já sabe o santo, *babalaô* atira a sorte no *obelê* para perguntar se é de dever fazel-o. A natureza mesmo do culto, a necessidade de conservar as cerimônias e a avidez de ganho da própria indolência fazem o sábio obter uma resposta afirmativa. Algumas criaturas paupérrimas batem então nas faces e pedem:

- Eu quero ter o santo assentado!

E mais fácil. Os pais de sancto dão-lhe hervas, uma pedra bem lavada, em que está o santo, um rosário de contas que se usa ao pescoço depois de purificado o corpo por um banho. Nessas ocasiões o vadio invisível contenta-se com o *ebó*, despacho. Algumas comedorias com azeite de dendê, hervas e sangue, deixadas na encruzilhada dos caminhos. (RIO, 1904, p. 15)

Nesse ponto, consideramos necessário abordar o pensamento de Antonio sobre os iorubas e bantos. Para Antonio, os iorubas eram um povo superior e os bantos inferiores, logo o candomblé era uma religião muito superior às práticas que se encontravam no Rio de Janeiro. Nesse sentido, percebemos que João do Rio se apropria em boa parte dos pré-conceitos de seu informante.

Enquanto João do Rio percorria becos e vielas da periferia da cidade do Rio de Janeiro, com o propósito de mapear as religiões, e mais ainda, “levantar um pouco o mysterio das crenças nesta cidade”(RIO, 1904, p.01), explicava que os orixás eram divindades que se assemelhavam aos santos católicos. Nesta comparação, percebemos João do Rio inscrevendo o mundo que se conta no mundo em que se conta (HARTOG, 1999). Com relação à autorização para a iniciação, João do Rio descreve, ao modo de Nina Rodrigues, a necessidade de encontrar um objeto e confirmá-lo por meio de um Ebó e ou jogo dos búzios.

Fazer sancto é collocar-se sobre o patrocínio de um fetiche qualquer, é ser baptisado por elle, e por espontane a vontade d'elle. [...] (RIO, 1904, p. 14)

- Vou leval-o hoje a ver o 16° dia de uma yauô. Para que uma mulher saiba a vinda do santo, basta encontrar na rua um fetiche qualquer, pedra, pedaço de ferro ou concha do mar. De tal maneira estão suggestionadas, que vão logo aos babalaôs indagar do futuro. Os babalaôs, a troco de dinheiro, jogam o edilogum, os busios, e servem-se também por aproximação dos signos do zodíaco. (RIO, 1904, p. 14-15)

Cada um à sua maneira, nossos autores descrevem a possibilidade e a necessidade de conservação desse rito afro-brasileiro que reside na luta pela manutenção das tradições e origens de um povo castigado pela repressão de suas práticas religiosas.

Vejamos agora, a descrição de outros intelectuais que, de certa forma também abordaram o rito iniciático e suas possibilidades de acesso ao ritual. Edison Carneiro (1948) evidenciou, em primeiro lugar, a confirmação da iniciada à mãe de santo que por adivinhação, reconheceu o seu orixá protetor, mesmo que este já se tenha manifestado anteriormente, de maneira a não deixar dúvidas sobre a sua identidade. Em Roger Bastide (1961) o acesso ao rito de iniciação poderia ocorrer de três maneiras: descobrindo uma pedra de forma estranha na qual se reconhece o apelo misterioso de uma divindade; por meio de uma doença e; pela consulta aos búzios divinatórios. Uma série de testes de verificação confirmaria o cerimonial que “corresponde a duas operações distintas, a preparação do fetiche e a iniciação ou consagração do possuidor”. (BASTIDE, 1961, p. 42).

Do mesmo modo, Arthur Ramos (1979) compreende que a iniciação do candomblé ou umbanda é marcada pelo encontro de um objeto fixado ao orixá e, quando a pessoa se tornar membro da comunidade, o orixá encontra um acento no Pegi da casa. Rabelo descreveu o acesso às obrigações da casa feita pela dona Mãe Beata que ocorreu em três momentos: por meio de sinais, quando criança; pelo jogo dos Búzios, como forma de confirmação do Orixá de cabeça e; as oferendas para o processo de ingresso. (RABELO, 2014).

Para Berkenbrock os sinais que levam ao processo de iniciação começam com a consulta ao oráculo e a confirmação acontece por intermédio da feitura do Bori, um ritual de oferenda ou sacrifício cujo é harmonizar e equilibrar o sistema. (BERKENBROCK, 1997).

Prandi também acredita no poder do oráculo como princípio de permissão à iniciação, porém provoca uma discussão direcionada ao tempo africano, do mito e o tempo do relógio empregado pela sociedade capitalista que teria afetado a tal ponto as práticas religiosas afro-brasileiras que já não se preocupam com o tempo cíclico. (PRANDI, 2001b).

Em Verger o chamamento para se tornar filho ou filha de santo está relacionado à comunhão entre o crente e o seu deus (iniciação), isto é, aquele que obtiver a expansão mais próxima de uma personalidade e identidade associada a um orixá. (VERGER, 2002).

Segundo Lima, o processo de verificação e confirmação para a socialização dos aspirantes é assimilado por um sistema denominado parentesco ou linhagem familiar, tornando natural e obrigatório que seus membros representem o seu grupo familiar nos sistemas religiosos. Portanto, as casas jejes–nagôs, além de consultar suas técnicas de destino e futuro, em contrapartida, também utilizam padrões institucionalizados no ingresso ao candomblé, ou seja, interpretações de sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturalmente ritualizados. (LIMA, 2003).

No mesmo viés, Parés descreve a identidade dos terreiros jejes associada com suas divindades, os Voduns (deuses daomeanos da atual Benin) que expressam características diversas de modos de expressão num culto de múltiplas divindades no mesmo templo, gerando flexibilidade e ecletismo. Desta forma, nos cultos de vodum da área gbe, a iniciação ocorre por candidatos que estão dispostos a uma ruptura radical com o seu passado, ou seja, o ser antigo morre para renascer sob os auspícios da divindade, com uma nova personalidade. (PARÉS, 2007).

4.2 As relações da indumentária com os orixás

O uso da psicologia pode contribuir para acessar de maneira adequada o significado simbólico dos elementos do candomblé, isto é, compreender melhor o ser humano e sua relação com o mundo externo e interno, levando em consideração a religiosidade enquanto experiência profunda da alma. (ZACHARIAS, 1998). Neste sentido Zacharias apresenta as formas mágicas da religião primitiva enquanto psicoterapias capazes de cuidar e curar o sofrimento da alma.

Assimilar e compreender o mundo, para poder operar nele, envolve um processo de simbolização do mesmo, que vai desde aspectos pessoais – como por exemplo a aquisição lógica da linguagem – até a assimilação de vivências como o nascimento, a natureza, a batalha, o amor, a morte, dentre outros, que são experiências inerentes à existência humana em todos os tempos e lugares. (ZACHARIAS, 1998, p.69)

Zacharias entende os orixás como divindades iorubanas responsáveis pela intermediação das pessoas com o deus supremo Olorum, ou seja, influenciam a história ancestral expressando traços de personalidade peculiares que, de todo modo, contribui para a construção do sistema tipológico. Assim, os orixás exercem áreas específicas da existência humana como procriação, guerra, medicina e comunicação que são comungadas com as pessoas por meio do assentamento do santo de cabeça dos iniciados no candomblé.

Assim, entidades metafísicas como os Orixás (para os povos iorubas), Inquices (para os povos congo-angola) e os Voduns (daomeanos), possuíam um significado de coesão cultural e psicológica que promovia o eixo de ligação do eu individual com a alma tribal, com sua terra e com seu Self. (ZACHARIAS, 1998, p.20)

Para Zacharias existe uma relação pessoal do ego no processo de iniciação podendo haver variações de iniciado para iniciado, mas o que isso tem a ver com a indumentária? A indumentária corresponde a uma das características da personalidade dos orixás. Segundo Prandi (2001a), as festas públicas do candomblé, nas quais os orixás se manifestam por meio do transe requerem procedimentos preparatórios que inclui cuidados com as roupas, que devem estar lavadas, engomadas e passadas a ferro, bem como, os adereços limpos e polidos.

A indumentária transcende o caráter profano e faz parte da construção do universo mítico-religioso afro-brasileiro cuja ritualística se completa, no qual vestir as roupas de santo significa uma transposição há um tempo e espaço mítico primordiais, ligados à personalidade e à força do orixá que age diretamente sobre a vida cotidiana da iniciada. (SERAFIM, 2013b).

Serafim salienta que, ao vestir as roupas de um orixá, o homem religioso entra em contato com uma nova proposição de vida das crenças afro-brasileiras na qual vestir as roupas do santo se torna um ato simbólico que transcende cores e acessórios e implica em vestir uma nova filosofia de vida, daquele que carrega os trajes. (SERAFIM, 2013b).

