



## **Atabiachin de Marca Maior: desencontros entre o ético e o êmico**

**Fernando Antônio Ferreira Souza**

Escola Técnica Estadual de Criatividade Musical - Governo de Pernambuco

[fernandosoul@gmail.com](mailto:fernandosoul@gmail.com)

**Resumo:** Os cultos afro-brasileiros há muito vêm despertando o interesse em diversas áreas do conhecimento científico, não apenas no Brasil, mas também em outros pólos de produção acadêmica em domínios das ciências sociais e humanas, com destaque para abordagens da sociologia, da antropologia, da educação, da musicologia, da etnomusicologia, da linguística, da pedagogia, das expressões artísticas, e da história. O conceito de afro-brasilidade aciona um complexo de valores e sentidos que dialogam com a noção de identidade nacional presente na literatura dos segmentos acima citados. Este artigo persegue então a problemática que emerge do desencontro entre a voz ética de abordagens acadêmicas, e a voz êmica da população portadora de culturas de tradição oral africana no Brasil.

**Palavras-chave:** Afro-brasileiro. Tradição Oral. Etnomusicologia. Identidade.

## **Atabiachin de Marca Maior: disagreements between the ethical and the emic**

**Abstract:** Afro-Brazilian cults have long aroused interest in several areas of scientific knowledge, not only in Brazil, but also in other poles of academic production in the social and human sciences, with emphasis on sociology, anthropology, education, musicology, ethnomusicology, linguistics, pedagogy, artistic expressions, and history. The concept of Afro-Brazilianism triggers a complex of values and meanings that dialogue with the notion of national identity present in the literature of the segments mentioned above. This article then pursues the problematic that emerges from the mismatch between the ethical voice of academic approaches and the voiceless voice of the population carrying cultures of oral African tradition in Brazil.

**Keywords:** Afro-Brazilian. Oral Tradition. Ethnomusicology. Identity.

## VERDADES OU MENTIRAS?: DIVERGÊNCIAS ENTRE O ÉTICO E O ÊMICO

Os conceitos e linhas de entendimento de valores e práticas de tradição brasileira difundidos pela mídia e arenas do entretenimento e políticas culturais estão estruturados em estudos sistematizados por metodologias confiáveis pelo seu teor científico. No entanto, sente-se haver divergências entre os frutos destes estudos e as verdades defendidas por representantes de expressões culturais de tradição oral em Pernambuco. Este dado revelou-se mais expressivo a meus olhos quando do depoimento de um atuante pai de santo da região metropolitana de Recife apontou-me que em passado recente era comum a omissão de dados durante registros acadêmicos, destacando ainda que muitos das informações repassadas em pesquisas acadêmicas e entrevistas jornalísticas teriam teor irreal com a verdade dos referidos cultos em observação científica. Esta revelação fora-me apontada como forma recorrente e legítima de resistência dos cultos afro-brasileiros locais a possíveis ações danosas da sociedade dominante sobre suas realidades periféricas.

Mariana Schlikmann (2016), em seu artigo intitulado ‘a trajetória dos estudos africanos no Brasil’, aponta que no processo de “inventar” uma nação, o elemento negro emergiu como fator politicamente necessário. Esta autora (Ibid, p. 418) refere Gilson Brandão de Oliveira Júnior (2010, p. 14) quando este autor identificou que no início do processo institucional de estudos africanos no Brasil buscou-se predominantemente construir referências-padrão centradas em um elo luso, “associa[ndo] o surgimento de nosso país ao contato com europeus/portugueses” (OLIVEIRA JUNIOR, 2010, p. 14). Esta abordagem apontou ainda que, supostamente, o elemento português fora responsável pelo “descobrimento e pelo amálgama étnico” que caracterizou a formação de uma identidade nacional (Ibid). Sob esta perspectiva, segundo apontou Oliveira Junior, “as raízes do Brasil foram fincadas na Europa, e, nesta concepção, o Brasil nasceu devido à Portugal, sendo suas tradições e hábitos culturais advindos do velho continente” (Ibid). Este autor, in Schlikmann (2016, p. 418), observou ainda que, em 1845, Carl Friedrich Philipp Von Martius, e posteriormente em 1877, Francisco Adolfo de Varnhagen, consideraram ter havido no Brasil Colônia uma tendência ideológica de reforçar “traços e laços europeus do Brasil, minimizando a presença africana no país e a miscigenação da população brasileira”, tal como observaram Bittencourt e Correa (2011, p. 8).

