

Tradição oral e novas tecnologias no candomblé da metrópole

Ivete Miranda Previtalli¹

Resumo: O artigo procura analisar algumas das questões que surgem nos depoimentos de pais e mães de santo do candomblé angola paulista, sobre o uso de aparatos tecnológicos pelos adeptos em relação a oralidade que é um meio por excelência de aprendizado no candomblé. Traz também a tona a desterritorialização do conhecimento por meio da comunicação no ciberespaço, que ao democratizar os segredos e mistérios que anteriormente eram guardados pelos mais velhos põe em risco o poder dos pais de santo. No entanto, a inovação tecnológica é uma realidade e a adesão a seu emprego é significativa entre os adeptos, mesmo que não percam de vista a tradição. Percebemos assim que a coexistência dos usos da tradição oral e das novas tecnologias no candomblé paulista proporcionam uma reorganização dos vínculos nas famílias de santo e de seu sistema simbólico.

Palavras-chave: candomblé, oralidade, internet.

Oral Tradition and new technologies in Metropolis' Candomblé

Abstract: The article tries to analyse some of the questions that arise in the testimonies of "pais and mães de santo" of São Paulo's Candomblé Angola, about the uses of technological gadgets by it's followers in relation to orality, which is the primary means of learning in candomblé. It also brings to surface the deterritorialization of knowledge by means of communication in "cyberspace", that by democratizing the secrets and mysteries that were before kept by the elders puts in risk the power held by "pais de santo". However, technological innovation is a reality and the adhesion to it's use is meaningful among the followers, even if they do not lose sight of tradition. We therefore realize that the co-existence of uses of oral tradition and the new technologies in São Paulo's candomblé provides a reorganization of the links inside the religious family and of it's symbolic system.

Key-words: Candomblé, orality, internet.

Recebido em 04/08/2014 - Aprovado em 27/08/2014

¹ Doutora em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora de sociologia e membro do NDE da Faculdade de Pedagogia - F.V. - UNIESP. Membro do Grupo de Pesquisa Identidades Plurais e Representações Simbólicas - UFABC. Autora do livro Candomblé: agora é angola. São Paulo, Editora Annablume - Petrobrás. 2008. Email: ivete.previtalli@gmail.com

Introdução

Este artigo é parte da pesquisa que realizei entre 2009 e 2011 para a elaboração do doutorado, sobre o candomblé angolano² em São Paulo. Embora a questão do uso da internet pelos adeptos do candomblé não tenha sido a principal questão a ser observada na tese, ela aparece nos discursos dos meus interlocutores, pais e mães de santo paulistas, sob diferentes pontos de vista.

Muito antes de realizar a pesquisa em São Paulo, em meados dos anos 1990, num encontro com uma importante mãe de santo de um tradicional terreiro de candomblé queto³ de Salvador, ouvi um comentário que ela fez a respeito de uma das filhas de santo que se perfilava, junto à outras, para pedir-lhe a benção:

Veja aquela senhora. Ela conhece uma quantidade enorme de orin (cantigas). Um dia eu lhe perguntei como havia aprendido. Então ela me contou que sua mãe (que também pertenceu àquele terreiro de candomblé) era lavadeira e que a levava junto quando ia lavar as roupas. Durante o serviço a mãe cantava as cantigas do candomblé, e ela ao ouvi-las foi aprendendo. (informação verbal)⁴

Com um ar pensativo completou: "Como pode, hoje, um filho de santo, que trabalha num Banco em frente a um computador, ficar cantarolando? Tem mesmo que usar o gravador."

Em uma cultura de tradição oral, como a do candomblé, independente a que nação pertença, é por intermédio do incansável ato de presenciar que se faz o aprendizado. Nas palavras de Guiddens (1991, p.44), numa cultura tradicional, "o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações". Da mesma maneira que naquele terreiro baiano, o candomblé atualmente praticado na metrópole paulista, mesmo que seja considerado ainda uma cultura oral, talvez não possa mais ser considerado totalmente como tal. A introdução da escrita e das tecnologias nos terreiros, assim como a internet fora deles, utilizada por adeptos em suas pesquisas, traz informações para dentro e modifica a tradição.

O candomblé da metrópole, não fica alheio ao modo de viver *fast*, no qual a internet e os meios de comunicações se impõem como padrão na cultura, que quanto mais é entronizado na vida moderna, mais se torna uma mercadoria implacável. Parece que não há maneira de sobreviver para aqueles que não propagarem suas ideias na velocidade exigida pela modernidade.

No entanto, a coexistência da tradição oral e das novas tecnologias parece contraditória. Nas palavras de Lévy (2004, p. 15) "quando colocamos de um lado as coisas e as técnicas e do outro os homens, a linguagem, os símbolos, os valores, a cultura

² As religiões afro-brasileiras, que são resultantes do encontro das diversas culturas no Novo Mundo, estão organizadas em diversas expressões religiosas, entre elas podemos citar: a Umbanda, o Candomblé e suas diversas nações (angola, queto, jeje, ijexá, etc.), o Tambor de mina, os Xangôs e muitas outras variantes.