O sangue que por sua vez faz parte da indumentária, à medida que marcam traços no corpo do iniciado, é um elemento que simboliza vida, essência, ou o próprio axé, que é a força da natureza e poder dos orixás que deve ser constantemente mantido em equilíbrio. O banho prepara o corpo que receberá o orixá, seja como receptáculo e nesse sentido, uma indumentária do orixá; seja como 'corpo-casa-cosmo' (ELIADE, 2001) no qual o corpo humano é assimilado ao cosmos ou a um imagomundi, onde a correspondência se faz o corpo humano e o ritual em seu conjunto, a coluna vertebral pode ser associada a um pilar cósmico e o umbigo ao centro do mundo. E por fim, as orações são também formas de purificações e preparações do corpo para o ritual. No caso do candomblé, a cabeça é um elemento central que representa um elo com o orixá. (SERAFIM, 2013b, p.78)³⁰

Ao abordar a presença da indumentária nos preparativos para a feitura do santo, Rabelo destaca que os preparativos se referem a costurar as roupas mais simples das iaôs, saias e calções para as mulheres e calças folgadas de algodão para os homens. (RABELO, 2014). No entanto, as roupas para as cerimônias públicas, as saídas, são bastante elaboradas, costuradas em tecidos caros, com apliques, rendas e bordados, podendo ser encomendadas por lojas especializadas ou confeccionados por alguém com habilidades no próprio terreiro.

³⁰SERAFIM, Vanda Fortuna. "O significado da indumentária para os orixás". In SIMILI, Ivana; VASQUES, Ronaldo (org.). *Indumentária e moda: Caminhos investigativos*. Maringá: Eduem, 2013b.

Fariam parte ainda da indumentária, as coroas, capacetes, ferramentas, véus, confecção de colar de contas (kêlê)³¹, contra-eguns³² e umbigueiras³³, além dos mantos de palha.

Não só a cozinha impõe novos desafios, mas também os cuidados com a roupa. Os trajes das equedes e ebômis em dias de festa são compostos de várias peças: camisu, bata, ojá, pano da costa, ampla saia e anágua (às vezes duas). A maioria é branca, e deve estar impecavelmente branca. Muitas peças precisam receber goma antes de serem passadas. O preparo da goma requer a proporção correta de água e maisena para dar a armação às anáguas, batas e ojás – se a goma for muito rala, as roupas ficam moles e caem sem graça; se for muito grossa, não se pode arrumá-las no formato requerido. Tecidos de casa bordada, bordas com franjas, brocados, bordados e enfeites tornam as roupas difíceis de passar – e em dias de festa, estas também se acumulam frente às iaôs ocupadas no ferro. (RABELO, 2014, p. 109)

Na descrição de Ramos, a indumentária se assemelharia com típica roupa baiana conhecida popularmente, na qual os panos vistosos, saias rodadas, xales, braceletes, turbantes e miçangas de procedência nigeriana, angola-congolenses e muçulmanas, fariam parte do conjunto dos festejos do candomblé. (RAMOS, 1979). Nesse sentido, a indumentária utilizada nas festas de candomblé corresponderia a um ritual cujas experiências de virar no santo são dramáticas e envolvem uma alteração drástica da relação entre corpo, tempo e espaço. Portanto, revestir o corpo significaria instauração do outro, numa transformação de identidade, refletindo diretamente sobre a vida cotidiana do iniciado.

Não podemos deixar de mencionar que elementos como a dança, bebida e música também completam este ritual de iniciação, pois são poderosos elementos, responsáveis pela invocação do santo. Nina Rodrigues narra uma orquestra regente que não só dirigia os cânticos sagrados, mas recitavam também em língua africana. Para Rodrigues, a música e o cântico eram fundamentais para levar o santo e a iniciada ao estado de possessão por horas e horas. Mesmo sem a disposição para dançar, ao ouvir o batucagé o sujeito caía em possessão, manifestando trejeitos e contorções com o corpo. (RODRIGUES, 1935).

Recomeçou a festa no dia seguinte. A inicianda dansava ainda toda vestida de branco, tendo demais um corpete bordado de búzios e de menos a touca de bordado branco que havia sido substituída por um desenho feito a giz ou com massa branca sobre a cabeça raspada. O desenho pretendia representar um capacete por meio de raios divergentes que partiam de um primeiro pequeno círculo traçado na parte mais elevada do crânio e daí se dirigiam para a periferia. Concentricos a este primeiro, outros círculos de diâmetro gradualmente crescentes se sucediam a pequenas distâncias até o limite da circunferência horizontal máxima da cabeça. Sobre este capacete, desenhado no scalp, trazia a inicianda, talvez a modo de noiva, uma corôa

³¹ Segundo Rabelo (2014) O kêlê é uma gargantilha feita com sete fios de náilon. Em cada fio são enfiadas contas pequenas da cor do orixá dono da cabeça; somando-se 16 contas, os fios são reunidos com uma conta grande, redonda ou tubular e depois novamente separados.

³² Amarrados bem apertados nos braços, abaixo dos ombros, os contra-eguns são tranças finas que protegem a frágil iaô da aproximação dos espíritos dos mortos (mantendo-os a distância);

³³ Presa na cintura, a umbigueira é a trança mais longa, igualmente fina; lembra, ou melhor, demanda da iaô abstinência sexual, assim como o xaorô, tranças com guizos amarradas em suas canelas, lembra a ela que seus passos são monitorados (ajudando os mais velhos a exercer o controle).

de flores de papel, de cores muito vivas, e dentro do círculo da corôa uma pena vermelha presa ao couro cabeludo por uma pequena bola de cêra. Na mão direita trazia agora uma ventarola de Osun, redonda e de papel ou pellica vermelha e tendo, em vez das guarnições de metal bordados de búzios. (RODRIGUES, 1935, p. 83)

Em João do Rio as cantigas eram narradas como furor, “são como uma anciã de desesperado essas cantigas, como a agonia de um mesmo gesto arrancando dos olhos a mesma lamina de faca, são atrozés!” (RIO, 1904, p.22). Tais cantigas eram capazes de levar o iniciado ao delírio insensível alternando os braços com gestos de dominação atrelados a um comportamento selvagem, em uma visão sinistra de pulos, cabeças pintadas, chocalhos, atabaques, e gritos horrendos, na manifestação das filhas de santo, macumbas ou cambindas.

Eu abria os olhos para ver, para sentir bem o mysterio da inaudita selvageria. Havia uma hora, a negra dançava sem parar; pela sua face o dendê quente escorria benéfico aos sanctos. De repente, porém, Ella estacou, cahiu de joelhos, deu um grande grito.
 - Emimoiábonmim! Bradou.
 - E' o nome della, o santo disse pela sua bocca o nome que vai ter.
 A sala rebentou num delírio infernal. O babaloxá gritava, com os olhos arregalados, palavras guturaes.
 - Que diz elle?
 - Que é grande, que vejam como é grande!
 Criaturas rojavam-se aos pés do pai, beijando-lhes os dedos; negras uivavam, com as mãos empoladas de bater palmas; dous ou três pretos aos sons dos xequerês sacudiam-se em danças com o sancto, e a yauô revirava os olhos, idiota, como se accordasse de uma grande e estranha moléstia. (RIO, 1904, p. 23)

Tratava-se de um ritual embalado por elementos simbólicos cujo objetivo seria o de levar o iniciado a cair no santo, ou seja, entrar em contato com seu orixá, numa cerimônia de existência capaz de modificar a concepção de vida do iniciando.

4.3 A divindade Exú e o rito iniciático

Na tradição yoruba o universo existe de acordo com dois níveis, Aiye e Orum, cuja existência percorre dois espaços paralelos entre si, porém diferentes. O primeiro nível, Aiye, está associado ao universo físico, concreto, com tudo o que pode ser tocado, onde a humanidade habita. O segundo nível, Orum, pertence ao mundo sobrenatural, ilimitado e imaterial, um mundo espiritual onde residem os Orixás e Eguns. (BERKENBROCK, 1997).

O Aiye e o Orum existem em um relacionamento mútuo muito estreito e da harmonia deste relacionamento é que depende a harmonia da existência como um todo. Não se trata, porém, de um relacionamento entre iguais. Ao Orum e seus habitantes cabe a responsabilidade sobre o Aiye, que é governado a partir de lá o nível material da existência em geral, como nível individual da existência. O que caracteriza este relacionamento é a troca, o dar e receber. Um eterno dar e receber, oferta e restituição, é que vivifica este relacionamento e ele é responsável último pela permanência do universo. (BERKENBROCK, 1997, p. 182)

Acima desses níveis está o Olorum, o ser supremo que deu aos Orixás a responsabilidade para reger o Aiye nos diversos setores ou aspectos da vida, predominando as três forças do universo: Iwá, Axé e Abá. O Iwá é o ser, o principio ou a força da existência em geral. Através de Iwá é dada a possibilidade de existência das coisas. O Axé é a força da dinâmica, da realização. O Abá é a terceira força de Olorum, que sustenta o sistema Orum-Aiye. (BERKENBROCK, 1997).

Grande parte do candomblé é possível por causa da unidade entre os dois níveis, representados por meio do culto, cuja finalidade consiste em reavivar todo o processo da existência, fazendo com que cada fiel tenha uma obrigação perante seu Orixá, em uma relação exigirá determinados comportamentos e uma vida condizente. (BERKENBROCK, 1997).