Contudo, conforme observou Schlikmann (2016, p. 418), Von Martius veio a ser o primeiro a reconhecer os africanos como parte significativamente influente da história identitária do Brasil, ainda que para este autor o papel de africanos fosse considerado ‘pequeno e inferior’ (SCHLIKMAN, 2016, p. 418). Sob esta perspectiva, como apontou Lilia Moritz (1993), in Schlikmann (Ibid), as teorias desenvolvidas no século 19 revelavam uma tendência ao racismo científico, por considerarem haver entre os homens a existência de raças distintas. Tais abordagens revelam que no processo de construção da identidade nacional o elemento cultural branco passou a ser inserido hierarquicamente como mais “evoluído”, enquanto que o negro veio a ser caracterizado “unicamente em termos negativos” (MORITZ, 1993, p. 82). Estes dados aqui apontados indicam o teor multifacetado que rege o histórico de perspectivas que emergem de ideias acerca do termo afro-brasilidade.

Em sua origem, o termo afro-brasileiro emergiu em meados do século 20 após a elite brasileira estrategicamente perceber alguns aspectos culturais africanos como representantes da identidade nacional. Pensar em valores presentes, oriundos ou consequentes de manifestações culturais de origem africana, implica considerarmos arenas sociais multifacetadas entre a inclusão e a exclusão social. Este complexo de relações que emergiram do processo de construção de uma identidade africana no Brasil projeta-se no imaginário e no simbólico que rege, no senso comum da sociedade brasileira, os modos de ser, sentir-se ou perceber-se portador de cultura negra. Este dado específico representou tendências de abordagens teóricas em torno da mobilidade transatlântica de matrizes culturais africanas, e respectivos contextos de cruzamento cultural e conflitos inter-raciais.

No Brasil, as linhas de interesses associadas à presença de povos e culturas de matriz africana foram marcadas pela concepção de mestiçagem de raças. O povo brasileiro teria então em sua cultura, elementos determinantes de um padrão expressivo projetado e representado no comportamento. A música, como outros modos expressivos de uma identidade brasileira, foi então constituída de valor estrutural sob referências da tradição e costumes vindos de África e inseridos no Brasil. Expressividades de canto, dança e sonoridades ritmadas ao toque de tambores constituíram desde então as marcas de costumes e tradições de povos africanos, que as políticas públicas tenderam a considerar predominante entre as classes de minoria política no Brasil. Conforme consta em estudos historiográficos,

estes costumes tenderam historicamente a ser considerados primitivos e selvagens pelas perspectivas culturais de origem europeia, principalmente por poderem ser associados a rituais religiosos designados como pagãos segundo um olhar judaico-cristão da classe dominante.

O conceito de afro-brasilidade emergiu agregado a termos como ‘negro’ e ‘negritude’, dentre outros advindos do radical ‘neg’ para indicar pessoas de pele escura ou portadores de culturas associáveis a estas. Tal relação da cor da pele de africanos e de seus descendentes nutriu juízos de valor em sentidos diversos, predominantemente pejorativos, para além do tom da pele, sendo associada a valores indesejados do comportamento de classes subalternas.

A este respeito, Debora Dettman Matos (2010), em seus estudos nos domínios das ciências jurídicas, observou a ocorrência de uma lógica teórica de diferenciação de grupos humanos pautada nas ciências biológicas e antropológicas sob designação de teorias bioantropológicas. Este ramo de estudos, conforme atesta Jacques Maritain (...), veio a ser postulado com objetivo de defender a ideologia de superioridade racial. Dettman, em seu artigo, “Racismo científico: o legado das teorias bioantropológicas na estigmatização do negro como delinquente” aponta que, embora houvesse registros de concepções discriminatórias desde a antiguidade, apenas a partir do final do século 19 a lógica de discriminação emergiu em defesa da raça real com base científica. Esta autora permite a compreensão de que o confronto inter-racial historicamente tendeu a estimular ações políticas de defesa social contra grupos étnicos supostamente perigosos. Dettman refere que estas teorias, “embora possuíssem grande variedade, caracterizavam-se pelo uso do método indutivo (observação do delinquente) e na formulação de leis que relacionassem causa (biotipo) e efeito (crime cometido)”. E em sua argumentação, Dettman ainda observa que “não é mera coincidência que os grupos estigmatizados sejam justamente os grupos outrora denominados ‘inferiores’ ou ‘potencialmente criminosos’”, como aconteceu com os negros e índios [dentre outros grupos humanos] no Brasil.