³ Queto é uma das nações do candomblé. A África ocidental é de onde podemos localizar parte de seu repertório.

⁴ Mãe de santo (X). Entrevistadora: Previtali, Ivete Miranda. Este depoimento foi coletado a partir de um encontro informal com a mãe de santo que disponibilizava o acesso a sua pessoa nas quartas feiras de cada mês. Não fez parte da pesquisa de campo do doutorado. Salvador, 1997.

ou o "mundo da vida", então o pensamento começa a resvalar." Pensando sobre a coexistência desses usos contraditórios Canclini argumenta que:

as interações das tecnologias com a cultura anterior as tornam parte de um processo muito maior do que aquele que elas desencadearam ou manejam. Uma dessas transformações de longa data, que a intervenção tecnológica torna mais patente, é a reorganização dos vínculos entre grupos e sistemas simbólicos [...](CANCLINI, 2008, p.309)

Assim, ao mesmo tempo que a “modernidade” acelerou os tempos e reduziu as distâncias, gerando uma padronização que cada vez mais se universaliza, a popularização da tecnologia também promoveu a democratização de novas linguagens que foram introduzidas em muitas camadas da sociedade, inclusive no candomblé de São Paulo.

Uma outra questão, que vem atrelada a novos mecanismos de aprendizado nos terreiros de candomblé, é a presença da escrita. Hoje, cadernos de rezas, de receitas de ebós⁵, cantigas, apostilas e livros, fazem parte do aprendizado e memória escrita dos adeptos. Se na tradição a balança do tempo pesa mais no lado do passado do que no do futuro, na perspectiva pós-moderna dos terreiros paulistas, a introdução da escrita expande “o nível de distanciamento tempo-espço e cria uma perspectiva de passado, presente e futuro onde a apropriação reflexiva do conhecimento pode ser destacada da tradição designada” (GUIDDENS, 1991, p. 45). A presença da caneta e do caderno de anotações já não causa perturbação aos pais e mães de santo pois, parafraseando Lévy (2004), a escrita e a impressão, que são técnicas e que estão demasiadamente presentes no nosso cotidiano, não são apontadas como estrangeiras por aqueles que, de outro modo, condenam a informática. Aquilo que anteriormente era guardado e transmitido pela memória oral passou a ser transmitido pela memória escrita, isto é, por meio de empréstimo de cadernos que são copiados. Porém, de uma maneira geral, esses cadernos não circulam livremente nos terreiros. Somente os filhos de santo mais velhos e iniciados é que podem usufruir dessas anotações, o que significa certo cuidado com a preservação do conhecimento, da hierarquia e do poder.

De uma outra forma, as informações obtidas por meio da internet democratizam o conhecimento. Assim, antes, um filho de santo, para aprender, devia esperar anos até que alcançasse a senioridade suficiente ou a boa vontade dos mais velhos para ensinar. Hoje, dispõe de sites de discussão e de pesquisa, nos quais há trocas de informações, não só dentro do Brasil, mas no mundo inteiro. O filho de santo, por exemplo do candomblé angola, pode se conectar com movimentos africanos, como os que estão aparecendo hoje em Angola sobre a valorização das culturas tradicionais, e trocar informações com essas pessoas que estão do outro lado do mundo.

⁵ Ebó é uma oferenda votiva para algum orixá, com a finalidade de pedir ajuda para a resolução do problema apresentado por aquele que o evoca. Sua composição consiste de alimentos religiosos específicos para cada situação apresentada.

Ao mesmo tempo, a internet facilita a importação de obras e disponibiliza livros e artigos, que, no caso, são estudos sobre as culturas bantas. Se essas obras estão escritas em inglês, os sacerdotes mandam traduzi-las. Por meio disso, reinterpretem e recriam a tradição, a qual, mesmo resistindo a mudanças, não é estática, mas está sempre sendo reinventada. Entretanto, é a partir do eixo temporal da continuidade que as mudanças se dão, revelando que as permanências e rupturas estão dialeticamente unidas.

O Mal-Estar

Na conversa com os sacerdotes pesquisados, notei que utilizavam a internet para divulgar seus terreiros, fazer pesquisas e para estarem inseridos em uma rede de relações. Contudo, os pais e mães de santo também tinham reservas ao uso desse meio de comunicação. A esse respeito, uma das minhas interlocutoras (A)⁶, afirmou: Hoje vamos ter filhos da Internet. Hoje se ensina a tirar ebó⁷ na internet. O sujeito aprende a tirar ebó na Internet. Mas, que mão sagrada está tirando este ebó? Qual o tom da fala? Qual o preceito da pessoa antes de tirar este ebó (informação verbal)⁸?