Indispensável em qualquer cerimônia, inclusive nos ritos de iniciação, Exu é o elo de comunicação entre o mundo dos homens e dos deuses, respectivamente, o Aiye e o Orum.

De acordo com Serafim e Gonzaga “as primeiras descrições acadêmicas acerca de Exu não vieram das ciências humanas, mas da ciência médica, em diálogo com a Antropologia” (SERAFIM; GONZAGA, 2014, p.12-13).

Nina Rodrigues explicou que, devido a uma herança calcada nas primeiras impressões da religião afro-brasileira feitas pelo catolicismo, a figura do Exú destacou-se por confundir-se com o diabo cristão, aquele que persegue, causa tentação.

Em ordem de importância numa concepção mythologica, devemos mencionar em seguida o Orisá Esú, divindade adversa ou pouco propicia aos homens. Esú, Bará ou Elegbará, é um santo ou orisá que os áfrico-bahianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho ouvido mesmo de negros africanos que todos os santos podem se servir de Esú para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma altercação qualquer de negros em que quase sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais fútil, não é raro entre nós, ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano olha Esú!, Precisamente como diriam velhas beatas: olha a tentação do demônio! No entanto sou levado a crer que esta identificação é apenas o produto de uma influencia do ensino catholico. Esú é um orisá ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores. No templo ou terreiro do Gantois, o primeiro dia da grande festa é consagrado a Esú. (RODRIGUES, 1935, p. 39-40)

João do Rio também relacionava Exú com o diabo, aquele que se sacrificava no começo das funçanatas, ou seja, no início da festa, folia ou pândega, “Exú é aquele que anda detrás da porta” (RIO, 1904, p.3). No trecho abaixo Exú é representado como tihoso e debochado,

- Satanaz! Satanaz!

- Che *vuoi*?

-Não o sabes tu? Quero o amor, a riqueza, a sciencia, poder.

-Como as creações, as bruxas e os doidos – sem nada fazer para conquistar.

O philosophico Tihoso tem nesta grande cidade um ululante punhado de sacerdotes, e, como sempre que o seu nome aparece, arrasta comsigo o galope da

luxuria, a anciã da volúpia e do crime, eu, que já o vira Echú, pavor dos negros feiticeiros, fui encontrá-lo poluindo os retábulos com deboche, enquanto a teoria bacchica dos depravados e das demíniacas estorcia-se no paroxismo da orgia [...] (RIO, 1904, p. 151)

Quais autores narram a participação da figura de Exú na manifestação do ritual de iniciação?

Carneiro apresenta Êxu ou Êlêgbará como criado dos orixás, isto é, aquele que está a serviço, intermédio dos dois mundos, abrindo os caminhos, com o objetivo de manter o ritual no axé. Os dias subsequentes correrão felizes, sem perturbações, pois Êxu foi invocado, homenageado e presenteado. Sem a sua presença no início do ritual não existiria a comunicação com o mundo dos espíritos. Por isso, torna-se obrigatória a sua invocação no início das festas. (CARNEIRO, 1948).

Êxu (ou Êlêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-lhe um símile no diabo cristão. O assento de Êxu, que é um casinholo de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. O fato de lhe ser dedicada a segunda-feira e os momentos iniciais de qualquer festa, para que não perturbe a marcha das cerimônias, e, mais do que isso, a invocação dos feiticeiros a Êxu, sempre que desejam fazer mais uma das suas vítimas, tudo isto concorreu para lhe dar o caráter de ôrixá malfazejo, contrário ao homem, representante das forças ocultas do Mal. (CARNEIRO, 1948, p. 83 -84)

Outra obrigação, destacada por Carneiro, era a de agradar a Êxu por meio das coisas que gostava, tais como; azeite de dendê, bode, água, cachaça e fumo num ritual denominado *padê*. (CARNEIRO, 1948).

Para Bastide, Exú é o mensageiro, intermediário entre os homens e os orixás, a quem é solicitada a autorização para início das cerimônias. Em suas descrições, particularmente nos candomblés bantos, Exú é o perturbador da cerimônia, o diabo que precisa ser acalmado, agradado, homenageado, de modo que se afaste, não perturbe ou invada as cerimônias. (BASTIDE 1961).

Daí a necessidade de realizar o despacho, ou seja, “mandar alguém embora”. Exú, “é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixás”. (BASTIDE 1961, p.23). De todo modo, Bastide descreveu Exú de acordo com as circunstâncias históricas cujos elementos sofreram transformações de significados. Exú pode ser identificado pelo católico como diabo, apresentado como figura com chifres, na África como divindade do fogo, aquele responsável pela magia, associado ao dualismo entre o bem e o mal.

Em nossa apresentação do candomblé, vimos que toda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos

diversos Orixás, começa obrigatoriamente por uma homenagem a Exú. Êste gesto foi por nós explicado através do papel de intermediário, de mensageiro que tal divindade possui. Mas há tendência para explicar de outra maneira o padê, pela inveja ou pela maldade de Exú que perturbaria a festa se não fosse homenageado em primeiro lugar. (BASTIDE, 1961, p. 216).

Para Berkenbrock o culto começa com o padê de Exu, associado ao Mercúrio africano, o intermediário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece a língua dos mortais e dos orixás. Sendo assim, a narrativa abaixo demonstra os momentos da cerimônia do Padê que reforçam a ideia de troca de entre dar e receber (homem e orixá).(BERKENBROCK, 1997).

A cerimônia do Padê de Exu consiste em três momentos: primeiro se dança e canta ao redor da oferenda para que Exu a aceite. Depois da dança são apresentadas as ofertas a Exu. Estas são levadas com acompanhamento de música da sala até o local de sua apresentação, onde se deita também água sobre as ofertas. O terceiro momento consiste num júbilo dos presentes, pois a oferta foi aceita, o que permite que o culto seja realizado. Exu fez a ligação entre os Orixás e seus filhos e, agora sim, os Orixás podem ser chamados. A ordem pelo qual os Orixás são chamados é diferente de terreiro para terreiro. Mas, apesar da variação da ordem pela qual os Orixás são chamados, este processo terminará sempre com o chamado do Orixá Oxalá. (BERKENBROCK, 1997, p. 200)

Zacharias aborda Exú enquanto percepção da psique, como aquele que é o contraventor das regras sociais, sedutor, brincalhão, satírico, com caráter dúbio e intelectualizado, associado, portanto, ao sistema tipológico que explica as diferenças e semelhanças no estilo cognitivo das pessoas. Em outras palavras, cada pessoa tem seu Orixá particular cuja relação pessoal do ego expressa traços de personalidade peculiares.(ZACHARIAS, 1998).

Representam três aspectos sombrios da personalidade, pelo menos aspectos identificados como negativos em nossa sociedade cristã, e por isso mesmo associados ao mal, são eles a agressividade violenta, a volúpia e a malandragem. Geralmente os Exus apresentam muita violência e agressividade, falam de maneira bruta utilizando-se de muitos palavrões. Personificam marginais e desvalidos sociais de baixo nível cultural, dedicados ao mal e à vingança devido à revolta pelo abandono social. Por outro lado, podem ser personificados por pessoas muito cultas, porém gananciosas e arrogantes, que não titubeiam em prejudicar qualquer um para atingir seus propósitos – estes Exus apresentam –se com nobreza de um Mefisto! Quanto menos luz tem um Exu, mais violento e agressivo ele se torna, é o chamado Exu Pagão, dedicado à prática do mal. Outros Exu em evolução, os chamados de lei, controlam e combatem os sem luz, relativo à assertiva de que “o semelhante cura o semelhante”. Alguns nomes próprios destas entidades são: Exu Tranca- Ruas das Almas, Exu Sete –Capas, Exu Meia-Noite, Exu Gira-Mundo, Exu do Lodo, Exu, João Caveira, Exu Sete Catacumbas, Exu Veludo (peludo), etc. (ZACHARIAS, 1998, p.43)

Para Verger Exu, Elegbará, (Êsù ou Elegbára) refere-se àquele orixá com aspectos contraditórios que torna difícil descrevê-lo. Por esse motivo seria comparado ao diabo, por possuir comportamento e personalidade de maldade, ódio e perversidade. Porém, em oposição

a tal ideia, Verger confirma o lado bom de Exu que, quando tratado com consideração, reage favoravelmente. Portanto, Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. (VERGER, 2002).

É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes e qualquer outro Orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. (VERGER, 2002, p.36)

Rabelo explica que Exú, apesar de transgressor, revela-se também como mensageiro entre humanos e deuses, pois é o dono das encruzilhadas, onde controla os caminhos e passagens, por isso, nada pode ser feito no candomblé ou na umbanda sem primeiro pedir licença e fazer uma oferenda a Exú. (RABELO, 2014).