Etimologicamente a palavra "negro", em grego, significa nekros em associação a ideias e imaginários alusivos a conceitos de “morte”, “morto”, “cadáver”. Do latim niger e nigr, o termo negro vem a significar preto, sombrio, tenebroso, de mau agouro, fúnebre, maldito, infeliz, mau, perverso, malévolo, pérfido. Estes planos de sentidos tornaram-se

férteis para formas distintas e diversas de relação cotidiana do senso comum da sociedade com indivíduos representativos de uma origem africana no comportamento expressivo brasileiro.

Observo ainda que parte desta categoria oficialmente reconhecida como afro-brasileira, e identificada como negros, não herdou ou não guarda vínculos diretos com um padrão cultural e expressivo identitário dos povos vindos de África como escravos. Estes últimos (índios, descendentes de índios, ciganos, novos cristãos, etc.), na verdade, tornaram-se invisíveis aos olhos da parcela dominante da sociedade, que edificou apenas interesses em torno de arenas conflituosas entre indivíduos brancos e indivíduos de pele negra. Assim, algumas pessoas incluídas no rol dos negros e afrodescendentes, incomodadas em suas suscetibilidades (e conseqüentes desvantagens sociais agregadas aos denominados negros), não aceitam serem confundidas ou chamadas de negros, enquanto outras não aceitam serem chamadas literalmente de pretos; estando estes graus de reações conseqüentemente vinculados a preconceitos e respectivos estereótipos que cada termo carrega de lugar para lugar.

A imprecisão de termos conceituais de categorias arbitradas pela elite intelectual revelou-se, no correr dos tempos, como inconsistentes, na perspectiva dos indivíduos incluídos em categorias marcadas pelo preconceito racial. Este dado aponta ainda que as arenas de relação de afrodescendentes com a sociedade revelam-se abertas, parciais e imprecisas, gerando atritos e formas de resistência identitária.

Tal categoria de constatação, enquanto problemática induzida em terreno investigativo emergiu a meus olhos durante minhas visitas etnográficas na capital e no interior de Pernambuco desde 2003, em estudos desenvolvidos nos domínios da etnomusicologia, quando depoimentos e testemunhos apontaram a existência de disparidades entre conceitos éticos veiculados na literatura acadêmica e nas políticas culturais, e conceitos ênicos que baseados concepções empíricas e herdadas oralmente dos praticantes de atividades expressivas, designadas pela literatura científica como afro-brasileiras. De um lado, teóricos atribuem valores e sentidos aos fazeres e comportamentos de afro-brasileiros com base em constatações editadas na literatura de estudos folcloristas e africanistas. E de outro lado, os praticantes ênicos, predominantemente mais velhos em atividades expressivas de tradição oral [como o coco de roda, maracatu rural, maracatu de baque virado, mazuca, caboclinho,

ciranda, umbanda, xangôs, etc.] afirmaram-me, com base numa legitimidade de suas vozes, que suas respectivas experiências empíricas e herança cultural adquiridas pela oralidade, apontam erros na literatura.

Dados estes que o presente artigo elegeu como norteadores de argumentação por problematizarem o fluxo de relações e de verdades entre a academia e a oralidade. Metodologicamente recorro ao uso dos termos ético e êmico como categorias de distinção entre o pensamento formal de origem oficial globalizada e o pensamento local atrelado à tradição e cultura oralizada. Aponto que o título “Atabiachin de Marca Maior”, e respectiva temática de abordagem, emergiu em minha análise a partir de expressão oral do cotidiano do xangô pernambucano a mim revelado durante depoimentos do oluôu Manuel Barbosa da Silva, o Pai Dodê, entre 2003 e 2004. Este babalorixá que em vida residiu no bairro de Casa Amarela, em Recife, Pernambuco, revelou-me manejos e estratégias de resistência mesmo quando os praticantes do xangô colaboravam como informantes dos modos de vida e relações com a sociedade dominante no século 20. A música, os toques, as celebrações e os ritos litúrgicos passaram, nestes termos, a serem compreendidos e descritos pelos pesquisadores e repórteres conforme seus informantes iniciados nos xangôs do Recife decidiam revelar. O que era verdade em tais relatos? O que de verdade veio a ser sistematizado pela ciência?