Também outra idosa mãe de santo paulista (B), me contou com ar assombrado e de surpresa:

Antigamente eles (os velhos sacerdotes) não davam a dijina⁹ para gente, nem contavam os caminhos¹⁰. Agora tudo é aberto. Aonde se viu naquele tempo uma abiã¹¹ olhar fazer um jogo de búzios? Agora... aí na rua eles jogam búzios fechado¹²... minha filha. Eu conheço um rapaz que ele joga búzios e ele aprendeu pela internet... E joga. E nunca foi do santo, nem fez o santo. Até um

⁶ Para garantir a preservação do anonimato dos entrevistados, não foram utilizados seus nomes. Os interlocutores foram informados do destino dos dados que ofereceram.

⁷ Ebó é oferenda ou sacrifício votivo a um orixá.

⁸ História de vida concedida pela mãe de santo (A). Entrevistadora: Previtali, Ivete Miranda. Esta entrevista foi realizada na residência da mãe de Santo. Durante o encontro, a mãe de santo não permitiu o uso de gravador. As declarações foram anotadas em um caderno de campo (4:30h). São Paulo, 2/5/2010.

⁹ Dijina é o nome recebido pelo adepto do candomblé angola após a iniciação. A dijina está relacionada com a divindade (inquice) para a qual o filho de santo foi iniciado.

¹⁰ Os "caminhos" de um filho de santo são revelados durante a iniciação, os quais estão relacionados com sua vida que supostamente se inicia após a iniciação. Nos "caminhos" são reveladas as proibições que devem ser respeitadas pelo iniciado, o conjunto de divindades que compõe seu "enredo de santo" e outras particularidades de sua iniciação.

¹¹ Abiã é o filho mais novo do terreiro. Filho de santo que ainda não passou pela processo iniciático.

¹² Os búzios para serem utilizados como peças de um jogo adivinhação devem ser abertos, isto é realizado por meio do corte e retirada da parte posterior a sua abertura natural. Posteriormente, o conjunto de canchas é sacralizado, a fim de se tornarem um instrumento de comunicação com os orixás. Nas palavras de Eliade (2001) essa transformação é uma hierofania. Ali se transforma algo do mundo cotidiano em sagrado, o "ganz andere". Normalmente, o conjunto de búzios que compõe o jogo adivinhatório somente é entregue ao filho de santo após 7 anos de iniciação.

palito de fósforo ele pode jogar. Se você sabe envolver uma pessoa, envolve (informação verbal)¹³.

Entretanto, essas críticas não se devem ao uso da internet por adeptos do candomblé, mas pela maneira como se constroem os sentidos das tecnologias, pois se a internet é utilizada para divulgar o candomblé não há problemas, mas não pode, segundo essa mãe de santo, tornar público o que faz parte do segredo e da tradição. Da mesma forma, a escrita e as gravações podem ajudar no processo de aprendizado, mas também podem causar desconforto para a tradição do candomblé.

Um Tata¹⁴ (C), relatou sua experiência com a escrita, o computador, a gravação e a preservação da tradição de seu terreiro:

Nós fizemos um grupo, como toda a semana não tem muzenza¹⁵... formou-se um grupo... Sentei no computador escrevi parte por parte, fui no cd e coloquei as maiangas¹⁶, da primeira até a ultima. Eu disse: Você é feito, você tem um caderno e está aqui. O que aconteceu? Um sujeito desse grupo achou que isso era para jogar fora. O que ele fez? Ele pegou uma cópia disso aí e vazou isso para um abiã que era um sujeito de queto. Veja bem, o que um sujeito de queto vai fazer com isso (informação verbal)¹⁷?

Neste caso, a revelação das rezas sagradas pela tecnologia ultrapassou as fronteiras do terreiro, registrou na escrita a fala, e gravou num disco compacto a musicalidade das rezas, e foi além, pois como revelou o Tata, o abiã de queto "disponibilizou (o CD) na internet para ser vendido (informação verbal)¹⁸". Nesse caso, o segredo que deveria estar guardado apenas na memória das pessoas ficou disponível, tanto na escrita quanto nos meios tecnológicos modernos, além de se tornar uma mercadoria. Isso mostra como se deu a desterritorialização social da informação, que ficava anteriormente somente entre os adeptos de um mesmo terreiro e de uma mesma família, para ser realocada em um espaço mais amplo, o ciberespaço, e disponibilizado no mercado de compra e venda como mais um produto de consumo.

Prandi escreve que:

O candomblé é uma religião de sacerdotes. Não se pode ser *do santo*, fazer parte da religião, sem passar pela investidura ministerial.

¹³ História de vida concedida pela mãe de santo (B). Entrevistadora: Previtalli, Ivete Miranda. Esta entrevista foi gravada em arquivo mp3 (5:00h). O encontro com a mãe de santo aconteceu em seu terreiro. São Paulo, 4/5/2010.

¹⁴ Tata, no candomblé angolá quer dizer pai.

¹⁵ Muzenza é o adepto recém iniciado no candomblé angolá.

¹⁶ Maiangas: Rezas realizadas nos banhos lustrais durante a iniciação no candomblé angolá.