Exu e Padilha são não apenas conhecidos, mas apreciados por suas qualidades transgressoras. Também são notórios por habilidades de mediação, que tanto podem prejudicar, quanto trazer enormes benefícios. Mas há sempre exus descompreendidos que ameaçam a paz do terreiro, se metem em assuntos fora de sua alçada ou baixam em contextos inapropriados. São muitos os casos. Um exu se intromete em festas destinadas aos caboclos, ocultando sua identidade e exigindo uma atenção que não lhe é devida naquele contexto. (RABELO, 2014, p. 120)

Por fim, para Prandi, Exú (Legba, Bará e Eleguá) é o orixá sempre presente, pois cabe a ele ser o comunicador entre o adivinho e Orunmilá, o deus do oráculo, que dá a resposta a quem perguntar. Trata-se, pois de abrir caminhos aos trabalhos rituais. Apesar dos diferentes momentos históricos nos quais estes autores estão falando sobre Exu, percebemos sua importância nos ritos de iniciação.

4.4 Oferendas e rito de iniciação

A partir dos apontamentos mencionados até aqui, podemos analisar a relevância e o papel da oferenda, sacrifício e Ebó, operacionalizando-as por meio de cerimônias de rito de iniciático em uma religião afro-brasileira. Exú já é agraciado com oferendas como relatamos acima. Porém, no processo de cerimônia do rito iniciático existem vários momentos de reportação aos deuses cultuados, lembrando que os mesmos possuem desejos e vontades que devem ser atendidos para o bom andamento do rito.

Isso pressupõe a necessidade de homenagens tanto espirituais (rezas, danças e músicas), como materiais (trajes característicos, alimentos e bebidas). Em outras palavras, para que haja equilíbrio, harmonia e axé, as cerimônias devem conter oferendas aos deuses orixás que comparecerão por meio do transe, sensibilizados com o seu chamamento.

A frase “dar de comer ao santo”, consiste na realização da festa com a participação de rituais de sacrifícios que simbolizam as oferendas, ou seja, para o rito iniciático acontecer de maneira completa, a preparação de animais para o sacrifício se faz presente no início e fim das festas. (RODRIGUES, 1935).

A confirmação da presença de Exu é lembrada destacada a seguir: “Preparados os animais do sacrifício, á tarde, como é de praxe, teve lugar o sacrifício propiciatório precede todas as festas de santo, pois a sua preterição traria como consequência infalível a perturbação da festa” (RODRIGUES, 1935, p.77). Para Rodrigues, a prática consiste em processos mágicos que significam para que os orixás aceitem favoravelmente as oferendas, aceitam carneiros, pombos, dentre outras animais para confirmação do sacrifício.

Nina Rodrigues ressalta as variações do sacrifício, que dependem do recurso do crente e das exigências rituais, ou seja, as condições financeiras são determinantes para a cerimônia. Por esse motivo, em muitos casos, pode haver mais de um iniciado dividindo os custos da cerimônia. Rodrigues ainda nos fala de como era possível encontrar oferendas espalhadas pelos diferentes espaços de Salvador.

Aqui é uma caixa de madeira qualquer contendo uma galinha morta, coberta de azeite de dendê e outras bugingangas: ali é um prato de louças ou de barro com o invariável azeite de dendê, penas e dinheiro em cobre; além é um cesto com um cabrito morto, um pombo, um sapo, qualquer animal emfim, coberto de dendê, envolvido em panos ou papeis, enfeitado de fitas, com pedaços de vela, etc. E assim sob mil fórmulas outras. (RODRIGUES, 1935, p. 87-88)

Vem por sua vez o pai ou mãe do terreiro e de cada parte do animal ou de certas vísceras separa um pequeno pedaço, destinado aos alimentos especiais do santo. Com estas partes de escolha, fazem-se bifés, moquecas ou *guizados*, *vatapás* ou *carurús*, que são colocados em pratos ou outros vasos junto ao altar do santo, ou próximo da árvore onde foi feito o sacrifício. (RODRIGUES, 1935, p. 143)

No centro, dentro de uma grande tigela de tampa, de frisos dourados, está o fetiche imerso em sangue de carneiro, em torno, em diversos pratos, acaças inteiros e batidos, sobre folhas as entranhas de uma galinha, e outros vasos com iguarias diversas, mais afastadas ainda as quartinhas de água de santo. O destino dos alimentos de santo é variável. A maior parte das vezes fica ali, apodrece, é destruído de qualquer modo ou em dias determinados é substituído por outros. Certamente os negros não acreditam que os fetiches comam os alimentos materiais, mas que o recebem sob a forma da alma ou fantasma do alimento. (RODRIGUES, 1935, p. 144)

Em João do Rio as oferendas são consideradas, “os malefícios satânicos estão inundados de azeite de dendê e de ervas de caboclos”. (RIO, 1904, p. 160). O termo caboclo presente em João do Rio, não aparece em Nina Rodrigues ao descrever as práticas religiosas africanas. João do Rio prossegue “Os orixás fazem sacrifícios, afogam os santos em sangue, dão-lhes comidas, enfeites e azeite de dendê” (RIO, 1904, p. 7).

Percebemos o nítido desprezo, a inferiorização e a desqualificação da religião afro-brasileira, principalmente quando o autor utiliza o termo *vadio invisível* destinado ao orixá, uma vez que, também descreve o negro como preguiçoso na expressão *lombeira secular*, cuja credulidade seria um meio de sobrevivência.

Também foi possível percebermos a descrição de inúmeros santos, e como o sacrifício é distinto para cada deles.

- O jaboty é um animal sagrado?
 - Não, diz-nos o sábio Antonio. Cada sancto gosta do seu animal. Shango, por exemplo, come jaboty, gallo e carneiro. Obaluaié, pai da varíola, só gosta de cabrito. Os pais de santos são obrigados pela sua qualidade a fazer criação de bichos para vender e tel-os sempre á disposição quando precisam de sacrifício. O jaboty é apenas um bicho que dá felicidade. O sacrifício é simples, Lava-se bem, ás vezes até com *champagne*, a pedra que tem o santo e põe-se dentro da terrina. O sangue do animal escorre; algumas das partes são levadas para onde o sancto diz e o resto a roda come. (RIO, 1904, p. 10-11)

João do Rio aponta que oferenda, ebó ou despacho são elementos da prática religiosa do preto, “Reconhecida nas ruas pelas comedorias com azeite de dendê,ervas e sangue, deixadas na encruzilhada dos caminhos”. (RIO, 1904, p. 15).

Como Nina Rodrigues, João do Rio descreve a necessidade de investimento financeiro para as celebrações que incluem sacrifícios: “E’ de obrigação levar comidas, presentes, dinheiro ao pai de santo para a sua estadia no *ylê ache-ó-ylê-orixá*, estadia que regula de 12 a 30 dias.” (RIO, 1904, p. 15).

Ao associar o sacrifício, oferenda e ebó, aos feitiços e bruxarias, João do Rio enfatiza que a ignorância absoluta das pessoas, atingiu figuras ilustres e magistradas. Segundo ele, “Há feitiços de todos os matizes, feitiços lúgubres, poéticos, risonhos, sinistros. O feiticeiro joga com o Amor, a Vida, o Dinheiro e a Morte, como os malabaristas dos circos com objectos de pesos diversos.” (RIO, 1904, p. 30). O iniciado teria de estar disposto a aceitar os termos satânicos, que envolveriam a cerimônia: as bebedeiras, as danças diabólicas e, acima de tudo, a matança de animais. João do Rio também descreve o sacrifício a Exu como início do ritual,

- Todos caem ao golpe das navalhas afiadas, o sangue enche os alguidares, escorre pela casa, mas ninguém sabe, porque lá dentro, de vivos, só há os dousbabalaões e o acolyto. O primeiro sacrifício é para exu. Mistura-se o sangue do gallo com tabatinga, fórma-se um boneco recheiado com os pés, o fígado, o coração e a cabeça dos bichos mettem-se em forma de olhos, nariz e bocca, quatro busios e está feito o *exú*. Em seguida esfaqueiam-se os outros bichos, sacrificando aos *iffâ*. O novo *babalaô* recebe na cabeça um pouco desse sangue, o acolyto ou *ogibonam* amarra-lhe na testa uma Penna de papagaio com linha preta e, assim prompto, o novo mathematico fica seis dias aprendendo a pratica de alguns feitiços temíveis e rezando aos *odúiffá*. (RIO, 1904, p. 50-51)

Apesar das restrições que tinham em relação às práticas religiosas narradas, Nina Rodrigues e João do Rio acrescentaram descrições de culturas de matriz afro-brasileira

historicamente experienciadas e cada um a seu modo, narraram e compartilharam fatos relacionados à religião e ao comportamento do negro no decorrer do final do século XIX e início do século XX.

4.5 As Filhas de Santo e a iniciação

Nas narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio acerca do rito iniciático, um aspecto chamou nossa atenção, a saber, as relações que os dois autores estabeleceram com as filhas de santo e como as descreveram.

Nina Rodrigues conviveu com as filhas de santo na Bahia durante cinco anos, período no qual realizou seu estudo. Seu envolvimento foi tanto que o levou a se aventurar na África para conhecer o negro africano religioso. Chegou, inclusive, a iniciar algumas discussões sobre a diferença entre as manifestações religiosas no candomblé do negro africano e afro-brasileiro, a partir das formas de organização da religião na África Ocidental. Essa discussão, todavia, só seria desenvolvida dez anos mais tarde, em *Os africanos no Brasil*.