A luz deste caso relatado por Pai Dodê acerca dos depoimentos e revelações do universo perspectivo e de resistência de grupos negros, este artigo busca problematizar a veracidade de relatos e a fragilidade dos registros acadêmicos que passaram a nortear o saber científico de heranças africanas no Brasil.

## **BREVE REVISÃO DE LITERATURA DOS CULTOS AFRICANOS**

A partir de ampla experiência em função técnica do Serviço de Higiene Mental e como Assistente Interino da Assistência a Psicopatas do Estado de Pernambuco, durante a Intervenção Federal de 1937, Fernandes escreve sobre os cultos negro-fetichistas do Recife, elaborando uma ampla abordagem e profunda etnografia sincrônica do xangô, suas relações com a polícia em pleno estado de repressão aos cultos espíritas/casa de advinhas/cartomantes/ciganos/etc; suas práticas mágicas, processo de inscrição em federações

dos cultos-africanos, algumas toadas, das rivalidades entre terreiros; facultando a voz aos babalorixás nos enquadramentos da possessão, estado de santo, feitiçaria médica e sincretismo. Esse trabalho passa a ser um marco etnográfico na literatura sobre o negro no Nordeste e principalmente em Pernambuco, dentre outros motivos pela abordagem êmica de um observador, que da oficialidade de sua função a nível político passa a ter uma proximidade técnica e influente no íntimo dos cultos áfricos aqui estabelecidos.

Alvarenga em 1950, com base nas informações registradas pela Missão de Pesquisas Folclóricas (MPF) a partir de vasta documentação em jornais, registros documentais, fotos, cadernetas de campo e discos, escreve sobre o ritual, as cerimônias, as letras das toadas, os instrumentos, os orixás e caboclos cultuados. No mesmo ano Merrian fez estudo do ritual afro-brasileiro na Bahia. Ribeiro (1952) realizou estudo do processo de ajustamento social dos cultos afro-brasileiros do Recife. Valente (1954) analisa marcas muçulmanas nos xangôs de Pernambuco. Koetting (1970) analisa e cria notação para percussão utilizada no Oeste da África. Wa Mukuna (1970) estuda a influência da música Bantu na música brasileira. Motta (1973/1975/1976/1980) propicia um denso panorama antropológico através de diversas abordagens sobre as religiões Afro-recifenses. Bastide (1978) estuda o candomblé na Bahia. Blacking (1978) estuda mudanças musicais. Kubik (1979) analisou a música afro-brasileira apontando parâmetros da música africana nos pulsos de 12, peculiares da cultura Yorùbá, e 16 da Bantu.

Guerra-Peixe (1980) construiu modelo e análise musical de matrizes africanas nos maracatus de Recife. Verger (1981) aprofunda aspectos mitológicos e comparativos dos rituais na África e no Brasil. Nettl (1983) estudos musicais em geral sobre mudança musical. Andrade (1983) aborda a música dos cultos no Nordeste do Brasil. Augras (1983) estudou como as tradições religiosas míticas nagô atuam na personalidade do indivíduo. Carvalho (1984/1987/1991/1993), estudou o culto do Xangô em Recife, sua estética, sentido e função no ritual litúrgico-musical. Brandão (1986) analisa a organização econômica dos Xangôs do Recife. Behague (1986) estuda o processo de mudança sob um enfoque etnomusicológico de contextualização do evento musical. Lody (1987) aborda a etnografia religiosa da cultura material dos xangôs e candomblés. Carneiro (1988/1991) estuda o xangô no processo de identificação dos orixás no candomblé baiano.