¹⁷ Depoimento cedido por Tata de inique (C). Entrevistadora: Previtalli, Ivete Miranda. Esta entrevista foi gravada em arquivo mp3 (4:00h). O encontro com o Tata aconteceu em sua casa que é interligada com o terreiro. Carapicuíba, 12/5/2010.

¹⁸ Ibid., 12/5/2010.

A forma de estabelecer este pacto é iniciática, esotérica, um longo caminho de segredos a percorrer pelas mãos da mãe ou do pai-de-santo. (PRANDI, 1991, p.162)

Assim, “são todos esses segredos e mistérios, os preceitos, o que o povo-de-santo chama de “fundamentos”, cujo “conhecimento” faz a glória e o poder de um pai-de-santo” (PRANDI, 1991, p.162), que estão em risco devido à penetração de informações obtidas por meio dos meios de comunicação e tecnologias modernas.

Nas declarações dos pais e mães de santo, percebe-se que os fundamentos são próprios de uma linhagem ou de uma família de santo, os quais, segundo aqueles que os detêm em “segredo”, não devem ser reproduzidos por outros terreiros que não têm a mesma raiz¹⁹. Desta forma, a crítica à utilização da internet, bem como das novas tecnologias, vincula-se à descentralização do poder dos pais e mães de santo e também ao processo de hibridação que envolve obliquamente as interações sociais.

O candomblé da metrópole, inserido na pós-modernidade, cuja dinâmica é marcada pela fragmentação das identidades e por processos de hibridação cultural, não tem como manter o adepto preso somente na tradição mais fechada, de dentro dos terreiros e dominada pelos mais velhos. As práticas sociais, assim como as religiosas do candomblé da metrópole, devido à reflexibilidade da vida moderna, como chamou Guiddens (1991, p.45), “são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter”.

Outro pai de santo (D), muito integrado nas redes de comunicação, falou:

Não é só angola que muda. Eu acho que a globalização trouxe coisas novas, eles se adaptaram a isso. Antigamente não se viam africanos no Brasil, ali da África, de Oyó, povo iorubá. Eles trouxeram o culto aos orixás. Tanto que se formou uma nova religião. Hoje tem angola, tem keto, tem umbanda e tem culto ao orixá. Os pais de santo se iniciam em Ifã, os próprios daqui. Se tornam babalão. Lá na África são trinta anos para se conseguir isso e aqui fazem um supletivo... um supletivo, e acabam fazendo como se faz na África. Mas, tem muita gente que não aceita isso (informação verbal)²⁰.

As palavras do pai de santo (D)²¹ refletem os processos globalizantes, em que “compressões espaços-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre cultura e lugar” (HALL, 2004, p. 36), e como eles são desterritorializantes em seus efeitos. A religião tradicional africana dos orixás que chegou a São Paulo com os

¹⁹ Segundo Bernardo (1997, p 111): “A iniciação faz com que um grupo de culto se torne um grupo de parentesco: mãe, filhos, irmãos e avós. Em outras palavras, o grupo possui os mesmos bens simbólicos.”

²⁰ Depoimento concedido pelo pai de santo (D). Entrevistadora: Previtali, Ivete Miranda. Esta entrevista foi gravada em arquivo mp3 (7:00h). O encontro com o pai de santo aconteceu em sua casa que é interligada ao terreiro. São Paulo, 25/5/2009.

²¹ Id., 25/5/2009.

africanos iorubas, nos anos de 1970, introduziu o culto de Ifá através de iniciações rápidas, que não duram mais de quatro dias. O processo iniciático no culto de Ifá²², na África sudanesa, necessitaria do neófito muitos anos de envolvimento para se tornar um sacerdote de Ifá, mas em São Paulo esse processo é rápido, aprendido, armazenado em apostilas e livros,²³ que circulam entre os adeptos, traduzidos, fotocopiados ou gravados em CD.

Diálogo e confrontação

Não há uma fronteira rígida e a maneira de viver o processo se dá através do diálogo e da confrontação. Neste caso, percebemos o jogo entre as permanências e rupturas na nação angola paulista como o de dois mundos que simultaneamente se apresentam na fala dos entrevistados, ora como a tradição que deve ser preservada, ora com adesão das novas propostas, que são sedutoras.

Um pai de santo mais jovem que os anteriores (E), acredita que o aprendizado é importante, e que os sacerdotes mais velhos têm que ensinar os mais novos. Admite o uso da escrita e das novas tecnologias. Além disso, percebe que o candomblé angola tem uma conduta que não se adéqua a vida da metrópole, a vida contemporânea. Por isso segundo sua reflexão, muitos terreiros ainda transitam da nação angola para o queto, pela dificuldade de fazer o candomblé angola. Assim ele expôs esta questão:

Eu vejo isso agora, que os nossos ritos (os da nação angola) são muito puxados. E o povo não quer saber mais disso. O povo quer facilidade, o povo quer a coisa fácil, é onde se encontram muitos em queto. Muita gente mudou para o queto. O que acontece. Isso aconteceu nestes dias com irmãos de minha nação (informação verbal)²⁴.