Em sua descrição das filhas de santo afirmou que,

São denominados filhos de santo as pessoas que, preparadas por iniciação especial, são votadas ao culto de um ou mais santos fetichistas. Cada confraria ou collegio se distingue por preceitos especiais relativos à alimentação, às vestimentas, aos deveres religiosos peculiares ao culto deste ou daquele santo ou orixá. (RODRIGUES, 1935, p. 73)

Nina Rodrigues descreveu que a feitura de santo era, também, uma obrigação para com aquele santo, pois contraiu uma relação moral de festejá-lo na cerimônia chamada *dar de comer ao santo*, além de obrigações para com o terreiro onde passou a fazer parte da família de crente, principalmente, na organização dos preparativos de festas, que variavam de terreiro para terreiro.

No ritual, que durava de dezesseis dias a um mês, a filha de santo conheceria ainda mais o seu orixá e após a última cerimônia poderia retornar, ou não para a sua casa. Após o período de reclusão, a filha de santo teria a oportunidade de sair mediante uma verdadeira compra, isto é, dizer que a família da iaô precisava dispor de recursos financeiros com o objetivo de comprá-la. Acertada a compra, a filha de santo era entregue e conduzida em grande cerimônia até a porta. Caso a compra não ocorresse ela ficaria pertencendo ao terreiro.

As yauô abudam nesta Babel da crença, cruzam-se com a gente diretamente, sorriem aos soldados ébrios nos postibulos baratos, mercadejam doces nas praças, às portas dos estabelecimentos commerciaes, fornecem ao Hospicio a sua quota de loucura, propagam a hysteria entre as senhoras honestas e as cocottes, exploram e são exploradas, vivem credices e alimentam o caftismo inconsciente. As yauô são as

demoníacas e as grandes farcistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A historia de cada uma dellas, quando não é uma sinistra pantomina de álcool e mancebia, é um tecido de factos cruéis, anormaes, inéditos, feitos de invisível, de sangue e de morte. Nas yauô está a base do culto africano. Todas ellas usam signaes exteriores do sancto, as vestimentas symbolicas, os rosários e os collares de contas com as cores preferidas da divindade e que pertencem; todas ellas estão ligadas ao rito selvagem por mysterios que as obrigam a gastar a vida em festejos, a sentir o sancto e respeitar o pae do sancto. (RIO, 1904, p. 13-14)

João do Rio constrói sua narrativa acerca dos mistérios da vida religiosa do negro, para a dita elite positivista carioca. Destacando sua inferioridade cultural, nos modos e econômica, o negro é descrito como um objeto curioso e exótico, capaz de revelar e envolver suas magias.

Para construir tal narrativa, João do Rio viveu três meses entre os ‘feiticeiros’ e afirmou ter observado a relação de dependência das pessoas com os feitiços, que lhes causavam uma atração ‘mórbida’, ‘degenerada’. Afirmava que, a existência de gente da ‘boa sociedade’ interessada em buscar consolos nas ‘bruxarias’, aumentava o ‘charlatanismo’ dos pretos, pois “o culto precisa de mentiras e de dinheiro. Todos os cultos mentem e absorvem dinheiro.” (RIO, 1904, p. 47).

João do Rio percorreu casas e residências de feiticeiros e afirmou que ali se falava de tudo, até de política. A frase é interessante, pois ressalta o entendimento de que política não seria um assunto para eles, os negros. As descrições dos espaços que visitou remetem a espaços escuros com cheiro forte de azeite de dendê, pimenta da Costa e ‘catinga’.

É interessante notar como tudo o que pertence à cultura africana é depreciado nas narrativas do autor, inclusive o tempo de reclusão das filhas de santo é descrito com uma servidão no terreiro por um longo tempo, “fazer sancto é a renda directa dos *babaloxás*, mas ser filha de sancto é sacrificar a liberdade, escravizar-se, soffrer, delirar.” (RIO, 1904, p. 13).

Edison Carneiro se afasta dessas leituras ao afirmar que as filhas de santo representavam “o espelho que reflete o bom ensinamento que se dá no *candomblé*.” (CARNEIRO, 1948, p. 121). Interpretado como um tempo de aprendizagem necessário, além de servidoras do seu orixá, as filhas de santo levavam o nome de iaô e eram preparadas para dever obediência a todos os demais filhos mais velhos da casa. (CARNEIRO, 1948).

É a filha quem se incumbe de todos os serviços domésticos – cozinhar, lavar, engomar, varrer, sacudir a poeira, enfeitar o *barracão*; quem deve tratar dos ôrixás, não apenas do seu ôrixá particular, mas do pêjí do *candomblé*; quem deve mudar a água das quartinhas dos santos nos seus respectivos *assentos*; quem deve enfeitar esses *assentos* com rendilhados de papel de seda, velas, flores, de acordo com a festa a celebrar; quem vela pela boa ordem da cerimônia, embora esse trabalho pertença, teoricamente, aos ógãs. É a filha, ainda, a responsável direta pelo bom nome do *candomblé*, pois que é da sua maneira de dançar, da exatidão dos rituais, da beleza do canto, da disciplina que se note na festa, da obediência que presta às regras

estabelecidas, que se infere a excelência, ou não, do candomblé. (CARNEIRO, 1948, p. 121)

Encerrado o período de aprendizagem, a iaô passaria pelo ritual de compra num leilão regado de festividades, nas quais os lances eram fictícios, cujo comprador já estava escolhido, e era para ele que a iaô deveria obrigações por toda a vida.(CARNEIRO, 1948).

Para Bastide, as filhas de santo representariam a própria confraria, sua sustentação e manutenção do culto por compreender que para acessar os conhecimentos religiosos seria necessário preparar as filhas ou filhos de santo, ou seja, educar a (o) futura (o) esposa (o) ao conhecimento organizado num misto de instrução, pela passagem nos graus intermediários. Tais processos corresponderiam “as núpcias místicas”, que simbolizariam o conjunto do cerimonial de iniciação.(BASTIDE, 1961),

De acordo com Ramos, as filhas de santo eram geralmente mulheres e, quando iniciadas, deviam exclusividade aos serviços de seu orixá, obedecendo a regras e tarefas que lhe eram confiadas.(RAMOS, 1979).

Para Lima “a palavra iaô provém do iorubá iyawo (iauô), que significa a esposa mais nova nos sistemas familiares poligênicos dos iorubás.” (LIMA, 2003, p.73). Ou seja, uma esposa que cuidava e participava dos mistérios, daí a necessidade de uma aprendizagem paciente, pois no candomblé existia a parte litúrgica, na qual os conhecimentos variavam desde o aprofundamento dos ritos, passando pelo segredo de folhas sagradas e as consultas ao oráculo. Somente após sete anos de obrigações, a iaô adquiria outro status, o de ebômim.(LIMA, 2003).

Nas contribuições de Silva, as filhas de santo assumem um compromisso não só com seu orixá, mas com o pai e a mãe-de-santo. Cabem a elas, obediência, respeito, amor e alguns afazeres no terreiro, pois estão unidas por um vínculo sagrado. (SILVA, 2005).

Em Rabelo, a doutrina no candomblé está baseada na inserção do convívio, e para isso ocorrer é necessário abrandar e direcionar a força da entidade, doutrinando-as também por meio de atribuições no terreiro. Tanto a Iyalorixá como o Babalorixá, são responsáveis por doutrinar seus filhos com responsabilidade, cabendo instrução e cuidados.(RABELO, 2014).

Iaô recebe na camarinha apostilas com rezas e durante o tempo em que permanece recolhida será convocada a rezar para os orixás. Mas não se deve concluir disso que tem acesso a um saber organizado segundo princípios formais. Recebe pedaços de ensinamentos que cabe a ela utilizar e recolher para compor uma totalidade. Os já conhecidos cadernos de fundamento são compostos passo a passo. Iaô aprende o que é necessário para um desempenho apropriado em situações práticas e sempre de acordo as demandas de cada situação. Aprende na medida em vai observando os outros fazerem e na medida em que ela mesma vai sendo chamada a fazer. Mães e pais de santo, é claro, precisam proporcionar-lhe os contextos para que possa

desenvolver as habilidades que lhe são requeridas no dia a dia do terreiro. (RABELO, 2014, p. 99-100)

Contudo, entender o aprendizado no candomblé requer uma discussão sobre os modos de acesso e circulação do conhecimento religioso e este pode ser feito por meio da iniciação. A iaô também pode adquirir habilidades práticas no terreiro como limpar o barracão, lavar, engomar e passar a roupa das festas, depenar aves recém sacrificadas, ajudar no preparo da comida para os visitantes, servir os convidados nas festas, ou simplesmente varrer, lavar e cozinhar, bem como, atividades relacionadas ao seu orixá. (RABELO, 2014).

Prandi também compartilha da mesma ideia de descrição que Rabelo (2014), onde a iaô após ser iniciada incumbir-se-á as atividades do terreiro onde praticamente todos os membros participam dos preparativos, pois o aprendizado se dá por imitação e repetição. (PRANDI, 2001b).