D'Anunciação (1990) desenvolve sistema de notação para instrumentos de percussão da música brasileira. Lühning (1990) desenvolve estudo ênico sobre a música afro-brasileira em Salvador. Aron (1991) desenvolve visão da música da África Ocidental e faz estudo do ritmo, formulando comparações de padrões africanos na música ocidental. Carlini (1994) trata do volume e das localidades por meio de análise das cadernetas de campo da Missão de Pesquisas Folclóricas de 1937, com dados históricos do xangô. Segato (1995), analisa as relações entre a mitologia do xangô e as premissas da sociedade contemporânea. Brasil (2000) estuda mudanças musicais no babassuê com bases na MPF de 1937. Oliveira (2001) estuda a percussão de origem negro-africana. Cardoso (2001) descreve alguns aspectos do simbolismo no candomblé ketu. Vatin (2001) comparação entre nações de candomblé baiano. Carcenac (2002) estuda traços de mestiçagem musical entre África e Brasil. Marc Gidal (2013), observa comparativamente o controle da criatividade musical de devotos do candomblé, da umbanda e da quimbanda, concluindo que o candomblé apresenta uma regulação vertical rígida na expressividade das suas representações, de modo a que os fiéis tendam a disciplinar a sua conduta em função de uma ordem mais ortodoxa do que entre todas as outras religiões afro-brasileiras. Gidal aponta que a umbanda tende a revelar uma estrutura mais horizontal de regulação, na medida em que se torna mais sincretizada. Na sua classificação, a umbanda compõe um conjunto de liturgias heterodoxas, de variação alargada e diferenciada do candomblé por um caráter sincrético, segundo maior ou menor grau de hibridismo com o catolicismo, o kardecismo e o, digamos, catolicismo popular. Neste critério revelam-se níveis flexíveis de permissibilidade perante a musicalidade expressa, tolerando ou promovendo inovação nas liturgias sincréticas e híbridas, sendo este dado sublinhado por Gidal como determinante para adesão de novos fiéis. Outro dado significativo deste estudo é que a participação musical nestas confrarias religiosas, ortodoxas ou heterodoxas de matriz africana inclui partilha de comportamentos e de ideias, havendo mesmo neste campo níveis de hierárquica. Para Gidal a partilha influencia de modo a que todos possuam um compromisso devocional equivalente com a liturgia, na vida privada. Este compromisso é vigiado e regulado ostensivamente por espíritos guia, que punem ou protegem. Gidal observou que no candomblé a estrutura musical se centrava na dança circular em sentido anti-horário, com cânticos em melodia pentatônica e com estrutura de pergunta e resposta numa fala que busca fluência em



línguas africanas, predominantemente em ioruba. Esta estrutura musical, refere o autor, mostrou-se acompanhada pela percussão de três tambores, guizos peculiares e sinetas, e por processos ritualísticos de incorporação de entidades espirituais (Ibid.). A sua abordagem faz alusão a pessoas treinadas para o transe de espíritos. Este dado carece de revisão uma vez que este estado de imersão na esfera psicossensorial e psicossomática induzida pela *música e contexto sugestivo* não é atingido por qualquer pessoa, mas apenas por quem tenha instrução didática ou metodológica. Matory trata da problemática das relações ambivalentes e polarizadas de estudos da religião afro-brasileira (2009). No seu discurso, este autor demonstra como os indivíduos, sejam sacerdotisas, comerciantes ou acadêmicos, podem fazer e influenciar as práticas religiosas do candomblé através de ideias individuais, interesses e motivações. E aponta ainda problemas acerca de conceitos de pureza africana nos seus estudos. Assim se resume o que considere, desde as primeiras referências, para o desenho do estado da arte acerca dos estudos associados ao xangô na perspectiva que prossigo.

Os dados que emergem destes e de demais estudos apontam que ainda existem verdades encobertas a serem desvendadas, e que nutrem tabus e medos no imaginário do senso comum da sociedade. Seriam verdades ou mitos?

## **A VOZ DO TERRENO INVESTIGATIVO**

Os documentos utilizados nesta análise foram as cadernetas de campo da Missão de Pesquisas Folclóricas (MPF) organizadas por Mario de Andrade na primeira metade do século 20. Estes dados foram coletados de 1938 e 1998, e constam no acervo da MPF organizado por Oneyda Alvarenga, e que na atualidade estão administradas pelo Centro Cultural São Paulo, que possui os originais desta importante pesquisa recentemente disponibilizada em DVD-ROM com o apoio da Caixa Econômica Federal e de outros órgãos.