O pai de santo, percebe que a tradição angola precisa de uma adaptação à modernidade, com a cidade e as exigências da vida na metrópole. Em suas palavras, o filho de santo não quer mais ser *negrinho de candomblé*, o que dá o sentido de escravidão. Essa expressão tem a ver com o filho de santo que trabalha incansavelmente dentro do terreiro de candomblé, sem pagamento e em troca de comida e esteira para dormir. Ela tem o sentido de exploração e do trabalho escravo. O *negrinho de candomblé* nos faz lembrar o *muleque*, do qual nos fala Freire:

O escravo torna-se um objeto sobre o qual o menino exerce os seus caprichos: empregam-no em tudo e, além disso, incorre sempre em censura e em punição (...) os muleques serviam para tudo: eram bois de carro, eram cavalos de montaria, eram bestas

²² Conforme Bascom (1991, p. 3) “Ifá é um sistema de adivinhação baseado em 16 figuras (odu) básicas e 256 derivadas, obtidas ou pela manipulação de dezesseis caroços de dendezeiro (ikin) ou pelo arremesso de uma corrente (opele) de oito metades externas de uma semente. O culto de Ifá como o Deus da adivinhação requer cerimônias, sacrifícios, tabus, parafernália, tambores, músicas, preces, iniciação, e outros elementos rituais, compatíveis a outros cultos Iorubas (...)” [Tradução livre].

²³ Entre esses livros, os mais populares são *Sixteen Cowries* e *Ifa Divination* de William Bascom, e os diversos volumes do IFISM, *The Complete Work of Orunmila*, escritos por IBIE C. Osamaro.

²⁴ Depoimento concedido pelo pai de santo (E). Entrevistadora: Previtali, Ivete Miranda. Esta entrevista foi gravada em arquivo mp3 (5:30h). O encontro com o pai de santo aconteceu em sua casa que é interligada com o terreiro. Carapicuíba, 11/6/2011.

de almanjarras, eram burros de liteiras e de cargas as mais pesadas (FREIRE, 1992, p. 336).

Da mesma maneira, o *negrinho de candomblé* é um faz-tudo. Ele realiza todo o trabalho cotidiano mais pesado, mantendo o terreiro limpo e organizado, além de auxiliar o pai de santo em todos seus afazeres de sacerdote, aturando seus caprichos e censuras, sem ganhar dinheiro nem *status*, pois na maioria das vezes não é iniciado ou permanece por muitos anos como *muzenza* ou *iaô*.²⁵

Ainda pode-se perceber na declaração do pai de santo, assim como já havia feito a mãe de santo do terreiro baiano, que, na metrópole, as identidades são múltiplas. Hoje em dia, existe uma grande variabilidade de regimes de pertença. Por exemplo, o sujeito pode ser filho de santo, quando está no terreiro, onde anda descalço com roupas brancas confeccionadas de morim, senta no chão ou em banquinhos, e come com a mão. Ao mesmo tempo, ele pode trabalhar, por exemplo, em um Banco, de terno e gravata, na frente de um computador, almoçar no restaurante e viver em um tempo do trabalho.

Prender esse filho por noventa dias dentro de um terreiro para fazer uma iniciação, como me falaram os pais de santo mais antigos, seria uma dificuldade, para não dizer uma impossibilidade. Tratá-lo com aspereza, não satisfazer seus questionamentos, também será um problema para o candomblé da modernidade.

Na tradição angola, conforme uma velha mãe de santo desta nação (A)²⁶, “não se olhava no rosto dos pais e mães de santo. Eu conhecia minha mãe e as pessoas pelo chinelo. Antigamente, íamos para a iniciação para o desconhecido (informação verbal)²⁷...”. Esse tipo de conduta parece não se encaixar na modernidade, quando questionar faz parte da educação, e a liberdade de escolha permite que a pessoa transite entre uma grande diversidade de crenças que estão à disposição na internet, não exigindo que ela se identifique com uma única tradição religiosa. Assim, o filho de santo questiona e quer respostas. Quando não se satisfaz, muda de nação e até de crença.

O jovem pai de santo (E)²⁸ acredita que o aprendizado sobre aquilo que ele chamou de “tradição” venha das pesquisas sobre África, que estão, principalmente, disponibilizadas em sites, por meio de artigos e partes de livros traduzidos sobre religiões locais do Congo e de Angola. São principalmente obras de padres e etnólogos que fizeram observações das culturas africanas no século XVII até o século XIX. Através dessas obras os adeptos, interessados nessa pesquisa, procuram os inquices e seus mitos, rezas e confeções de *novos inquices*, como por exemplo os *fetiches de ferro* (*nkondî*) que até então, não existiam no Brasil. Esses novos conhecimento são ressignificados e

²⁵ Um filho de santo, quando é iniciado, torna-se um “Muzenza”. Entretanto, ele não tem o *status* de um filho mais velho, que é uma “Cota”, isto é, que tem obrigação de sete anos de iniciado cumprida. Assim, ele permanece com uma postura submissa perante os mais velhos, não pode estar presente na maioria das cerimônias que são fechadas para os mais novos, e só se “liberta” dessa situação quando fizer sua obrigação de sete anos, que o tornará “irmão mais velho”.