Num terreiro de candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se nos terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite”. (PRANDI, 2001b, p. 45)

Após sete anos de aprendizagem, que regula os costumes e a vida religiosa nos terreiros, Prandi descreve o recebimento de um novo grau de senioridade, o tempo de autoridade (decá), ou seja, a capacidade de realização com autonomia as atividades rituais mais complexas. (PRANDI, 2001b).

Contudo, após ser iniciada nos conhecimentos religiosos do candomblé, a vida da iaô é transformada diante de contatos e ensinamentos de seus superiores. Trata-se de uma comunidade regulada em princípios hierárquicos, na qual o conhecimento religioso do sagrado é a alma e manutenção da religião afro-brasileira, concebidas, sobretudo pela iniciação. (ELIADE 2010).

Embora não possamos explicar a predileção, é certo que os estudos sobre o candomblé no Brasil se desenvolveram muito mais que a umbanda, legando um vasto campo a ser explorado. A relação entre os pais-de-santo e as filhas de santo são marcas desses escritos, especialmente, no que concerne às críticas à relação hierárquica. Ela não existe ou não ocorre na relação mãe-de-santo/filha de santo ou pai-de-santo/ filho de santo. A filha de santo e os ritos de iniciação parecem também despertar maior interesse por parte dos intelectuais e estudiosos do assunto.

4.6 Transe, histeria e possessão

Pensar o ‘fazer o santo’, implica pensar o ‘estado de santo’ e como os intelectuais que analisamos produziram um conhecimento acerca deles. Nina Rodrigues procurou explicar o transe, a histeria, o sonambulismo e a possessão por meio de especialistas na área médica e antropológica que confirmavam tal estado por meio de experiências científicas. Nomes como os de Pierre Janet, Taylor, Alfredo Britto, Matheus dos Santos, Aurélio Vianna, Juliano Moreirae Girard de Rialle, foram utilizados para fundamentar as bases científicas a respeito, e assim diagnosticar tal comportamento de ‘caráter patológico’ que variavam desde ‘ataques histéricos’, ‘excitações’, ‘delírios inconscientes’ até ‘substituição de personalidade’.

Como na possessão demoníaca, como na manifestação espírita, o santo fetichista póde apoderar-se, sob invocação especial, do pai de terreiro, ou ainda de qualquer filho de santo, e por intermédio delles falar e predizer. A pessoa em quem o santo se manifesta, que está ou cai de santo na gíria de *candomblé*, não tem mais consciencia dos seus actos, não sabe o que diz, nem o que faz, porque quem fala e obra é santo que delle se apoderou. Por esse motivo, desde que o santo se manifesta, o individuo, que é delle portador, perde a sua personalidade terrestre e humana para adquirir, com todas as honras a que tem direito, a do deus que nelle se revela. E’ conduzido ao santuário ou *Peji* onde o revestem dos paramentos e ornatos que o ritual attribue ao santo manifestado. Si, continuando a dansar, dirige-se a algum dos presentes, este responde-lhe de joelho com o mais humilde e respeitoso acatamento. (RODRIGUES, 1935, p.99-100)

Desta maneira, Nina Rodrigues e seus colaboradores, buscaram estudar os modos como os estados de transe seriam provocados, assim como, suas características psicológicas (neurastenia) se manifestavam bem como as possíveis amnésias ao despertar.

Do que tenho ouvido, dos casos que tenho observado, dos exames que tenho feito, sou levado a acreditar que os oráculos fetichistas, ou possessão de santo, não são mais do que estados de somnambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade. (RODRIGUES, 1935, p. 109)

João do Rio por sua vez, desqualifica e difama, por meio de expressões linguísticas literárias com súbito interesse de rebaixar, desvalorizar e humilhar as práticas fetichistas, ou seja, toda a religião afro-brasileira. Em outras palavras, João do Rio descreveu termos como sonambulismo, possessão e histeria enquanto sinônimos de indolência malandra de negros e negras. Segundo ele, a ‘busca por consolo’ nas ‘práticas diabólicas’ seria considerada uma ‘paspalhice’.

Vivi três mezes no meio dos feiticeiros, cuja vida se finge desconhecer, mas que se conhece na allucinação de uma dor ou da ambição, e julgo que seria mais interessante como pathologia social estudar, de preferência aos mercadores da paspalhice, os que lá vão em busca do consolo. (RIO, 1904, p. 26)

Carneiro explicava que a ‘possessão pela divindade’ seria quando a divindade se apossaria do crente, nos cultos negros, “servindo-se dele como instrumento para a sua

comunicação com os mortais.” (CARNEIRO, 1948, p. 24). O que tornaria o culto de origem africano inconfundível seria a possessão pela divindade, tida como algo comum na prática religiosa, sobretudo porque nem todos os eleitos eram escolhidos para tal manifestação, apesar da maioria ser composta por mulheres. (CARNEIRO, 1948, p. 24).

Bastide apresenta o transe de possessão (processo de incorporação estreito) como um processo sociológico antes do patológico, isto é, este fenômeno seria constituído numa espécie de adaptação social, carregado de ideias coletivas. Defende que, ao estudar o rito de iniciação no candomblé não se poderia ignorar ou negligenciar os aspectos social, etnocêntrico e ou patológica e, sobretudo, não esquecer que o candomblé representaria uma realidade autônoma.(BASTIDE, 1961)

Para Berkenbrock, o transe é o fundamento da manutenção da prática religiosa afro-brasileira como forma de comunicação entre dois mundos para manter contato com seres sobrenaturais. Tal crença requer uma cerimônia de iniciação, em que orixás e humanos se encontram em comunhão para festejar. Trata-se de um contato profundo, onde o almejado é a incorporação (tomando conta do corpo de seus filhos) sentida como forma de recomposição da unidade originária.(BERKENBROCK, 1997).

O ritual atinge o seu ponto alto: o momento de êxtase. Os Orixás vieram da África para dançar com seus filhos; eles deixaram o Orum para estarem juntos com a humanidade no Aiye. As preocupações e lamentações do dia-a-dia são esquecidas. A presença dos antepassados divinos tudo transforma: determina a atitude das pessoas, sua vestimenta, seus gestos, seus passos, sua aparência e expressão facial. Os Orixás podem aproveitar este instante para aconselhar seus filhos ou fazer alguma revelação. Mais importante que isto, no entanto, é sua presença junto aos seres humanos, junto aos seus filhos. A cerimônia tem, com isso, a força de recompor a unidade originária entre Orum e Aiye; a ordem inicial e sua harmonia – nem que por apenas alguns momentos – são, neste instante, uma realidade no terreiro. Por isso, este momento no culto é um momento de alegria máxima, de comunhão entre Orixás e pessoas, entre os Orixás e os seus filhos do terreiro. Esta é uma das principais funções litúrgicas no Candomblé: fazer com que os antepassados divinos, os Orixás, ou os antepassados humanos, os Eguns, sejam presença. (BERKENBROCK, 1997, p. 202)

Em Zacharias a possessão é explicada como um dinamismo matriarcal normal, sem risco de psicose, que comporta uma orientação ritualística, como forma de viver o mito, realizada pelo Babalorixá ou pela Ialorixá, em processo ritual no qual os adeptos recebem efeitos e simbolismo estruturantes³⁴ condizentes com as características do seu orixá. Deste modo, virar no santo pressupõe uma dinâmica dialética, em que o humano tem a capacidade de evoluir sua mente, trazendo os seres da natureza para o seu convívio, visando sobretudo uma relação controlada, entre santo e o iniciado.

³⁴Termo utilizado por Zacharias (1998) para justificar a possessão como patologia significa expressão do Arquétipo Central que, se adequadamente trabalhado, com o referencial ritualístico, leva à integração.

Prandi e Lima apresentam o transe como meio de incorporação entre orixá e iniciado. No entanto, Prandi acrescenta que, pelo transe ritual o orixá recebe carne e osso, como forma de representar a memória do passado no presente (PRANDI, 2001a). Lima (2003) descreveu o transe, utilizando o termo estado de invocação ao orixá, e a expressão “bolar no santo”, um transe não condicionado dos santos com os humanos ainda não feitos, com características peculiares, envolvendo a convulsão e o desordenamento dos movimentos atípico. (LIMA, 2003). “Essa primeira crise de possessão do noviço, atendendo publicamente ao chamamento de quem irá fazer o seu santo – seu pai ou mãe de santo – já determina a ordem da organização do barco e a procedência a ser seguida nos ritos posteriores e privados da feitura no santo.” (LIMA, 2003, p.71).

Para Parés, a possessão pelo vodum corresponderia à incorporação do noviço, cujo estado psicológico e comportamental é alterado, ou seja, o vodum passa a reviver a matéria por meio da possessão do noviço, e este atingiria uma nova personalidade durante o ritual. Contudo, revelar as possibilidades de viver o mito por meio do rito de iniciação é considerar que este possa continuar sendo realizado por meio do candomblé. Parés (PARÉS, 2007). A prática desta manifestação religiosa abarca sua origem mais primitiva, fazendo os seus adeptos reatualizarem este mito por meio do rito, mesmo que tal contato com o sagrado necessite da transcendência (ELIADE, 2010).