Todas as informações aqui apontadas seguem concepções etnomusicológicas referentes às registradas em 1938 no esforço de contextualizar as práticas musicais do culto afro-brasileiro sob apreciação da tradição nagô e jeje-nagô, na voz da memória de Pai Dodê. Os dados revelados em testemunhos e depoimentos emergiram em entrevistas durante o objeto de registro de toadas e respectivos toques aos orixás, verificando os pontos de continuidade e

mudança nas práticas litúrgicas de casas de candomblé localizadas no Alto Santa Izabel, Casa Amarela, bairro da região metropolitana de Recife. Esta investigação acadêmica conferiu o respectivo retorno às fontes como parte integrante e fundamental desse trabalho de pesquisa musical. A metodologia empregada foi a da análise comparativa da prática do candomblé registrada em 1938 com a praticada nos anos de 2003 e 2004, depois de decorridos 66 anos dos registros da MPF. Os pontos centrais desta abordagem, de comparação etnográfica entre dados coletados na primeira metade do século 20 e depoimentos recolhidos no início do século 21, partiram de tópicos elencados nas cadernetas do respectivo acervo da MPF, com base metodológica de uma apreciação etno-histórica elaborada por Merriam, na busca de identificar, como define John Blacking (1973:17), os processos de cognição musicais e extramusicais desse rito para um entendimento a nível estrutural e funcional da produção musical dos xangôs em Pernambuco.

A pesquisa de campo fora realizada basicamente no Alto Santa Izabel, Casa Amarela, Recife Pernambuco, por uso de observação aberta e participante, entrevistas semiestruturadas guiadas pela voz do informante que conferia-me certa liberdade na utilização e ordem das perguntas a cerca do cotidiano dos xangôs a fim de melhor contextualizar o universo do culto aos orixás, lançando mão da história oral e de vida de Pai Dodê.

Nascido em 03 de abril de 1923, Manoel Barbosa da Silva, Oluôu de nome Pai Dodê [Mané Dodê], era filho de Severino Dionísio de Albuquerque (falecido em 1932 quando Pai Dodê tinha 9 anos de idade) e Maria Barbosa da Silva (falecida aos 84 anos de idade). Em suas memórias referiu que no dia 23 de junho de 2005 completaria 50 anos de Ìyáwó à Iyemojá Dodê (data de sua iniciação na liturgia do xangô). Seus relatos apontaram que ele foi feito (iniciado) na Casa Branca do Engenho Velho (primeira Casa de Candomblé do Brasil), Salvador, Bahia. E que sua iniciadora, também referida como mãe de santo foi Juliana Baraúna, a Mãe Tété. Ele também referiu que fora iniciado no culto a Jurema Sagrada e Umbanda por Maria Isabel de Santana, conhecida por Maria Gola da Mustardinha. Estes dados revelam-se significativos para situarmos seu percurso de vida em cultos afro-brasileiros, e consequentemente considerarmos suas revelações acerca dos modos de relação com estudiosos e recolha de dados de cunho científico.

Considerando necessário para melhor compreender as informações documentais e os fatos oriundos da pesquisa de campo, busquei ampliar o campo de coleta, através da realização de entrevistas complementares a pessoas de outros terreiros locais, como: José dos Santos , babalorixá de nome Zezo de Xangô, nascido em 08 de dezembro de 1947, e iniciado no culto aos orixás em 1959 na qualidade de ogan rodante (aquele que sempre se manifesta); José Antônio, nascido na cidade de Carpina/PE em 1929, portador do título religiosos de babalaô ibualama, com mais de 50 anos como babalorixá; e Diva da Silva Santos, iyalorixá de nome Diva DE Iyemojá [Mãe Diva], nascida em 06 de julho de 1944, iniciada no xangô no ano de 1954. Como também busquei ampliar dados acerca dos depoimentos de Pai Dodê por entrevistas complementares com pessoas não pertencentes à área circunscrita de observação, como : Amaro Paulo Dias, conhecido por Paulo Dias, Presidente Interino da Federação dos Cultos Afro-brasileiros de Pernambuco, localizado à rua José Bonifácio, 650, 1º andar, Torre, na cidade de Recife. Profissional de Comunicação; Manuel Salustino Cândido, conhecido por Manuel Maiá, antigo Presidente da Federação dos Cultos Afro-brasileiros de Pernambuco, que residia à rua Marcílio Dias 27-A, Água Fria, na cidade de Recife; Tony Mayowa Lawson, nascido em 10 de dezembro de 1982 na cidade de Lagos, antiga capital da Nigéria, que em 2004 esteve em trânsito na cidade de Recife devido bolsa de estudo em Língua Portuguesa realizado na Universidade Federal de Pernambuco, com fins de cursar Ciências Contábeis na USP.