²⁶ Id., 2/5/2010.

²⁷ Ibid., 2/5/2010.

²⁸ Id., 11/6/2011.

introduzidos nos terreiros, como pude constatar ao deparar com uma dessas *estátuas incrustadas de pregos* em um dos terreiros pesquisados.

No caso do pai mais jovem (E)²⁹, parece que ele está preocupado em encontrar explicações fundamentadas em culturas centro-africanas para um melhor entendimento sobre a nação angola de hoje, sobre a língua falada e sobre os ritos que realiza. Ao mesmo tempo, ele fala que cada um deve fazer o candomblé de seu jeito, que “do quarto de santo para dentro, cada um que faça o seu (informação verbal)³⁰”, afirmando que não se interessa em mudar o que aprendeu em sua tradição, mas que o conhecimento sobre os iniquices, mitos e língua deve ser divulgado para todos da nação.

É interessante notar que a diáspora passou a ser vivamente retrabalhada, quando pais e mães de santo chamam a atenção para a revisão e reapropriação das culturas bantas que, como já vimos, é principalmente recuperada através da internet. Para Hall (2003, p.35), “essa reconfiguração não pode ser representada como uma “volta ao lugar onde estávamos antes”, já que, ao citar Chambers nos lembra, “sempre existe algo no meio”. Esse “algo no meio” transformou o significado de muitos elementos das tradições religiosas centro-africanas que encontramos hoje na nação angola. A volta à origem só será possível por meio de um traçado tortuoso e descontínuo de conexões. Entre a tradição e a tradução, abre-se um grande leque quanto à maneira de cada um, de nossos sujeitos, falar sobre a nação angola. Mesmo assim todos se identificam como *angoleiros*, e todos praticam a tradição. No candomblé da metrópole, a tradição, em muitas situações, subsiste à modernidade, convivendo com novas tecnologias e novos meios de comunicação.

São as irreconciliáveis forças da tradição e da tradução que aparecem nos discursos dos adeptos do candomblé angola paulista. Esse embate revela uma nação de candomblé que está inserida numa sociedade moderna, na metrópole, coexistindo com novas tecnologias e vivenciando processos políticos que levam, por exemplo, pais e mães de santo a se embrenharem na carreira política, pois entenderam que sem acesso ao poder não conseguem exigir seus direitos de cidadãos.

A tecnologia a serviço da tradição

Atualmente, há um esforço do candomblé angola paulista em se mostrar tão original quanto as outras nações de candomblé. Essa atitude pode ser interpretada como uma resposta à pretensa *soberania nagô*³¹, uma vez que essa nação e a própria cultura banta foram consideradas inferiores à cultura dos sudaneses. Há uma preocupação em mostrar,

²⁹ Id., 11/6/2011.

³⁰ *ibid.*, 11/6/2011.

³¹ Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras foram privilegiados os terreiros mais tradicionais baianos de origem nagô isto é, de nação queto, por serem considerados como aqueles onde podiam ser encontrados traços culturais preservados, “sobrevivências”, de um verdadeiro pensamento africano, manifestado pelo sistema religioso afro-brasileiro. Por isso, tornaram-se ponto de referência comparativa para outros tipos de manifestações religiosas afro-brasileiras. O candomblé angola, a umbanda, o candomblé de caboclo entre outras manifestações religiosas afro-brasileiras, por se afastarem do modelo analítico “nagô” foram consideradas transformadas e deturpadas e, portanto desinteressantes como campos de estudos.

para os “outros” e para os próprios adeptos, que o candomblé angola não é apenas uma cópia, uma imitação do candomblé queto, mas tem divindades próprias, toques de atabaques e movimentos de danças específicos, além de uma língua sagrada que pode ser melhorada por meio de dicionários e pelo conhecimento do quimbundo e quicongo, as línguas mais preservadas dessa nação.

Além disso, o que parece ser mais importante, para alguns adeptos, é provar que existe uma origem africana que torna possível o candomblé ter uma nação chamada angola, pois, mesmo que as nações de candomblé sejam parecidas em muitas coisas, certamente não são iguais.

Essa não é uma empreitada fácil, pois o candomblé de nação angola, apesar de procurar sua origem africana, não percebe a complexidade dessa tarefa. Segundo o *Relatório sobre liberdade religiosa internacional*, somente uma pequena parte da população angolana, na maioria rural, pratica as religiões tradicionais.³² Ademais, ao pesquisar os rituais religiosos de povos bantos centro-africanos, descritos na bibliografia dos séculos XVII, XVIII e XIX, percebi que estão dispersos em território mais amplo do que o Estado-nação Angola, envolvendo grande número de etnias.