Em linhas gerais, na análise realizada neste capítulo procuramos não reproduzir um discurso histórico, mas atuar ativamente por meio de uma operação historiográfica, abordando e articulando de maneira significativa, o discurso oficial ao não oficial. (CERTEAU 1982).

A fim de compararmos as narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio acerca dos ritos iniciáticos, buscamos estabelecer pontos em comum sobre os quais ambos criam certa alteridade: primeiro o porquê de estudarmos os ritos de iniciação, em seguida a atenção dada à questão da indumentária no rito, a presença obrigatória de Exu e como a divindade é retratada, as oferendas presentes nas iniciações, o olhar sobre as filhas de santo e o uso dos termos transe, histeria e possessão.

Certamente não esgotamos as leituras possíveis, longe disso! Gostaríamos, inclusive, de perceber de forma mais atenta a religiosidade estudada por João do Rio. Enquanto em Nina Rodrigues a questão candomblé está bem definida, em João do Rio a denominação não é tão clara, embora possamos aproximar das macumbas cariocas e do que seria um início da Umbanda.

Ainda assim, acreditamos que este estudo possa trazer elementos esclarecedores no que diz respeito a uma produção discursiva em que o historiador carrega consigo o olhar do

outro sob a forma de uma narrativa. (HARTOG, 1999). A forma como Nina Rodrigues e João do Rio, pensaram os ritos de iniciação, está em muito ligado às cerimônias públicas desta religião, perdendo de vista o caráter da experiência, da prática da religião pelo iniciado.

Apesar da ausência, podemos ver melhor o outro, a religiosidade do negro africano e seus descendentes, sem nos distanciarmos do original, Nina Rodrigues e João do Rio. Ao modo de Hartog (1999), buscamos pôr a coisa diante dos olhos, ou seja, como os africanos e seus descendentes conseguiram, no Brasil, encontrar formas de restabelecer laços com seus ancestrais, reorganizarem sua cultura, compartilharem com outros a sua prática religiosa. Uma viagem por nós realizada, a partir de duas narrativas, a médica e a literária, que ‘davam a ver uma outra coisa’ (HARTOG 1999).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encaminharmos o final necessário a esta dissertação, gostaríamos de utilizar uma obra que não mencionamos no texto, mas que nos ajudam a pensar algumas das questões que buscamos trabalhar. Trata-se de *A paz nas senzalas*, obra na qual Manolo Florentino e José Roberto Góes tratam das famílias escravas e do tráfico atlântico, no Rio de Janeiro, entre os séculos XVIII e XIX. Florentino e Góes indicam que até recentemente, a historiografia tinha grande dificuldade para encontrar um caminho justo para avaliar os aspectos centrais da escravidão. Os autores reconhecem que na década de 1950, julgou-se erroneamente que a escravidão era uma forma de organização social de efeitos tão deletérios e reificadores sobre os escravos que fazia vigorar nas senzalas a anomia, isto é, a ausência de leis, de normas ou de regras de organização, e a promiscuidade.(FLORENTINO;GÓES, 1997).

A escravidão, assim pensada, assentava-se em um postulado básico: a empresa escravista estaria movida por uma férrea racionalidade econômica, segundo o seu agente maior e senhor, o *homo economicus* por excelência. No entanto, Florentino e Góes alertam se uma imagem puramente econômica se adequaria a um empresário capitalista; a sua transposição às fazendas do passado, requer delicados manejos. O *homo economicus* é uma criação histórica do capitalismo posterior à maior parte da escravidão moderna. Os elementos deste cálculo não coincidem, são traduções de sociedades portadoras de racionalidades distintas. O empresário capitalista não obtém lucros mediante coerção extra econômica, caberia aqui a pressão surda das condições econômicas, o papel do feitor. O senhor escravista, ao contrário, deveria obrigar seu cativo a trabalhar e obedecer, se quisesse continuar dono das coisas e da gente. Diferença fundamental do ponto de vista analítico, chega a ser pueril supô-la expressa em cálculos puramente econômicos. Dos escravos, por definição, não se esperava que trabalhassem por haverem furtado os meios de subsistência e, mesmo do direito de seu corpo; se lhes obrigava, as estratégias senhoriais deveriam ser antes, políticas.(FLORENTINO;GÓES, 1997).

Transformar um fenômeno de natureza política, a má vontade do escravo, em uma variável econômica, de maneira simplista e apressada significa a despolitização e não permite construir legitimamente um emblema teórico relevante, tornando impossível o conhecimento exato do seu significado para o funcionamento do sistema. Assim, para Manolo Florentino e José Roberto Góes a recriação temporal da sociedade escravista seria uma questão essencialmente política e as relações familiares cumpririam papéis políticos. Talvez convenha destacarmos que não se trata de uma inversão ou troca de um determinismo econômico por

um determinismo político. Os autores aqui discutidos são adeptos de uma “nova história” política, que pensa o termo num sentido mais amplo, envolvendo as diversas práticas humanas e todos os seus embates, sejam eles sociais, culturais ou religiosos.(FLORENTINO;GÓES, 1997)

Feita essa ressalva, convém sublinharmos o fascínio historiográfico causado pela ideia de um embate cotidiano entre os senhores e escravos, o que terminou por obscurecer os deslocamentos de outros embates de igual importância para a compreensão desta sociedade, referimo-nos à guerra cativa por excelência, silenciosa e virtual por definição.

Ao tratarem da escravidão na América Portuguesa, partindo dos estudos de Marshall Sahlins sobre a vida tribal na África, os autores explicam que um plantel não era a principal tradução de um “nós”. Reunião forçada e penosa de singularidades e dessemelhanças, eis como melhor se poderia caracterizá-los. Observaram que o cativo se assentava na contínua produção social do estrangeiro, isto é, antropologicamente falando, um indivíduo sem laços parentais, e não estava nas mãos do senhor interromper o mecanismo que continuamente instaurava a diferença no seu plantel, pois não podia abrir mão deste mercado, de certo modo, ele também estava condenado a ser estrangeiro em meio aos homens que comprava.(FLORENTINO;GÓES, 1997).

A cooperação entre os cativos deve ter sido, nesse sentido, fundamental a eles. O avesso da paz significaria simplesmente a anomia, o outro nome da guerra. Na condição de escravos tocava-lhes representar o objeto de cobiça entre todos os senhores. Enquanto grupo, alvo da beligerância que tem tanto impressionado os estudiosos da escravidão, devia-lhes afigurar como vital construir laços de solidariedade e auxílio mútuo que os ajudassem a sobreviver no cativo, a levar uma vida da melhor forma possível.

Estavam fadados a procurar instituir a paz. E fizeram-na, constante e paulatinamente, mediante a criação e recriação de laços diversos, os de parentesco inclusive. Não era possível manter os laços sanguíneos e, nesse sentido, a família de santo foi fundamental para que reorganizassem seus vínculos, suas crenças, suas práticas e visões de mundo no Brasil. E isso não acaba com o fim da escravidão, mas como indicam as narrativas de Nina Rodrigues e João do Rio, se intensificam.

‘Fazer o santo’, se iniciar em no candomblé de Salvador ou na macumba no Rio de Janeiro, significava fortalecer laços sociais, culturais e religiosos. Manter uma vida no Brasil, sem esquecer-se de seus dos antepassados e suas mitologias. Rememorar as divindades africanas que foram tão importantes para suportar a existência e o cotidiano.

O quadro iniciático – quer dizer, morte para a condição profana, seguida do renascimento para o mundo sagrado, para o mundo dos deuses – também desempenha um papel importante nas religiões evoluídas. O sacrifício indiano constitui um exemplo célebre. Seu objetivo é alcançar, após a morte, o Céu, a morada dos deuses ou a qualidade de deus (*devâtma*). Em outras palavras, pelo sacrifício forja-se uma condição sobre-humana, resultado que pode ser comparado ao das iniciações arcaicas. (ELIADE, 2010, p. 161)

Eliade adota a perspectiva do homem religioso e sua forma de compreender sua vida por meio do Cosmos, no qual elementos como o Universo, o Templo, a casa, o corpo humano estão presentes no ritual, equipados de uma “abertura” superior. Este contato situa o homem num “centro” e permite a comunicação com os deuses. Trata-se, de um canal entre os dois mundos, o céu e a terra, o sagrado e o profano, bem como, a sabedoria existente nesta abertura.

Sem dúvida, o rito iniciático possibilita um contato direto entre homens e deuses, mas cria, também, laços entre os homens e mulheres que passam a serem membros de uma comunidade. Há uma “mudança do regime ontológico do neófito.” (ELIADE, 2010, p.152), e há a instituição e consolidação de novos laços de solidariedade.

Conforme alertamos na introdução, essa pesquisa surgiu com o intuito de compreender como algumas heranças culturais africanas se reorganizaram no Brasil. O rito de iniciação, narrado por Nina Rodrigues e João do Rio, marca a permanência das crenças africanas em um território ainda hoje hostil às suas práticas.

Do ponto de vista da história das religiões, considerarmos o rito de iniciação supõe pensar os mitos que organizam as práticas religiosas. Como alerta Eliade (2010), o tempo do rito é o tempo sagrado, que é por sua própria natureza reversível, no sentido em que é um Tempo mítico primordial tornadopresente. Assim, na festa em que culmina a iniciação, temos um tempo litúrgico, que representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”.