## **ESTIGMAS HERDADOS**

O terreno revelou, através de depoimentos e testemunhos, que os iniciados em cultos religiosos africanos em terras pernambucanas sentem-se incomodados com estereótipos a eles dirigidos pelo senso comum da sociedade dominante, ainda que haja programas e ações das políticas culturais difundindo valores de inclusão desta categoria de pessoas no cotidiano social. Contudo, os relatos ênicos apontam insatisfações no modo como predominantemente se veem concebidos como um perigo e exemplo de mácula social. Este modo de perspectivar fora indicado pelos entrevistados como marca de uma personalidade criada sob referência branca e judaico-cristã. Em tais reflexões ênicas, este modo de percebê-los pelo senso comum da

sociedade evidenciou-se em juízos de valor que predominantemente deposita sobre suas cabeças um estigma depreciativo de cultuadores de manifestações demoníacas. Este estado de coisas, em suas perspectivas, indica que praticantes iniciados e simpatizantes das religiões de origem africanas têm vivido repressões e conflitos sociais de forte repercussão no íntimo do seu ego, em parte, pelo discurso daqueles que não crendo nos orixás, apontam a existência de um padrão comum do inconsciente psíquico em todos os que se identificam e/ou que são arbitrariamente identificados como “xangozeiros”<sup>1</sup>. Esta tipologia de classificação tem em seu uso uma diversidade de aplicabilidade, predominando as que designam o povo de xangô como verdadeiros feiticeiros capazes de atrocidades a nível físico, psíquicos e espirituais, por, aos olhos da sociedade dominante, supostamente serem portadores de toda espécie de distúrbios morais e de personalidade.

Tais modos de representação a mim testemunhados em terreno pelos que se sentem excluídos tomaram novo sentido após Pai Dodê indicar a existência do recurso comum entre afro-brasileiros integrantes de rituais africanos, que encobria ou invisibilizava suas verdades diante das lentes observadoras de metodologias da ciência. Em suas perspectivas, os repórteres e pesquisadores eram intrusos curiosos que perguntavam demais e, devido ao fato de não conhecerem os segredos de suas tradições herdadas oralmente, poderiam vir a ser iludidos com falsas afirmações. Neste momento da minha investigação descobri o recurso êmico de resistência chamado ‘atabiachin’, e da realidade possível e imaginável de uma imprecisão e de enganos presentes na literatura desde os primeiros registros científicos. Afinal, o que é verdade no que sabemos de nossa cultura?

## PROBLEMÁTICAS DE UM ATABIACHIN

O candomblé é a cristalização de toda uma síntese cultural da mitologia africana. Nele encontramos marcas peculiares a diferentes nações. No construto dessa verificação, deparei-me, num primeiro momento, com um complexo e intrincado arsenal de nomenclaturas de

---

1 Segundo Carl G. Jung, termos como *xangozeiro* são produtos do inconsciente coletivo que geram processos não-pessoais do indivíduo adquirir real e/ou pejorativamente conduta e personalidade, que por sua vez são potencialmente constituídas de uma herança racial e étnica de lembranças e comportamentos típicos.

classificação que pouco diziam por si só, como que codificadas para poucos entenderem; de certo, fruto do esforço daqueles que não comungam do mundo de relação entre os fiéis e os orixás, em desvendar os segredos que separam os intelectuais dos portadores do saber ancestral. Como sempre falava Pai Dodê (2004), “os brancos e estudiosos que se acham no direito de falar por nós são uns grandes atabiachins, ignorantes de marca maior, que pensam que sabem de tudo, mas não sabem nada [...]”.