Contudo, se adeptos do candomblé queto foram para a Nigéria procurar os orixás, também adeptos do candomblé angola pensam em ir a Angola encontrar os inquices. Encontrei em São Paulo pais de santo que foram para Angola e Cabinda procurar a *nação angola* de seus candomblés³³. Contudo, a Angola que está inscrita nesta nação pertence a uma África mítica, pois é construída no imaginário dos adeptos que acreditam ter existido uma África mágica onde viviam os inquices, e os poderosos sacerdotes que manipulavam a vida e a morte.

Uma viagem para Angola é tentadora, porém pouco encorajadora. Percebendo que existem muitas dificuldades que vêm atreladas a história da colonização e a instabilidade política dessa região africana, a internet ocorre como uma excelente ferramenta para pesquisa e obtenção dos conhecimentos desejado. Assim, as pesquisas na internet ou em livros, principalmente em dicionários encontrados nas bibliotecas universitárias, tornam-se um caminho para a África perdida. Por meio de dicionários as rezas que se transformaram com o passar dos séculos são paulatinamente “corrigidas”, e

³² Conforme o Relatório sobre Liberdade Religiosa Internacional 2010 do BUREAU DE DEMOCRACIA, DIREITOS HUMANOS E TRABALHO DOS EUA: O país (Angola) tem uma área de 1.246.700 Km² e a sua população é de 17 milhões de habitantes. A maioria da população é cristã. A Igreja Católica estima que 55 por cento da população é católica, enquanto o governo avalia esta estimativa como 70 por cento; não foi possível verificar independentemente nenhum destes valores. Os dados do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR) indicam que 25 por cento da população segue denominações cristãs africanas; 10 por cento segue tradições protestantes, nomeadamente metodistas, batistas, adventistas, congregacionalistas (Igreja Unida de Cristo) e Assembleias de Deus; e 5 por cento da população está afiliada a igrejas evangélicas brasileiras. Uma pequena parte da população rural pratica o animismo ou crenças religiosas indígenas. Há uma pequena comunidade muçulmana, avaliada não oficialmente em 80.000 a 90.000 aderentes, sendo que destes possivelmente metade são imigrantes da África Ocidental ou de origem libanesa. Algumas fontes na comunidade muçulmana estimam que estes números são mais altos, embora a precisão destas estimativas seja questionável. Disponível: "<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2010/148660.htm>" Acesso em: 31,dezembro, 2011

³³ O pai de santo Katuvanjesi fez uma viagem a Angola em janeiro de 2010, e disponibilizou fotografias no site "<http://www.inzotumbansi.org/galeria>."

as traduções permitem que as palavras professadas possam ser compreendidas. Da mesma maneira que a língua sagrada vai sendo recriada, também velhos inquires esquecidos na África chegam ao Brasil.

Hoje, podemos encontrar algumas pesquisas bibliográficas sobre a nação angola na internet, em sites de terreiros de candomblé e em apostilas que são divulgadas entre o povo do santo. Não são trabalhos sistemáticos, mas interpretações de traduções obtidas de pesquisas etnográficas sobre algum grupo da África-Central. A importância da procura do conhecimento também se relaciona com o poder dos que o retêm. Parafraseando Foucault (2001) "Saber é poder". Isso fica claro quando encontramos, nos fóruns da internet, nos sites de terreiros e em algumas obras que sugerem, a separação entre os terreiros mais puros dos misturados. Categorias como reafricanizados e tradicionalistas colocam os *outros* como misturados e empobrecidos culturalmente.

Na verdade, isso é um equívoco, pois todos são frutos de uma construção afro-brasileira, e autenticidade ou originalidade não dependem necessariamente da pureza. Segundo Stewart e Shaw ambas as tradições, puras ou misturadas, podem reivindicar-se como originais:

O que as fazem autênticas e válidas, é uma questão a parte, é uma matéria discursiva envolvendo poder, retórica e persuasão. Deste modo, ambas as tradições supostamente puras ou supostamente sincréticas podem ser autênticas se as pessoas afirmam que estas tradições são ímpares, e possuidoras de um domínio histórico próprio. Pode-se argumentar, de fato, que as misturas sincréticas são mais originais porque são historicamente irreproduzíveis. [Tradução Livre] (STEWART e SHAW, 1996, p.7)

Entretanto, sabemos que a indeterminação e o relativismo têm seus custos e seu perigo. Desta forma, a confrontação e o diálogo também estão presentes, fazendo frente aos processos de sincretismo e hibridação. Neste caso é que encontramos as tentativas de alguns pais de santo de reconstruírem identidades purificadas, pois pensam que assim restauram a tradição.

Mesmo não acreditando em identidades purificadas, penso que a luta pela recuperação cultural banta não seja em vão. É importante para a nação angola saber-se em parte africana, mesmo que reconheça sua construção histórica afro-brasileira. A questão é que não podemos pensá-la como pura em sua origem, tampouco purificá-la de seus sincretismos.

Ao mesmo tempo, devemos ter em conta que não há uma fluidez imutável entre o passado das religiões africanas e o presente candomblé afro-brasileiro. O processo da procura da África não pode ser uma arqueologia. A tradição deve ser entendida na sua dinâmica, sabendo que estamos sempre em processo de formação cultural. Assim, o candomblé pode produzir de novo a *África imaginada*, por meio da tecnologia e perceber o que ela pode significar para a nação angola hoje, depois da diáspora.