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, decerto ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade”. (ELIADE, 2010, p. 39).

Consideramos que Nina Rodrigues tinha preocupação em destacar a neófito que se iniciava em Oxum e as suas implicações ritualísticas. João do Rio, por sua vez, não informou em qual orixá se dava a iniciação, descaracterizando o ato religioso que descrevia, pois, a

festa não era a comemoração de um acontecimento mítico, mas sim sua reatualização. Ao não perceber o mito presente no rito, todos os atos da iniciação parecem mecânicos e sem sentido, mero teatro.

A experiência religiosa da iniciação seria uma forma de reatualizar um mito primordial e viver o mais próximo possível dos deuses. Aproximar novamente Orum e Ayiê! Restabelecer o Tempo sagrado da origem, tornar contemporâneo dos deuses. “É preciso sublinhar que, desde o início, o homem religioso estabelece seu próprio modelo a atingir no plano transhumano: aquele revelado pelos mitos. O homem só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses” (ELIADE, 2010, p.53).

Se toda a sua vida religiosa é uma comemoração, uma lembrança, a recordação reatualizada pelos ritos desempenha um papel decisivo: o homem não pode esquecer o que se passou *in illo tempore*. (ELIADE, 2010).

Por meio dos ritos de iniciação, os africanos e seus descendentes reatualizavam suas crenças, sua cultura, seus ensinamentos. Mantinham uma memória coletiva sobre o local de onde vieram, de seus antepassados e conservavam sua verdadeira história, a história da condição humana, pois é nela que se deve procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda a conduta.

REFERÊNCIAS

1. Documentais

RIO, J. **As Religiões no Rio**. Rio de Janeiro: H. Garnier Livreiro-Ed., 1904.

RODRIGUES, R. N. **O animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.

2. Bibliográficas

AUGÊ, Marc. Iniciação. In: **Enciclopédia Einaudi**: Religião-Rito. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994, vol. 12. p. 74-93.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia** (rito Nagô); tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, v. 313. 1961.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

BRAGA, Júlio. Ifá no Brasil. **Revista das Ciências Humanas**. Salvador: UFBA/FFCH. n.1. p 113-122. jul. 1980.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Bahia: Coleção Prestígio, Editora Tecnoprint S.A., 1948.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel de. As produções do lugar. In: CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. PP. 31-65.

CHALHOUB, S. **Cidade febril**: cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002.

CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e antropologia no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2013.

COUTO, Edilece S. A Bahia não se desnacionaliza: modernidade, civilidade e permanência dos costumes na Salvador republicana. In: MOURA, M., org. **A larga barra da baía**: essa província no contexto do mundo. Salvador: EDUFBA, 2011, pp.56-85.

COUTO, Edilece S. Devoções leigas na Bahia republicana. **Revista Brasileira de História das Religiões**. v. V, p. 85-104, 2013.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado**: a história do sobrenatural e do espiritismo. 1 ed. - São Paulo: Planeta, 2014.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**; tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FLORENTINO, Manolo e GÓES, José R. **A paz das senzalas**: famílias escravas e tráfico atlântico. Rio de Janeiro: 1790-1850. Civilizações Brasileiras, 1997.

HARTOG, François. Uma retórica da alteridade. In: **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: UFMG, 1999, p. 227-272.

[HTTP://www.capes.gov.br/educacao-basica/parfor](http://www.capes.gov.br/educacao-basica/parfor) Acesso em 27/11/2017.

LEITE, Rinaldo C.N. **E a Bahia civiliza-se...** Ideias de civilização e cenas de anti-civilidade em um contexto de modernização urbana Salvador, 1912-1916. Tese de mestrado. EDUFBA. Salvador, outubro, 1996.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase Religioso**: Um estudo Antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo. Ed. Perspectiva. São Paulo. 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2ed. Salvador: Corrupio, 2003.

MAGALHÃES JUNIOR, Raimundo. **A Vida Vertiginosa de João do Rio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Bahia**: a cidade do Salvador e seu mercado no século XIX. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Bahia, século XIX**: uma província do Império. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 1992.

MAUSS, Marcel. **A Prece**. In: Oliveira, Roberto C. de (Org.). São Paulo: Ática [1909], 1979.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos**. São Paulo: CEBRAP, n.74, p. 47-65, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Rbcs- Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Ano 2001b, v. 16, n.47. Disponível em: www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf. Acesso em 1/12/2016.

RABELO, Miriam C.M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Artur. **As culturas negras no novo mundo**. 4ª ed. São Paul: Ed. Nacional, 1979.

RIO, J.A **alma encantadora das ruas**. Coleção Biblioteca Carioca V. 4. Rio de Janeiro: Secretaria Mun. de Cultura, [1908] 1995.

RIO, J.A **bela madame Vargas**. Peça em 3 actos. **Rio de Janeiro**: F. Briguiet, 1912.

RIO, J.A **mulher e os espelhos**. Coleção Biblioteca Carioca V. 13. Rio de Janeiro: Secretaria Mun. de Cultura, [1919] 1995.

RIO, J. **Cinematógrafo** – crônicas cariocas. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, [1909] 2009.

RIO, J. **Dentro da noite**. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial do Estado, [1910], 2013

RIO, J. **Vida vertiginosa**. São Paulo: Martins Fontes, [1911], 2006.

RIVIÈRE, Claude. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRIGUES, R. N. **A Morféia em Andajatuba**. s/l: s/e, 1886.

RODRIGUES, R. N. **As coletividades anormais**. Coletânea organizada e prefaciada por Arthur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. (Coleção Biblioteca de Divulgação Científica).

RODRIGUES, R. N. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. (Coleção Biblioteca Pedagógica dirigida por Fernando de Azevedo).

RODRIGUES, R. N. **Das amiotrofias de origem periférica** (Tese doutorado, 1888).

RODRIGUES, R. N. **Manual de autópsia médico-legal**. Salvador, 1901.

RODRIGUES, R. N. **O alienado no Direito Civil brasileiro**. Bahia: Prudencio de Carvalho Editor, 1901

RODRIGUES, R. N. **O animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Apresentação João Carlos Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

RODRIGUES, R. N. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932.

SANTOS, Mário Augusto da S. Crescimento Urbano e Habitação em Salvador. **Rua** (Revista de Arquitetura e Urbanismo). Salvador, 3 (4/5): 20-29,1990.

SANTOS, Mário Augusto da S. Habitação em Salvador: fatos e mitos. In BRESCIANI, Stella (org.). **Imagens da cidade**, séculos XIX e XX. São Paulo, ANPUH/FAPESP/Marco Zero, 1993, pp.93-110.

SANTOS, Mário Augusto da S. **Sobrevivência e tensões sociais**: Salvador, 1890-1930. Tese de Doutorado, São Paulo, USP,1982.

SCHWARCZ, L.M. **História do Brasil nação**: 1808-2010 crise colonial e independência 1808-1830, v. 1. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2011.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Ciência, Ideias e Crenças**: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais. Pesquisa Docente. Universidade Estadual de Maringá, 2013-2016.

SERAFIM. Vanda Fortuna. Crenças e Religiosidades Afro-Brasileiras: Uma Análise Comparativa dos escritos de Nina Rodrigues e João do Rio. **Rhc- Revista de História Comparada**, Ano 2014, v. 8, n. 2. Disponível em:<http://revistas.ufrrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/1837/1676>. Acesso em 11/05/2015.

SERAFIM, Vanda Fortuna. O significado da *indumentária* para os orixás. In: SIMILI, I.; VASQUES, R (org.). **Indumentária e moda**: caminhos investigativos. Maringá: Eduem, 2013b, p. 71-84.

SERAFIM. Vanda Fortuna. **Revisitando Nina Rodrigues**: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX. Maringá: Eduem, 2013a.

SERAFIM, Vanda Fortuna; GONZAGA, Giovane Marrafon. Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX. **Mneme** – Revista de Humanidades. Caicó, v. 15, n. 34, p. 9-36, jan./jun. 2014. Dossiê Religiões Afro-brasileiras.

SERAFIM, Vanda; SANTOS Thauan. João do Rio e a representação das crenças religiosas na obra *As religiões do Rio* (Rio de Janeiro – Primeira República). **Revista del CESLA**, No. 18, 2015, pp. 143-179

SEVCENKO. N. **Literatura como missão**: tensões sociais e criação cultural na primeira república. São Paulo: Brasiliense, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TURNER, W, Victor. **La selva de los simbolos**, Madrid: Siglo Veinteuno, 1999. (http://iidypca.homestead.com/fundamentosantropologia/turner_simbolos_en_el_ritual_ndembu.pdf)

TURNER, W, Victor. **O processo ritual**: Estrutura e Antiestrutura. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnaud. **Os ritos de passagem**, Petrópolis: Vozes, 1978.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

WILDE, Oscar. **Intenções**. Tradução de João do Rio. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1912.

WILDE, Oscar. **Salomé**. Tradução de João do Rio. São Paulo: Martin Claret, 2004 [1908].

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