Os filhos-de-santo nascem, crescem e vivem num ambiente determinado física e culturalmente por um passado que transcende o plano material. Participam desse ambiente e nele efetuam mudanças dentro de uma concepção tradicionalmente padronizada, aceita, eleita e corroborada por todos os iguais. Conforme compreendido pela literatura e pelos praticantes da tradição de fé aos orixás, nesse universo conceptual não cabem concepções guiadas por conhecimentos externos a uma realidade ritual. Nesta ordem de percebermos esta assertiva, conseqüentemente a presença de pesquisadores no espaço físico e conceptual dos afrodescendentes é dada como uma intromissão daqueles que, no olhar do povo de xangô, no decorrer de toda uma história de vida procuraram desagregar um saber sagrado de identidade africana no Brasil.

A busca de uma compreensão dessa realidade oculta que transcende o mundo ocidental, factualmente recai numa tendência arbitrária de grafar-se o que nunca foi grafado, de transcrever-se o que nunca foi transcrito, de conceituar-se, sob bases ocidentais, o que oralmente não foi dado entender fora de um sentido dogmático da tradição oral. Os iniciados ao xangô, relataram que a regra interna de suas crenças não permitia uma abertura descontrolada de verdades sobre as relações causais, influências e tendências concorrentes e consequentes de seus rituais e celebrações às divindades africanas. E neste sentido é que existe a funcionalidade de indivíduos comprometidos com o zelo da tradição de segredos herdados. Estes indivíduos são aqueles designados de zeladores dos orixás, também designados vulgarmente de ‘zeladores de santo’ ou ‘pais de santo’.

A obscuridade conflituosa de verdades acessíveis ao senso comum representa para os investigadores um grande esforço para se determinar a amplitude dos fatos, fenômenos e operações que entram nesta esfera de ação. O que revela o lado místico que ainda perdura

sobre parte das histórias de vida dos afrodescendentes. Seria este um recurso de continuidade? Ou simplesmente um esforço de resistência?

Diante da problemática de uma diversidade e amplitude das abordagens e entendimentos dos cultos afro-fetichistas no Brasil, revelou-se um certo abismo entre a verdade êmica e a verdade ética que torna artigos e abordagens metodológicas da tradição africana brasileira parecerem míticas. Os temas desenvolvidos pela academia, como também pela mídia carregam algo de misterioso e intransponível, ampliando ainda mais um misticismo científico em torno de temas que parecem fragmentados de uma tradição africana, como peças de um quebra-cabeças.

Contudo, como apontou Roberto Motta em seminário no curso de especialização em etnomusicologia ocorrido na UFPE em 2004, o povo de terreiro que se insere no universo acadêmico das universidades e passa a considerar a literatura como referência, tende a adotar como verdade as possíveis mentiras registradas em terreno, e a voz de autoridade do saber oral, na ânsia de resistência, corre o risco de autorizar possíveis inverdades como verdade e tradição.

As revelações e registros científicos de rituais africanos entre afrodescendentes apontam assim para um rumo de desencontros terminológicos e semânticos com as verdades do passado? Qual o teor da verdade e o poder da mentira?

## REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, M; CORREA, S M S. *África e Brasil: uma história de afastamentos e aproximações*. Méti: história & cultura. Caxias do Sul, RS: Educus, v. 10, nº 19, 2011, p. 8

DETTMAM, D. Racismo científico: o legado das teorias bioantropológicas na estigmatização do negro como delinquente. *Âmbito Jurídico*, v. XIII, p. 01, 2010.

MARTIUS, C F P V. *Como se deve escrever a história do Brasil*. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). 1845.

OLIVEIRA JUNIOR, G B. *Agostinho da Silva e o CEAO: a primeira experiência institucional dos estudos africanos no Brasil*. 2010. 235f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2010, p.14.

SCHLICKMANN, M. A trajetória dos estudos africanos no Brasil: 1930 a 1980/ The trajectory of African studies in Brazil: 1930 to 1980. *Temporalidades* – Revista Discente do Programa de

Pós-Graduação em História da UFMG. v. 8, n. 1 (jan./maio 2016) – Belo Horizonte: Departamento de História, FAFICH/UFMG.

SCHWARCZ, L M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1879 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 82.

VARNHAGEN, F A. *História Geral do Brazil* (1854-1857). Madrid, Imprensa de J. del Rio, a cargo de F. Molina, R. Estrella, 7. 1877.