As novas ferramentas tecnológicas abrem a possibilidade do candomblé não se fechar em si próprio. Ao mesmo tempo em que alguns pais e mães de santo se

empenham na difícil tarefa de restaurar as antigas tradições religiosas bantas, para se identificarem como o mais *autêntico*, é por intermédio principalmente da internet que fragmentos da velha tradição são conhecidos. Essa estranha lógica, requer o empenho dos adeptos que ocupam diferentes níveis hierárquicos do candomblé em aliar a modernidade com tradição.

A coexistência desses usos que parecem contraditórios, também reproduzem estruturas conhecidas, além de reorganizarem os vínculos entre os grupos e sistemas simbólicos. O sujeito que, no depoimento da idosa mãe de santo paulista (B)³⁴, aprendeu a jogar búzios na internet, e que sabe, segundo ela, envolver as pessoas, rapidamente angariará filhos, formará uma família de santo e reproduzirá a estrutura tradicional de um terreiro de candomblé. Se a hereditariedade é importante para o adepto do candomblé, essa família começará com o pai de santo "iniciado" pela *mãe Google* e será filho do terreiro *ciberespaço*. No entanto até que ponto poderá afirmar sua legitimidade perante a comunidade do candomblé? Haverá uma mudança nesse sentido?

Ainda que essa tendência não ocorra, há aspectos no desenvolvimento cultural mais moderno que discutem as articulações entre o processo pelo qual o conhecimento é adquirido em um tradicional terreiro de candomblé onde os valores são apreendidos a partir da vivência e da oralidade e o conhecimento recebido a partir de um sistema de informação por meio de um computador. No lugar da narrativa temos a informação, que é a história informal do outro. É rápida explicativa, fala do outro e não envolve aquele que a recebe. Por isso a observação da mãe de santo (A)³⁵ sobre a existência de receitas de ebó na internet, as quais ensina a composição do ebó, mas não como deve ser rezado e tampouco lhe dá a mão sagrada que só se adquire através da iniciação.

Nota-se que há uma polarização entre os pais e mães de santo que se dividem entre os que aderem ou os que rejeitam as novas tecnologias, porém a mudança tecnológica é uma realidade e a adesão a seu emprego é significativa, sem entretanto perder de vista a tradição. Segundo Levy (2004, p. 16) "quando uma circunstância como a mudança técnica desestabiliza o antigo equilíbrio das forças e das representações, estratégias inéditas e alianças inusitadas tornam-se possíveis." Isso pode ser constatado na fala de uma mãe de santo idosa que relacionou a dificuldade que teve em receber o conhecimento de rezas do candomblé angola e a democratização do conhecimento pela internet. Uma mãe de santo (F), que está por volta de seus 80 anos de idade, acredita que o conhecimento sobre a nação angola estava resguardado com os antigos sacerdotes desta nação no Brasil. Ao mesmo tempo, revela que esse conhecimento era muito bem guardado. Ela me contou que, quando era mais nova, foi procurar o conhecimento com os mais velhos, e encontrou dificuldades para ter acesso a ele. Assim, perguntava-se: "Será a nação angola uma brincadeira de esconde-esconde (informação verbal)"³⁶?

³⁴ Id., 4/5/2010.

³⁵ Id., 2/5/2010.

³⁶ História de vida concedida pela mãe de santo (F). Entrevistadora Previtalli, Ivete Miranda. Esta entrevista foi coletada no terreiro onde a mãe de santo se encontrava. Durante o encontro, a mãe de santo não permitiu o uso de gravador, assim foram anotadas as declarações num caderno de campo (5:00h). Santos, 13/03/2010.

Depois completou: “ Hoje estamos em uma outra época, é a da internet. Se eles (os mais velhos) vissem hoje em dia, estariam se revirando nos túmulos. (informação verbal)³⁷”

Referência Bibliográfica

BASCOM, William. *Ifa Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

BERNARDO, Teresinha. Axé: ruptura-continuidade. In: *Revista Margem* n° 6. São Paulo: EDUC, 1997.p. 105-116

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas - Estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2008.

ELIADE, Mircea. Tradução de Rogério Fernandes. *O Sagrado e o profano. Essência das religiões*. 5° tiragem, Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Edição 16ª. Rio de Janeiro: Graal. 2001

GUIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós modernidade*. 9ª edição. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

LÉVY, Pierre. *As Tecnologias da Inteligência. O Futuro do pensamento na era da informática*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Candomblés de São Paulo*. A velha magia da metrópole nova. São Paulo: Hucitec/Edusp 1991.

STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. Introduction: Problematizing syncretism. In: _____. *Syncretism/anti-Syncretism. The politics of religious synthesis*. London e New York: Routledge, 1996, p. 1-26.

³⁷ Ibid., 13/03/2010.