



HAL
open science

A resiliência de um viajante de sapatos prateados

Fabien Liquori

► **To cite this version:**

Fabien Liquori. A resiliência de um viajante de sapatos prateados: Itinerário iniciático de um aprendiz viajante. *Connaissances & Savoirs*. EDILIVRE, pp.318, 2021, 9782414546442. hal-04043773

HAL Id: hal-04043773

<https://hal.science/hal-04043773>

Submitted on 23 Mar 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Fabien Liquori

A resiliência de um viajante de sapatos prateados.

*Itinerário iniciático
de um aprendiz viajante*

MASTER2 IPEAT (ESCAm) Recherche (SHS) –
www.org, La Quête initiatique d'un apprenti voyageur, 2013

UNIVERSITÉ TOULOUSE II-LE MIRAIL

A été réévalué par décision du Conseil Académique et

a obtenu l'Apostillement au

Niveau Doctorat en Sciences Humaines – Anthropologie

stricto sensu par

Universidade Fédérale du PERNAMBUCO

Processo No XXXX.XXXXXX/XX-XX

À memória de Bruno Vitorio e Deraldo Guere Guere, mortos, lutando...

A minha mãe Danielle e a Minha Mãe CiCi,

Para Ana-Laura meu Coração, meu presente, minha esperança...

É urgente a vida

É urgente um passarinho no céu

É urgente viajar a certos países

Esquecer, sonhar para reconstruir

Algumas saudades

Muitas esperanças

É urgente unir confianças

Multiplicar respeitos e amizades

É urgente destruir os muros invisíveis

E as manhãs frias.

Por teu intermédio Mãe CiCi,

Graças aos laços de amizade tecidos entre nós,

Foi-nos permitido aceder a um espaço terapêutico,

imaginário e simbólico,

Espaço da ordem do inconsciente e, contudo,

do consciente e do voluntário,

Uma vontade que tem sua origem na motivação

de querer se curar e se recuperar.

ARÁAYÉ BÀBÁ NJÉÉ-JÈÈ, BÀBÁ MORÍ Ó, ARÁAYÉ BÀBÁ
NJÉÉ-JÈÈ, BÀBÁ MORÍ Ó (Saudação para Oxalá)

A este pai, este estrangeiro...



Introdução

Tendo elaborado um primeiro trabalho no âmbito de um mestrado em Sociologia apresentado à Universidade há alguns anos, gostaria de a ele dar continuidade, focalizando elementos singulares de uma identificação à prática do culto aos “Orixás” *, tomando como referência minha própria experiência de “abiã*” nessa comunidade.

De fato, se em muitos casos a experiência transcrita do culto dos Orixás retoma entrevistas e transcrições de sociólogos, quero aqui poder dar um testemunho dessa experiência, considerando a minha própria vivência e analisando-a. Por outro lado, se em muitos casos o praticante relata, *a posteriori*, uma experiência já madura da prática do culto, seu testemunho se faz, então, revestindo a figura do antropólogo ou do sociólogo.

No meu caso, foi minha própria pesquisa, no sentido científico do termo, que me permitiu aceder a uma experiência mais vasta, mais profunda para alcançar meu "Eu interior", no sentido identitário do termo.

Levei muito tempo para emergir de meu “campo” e objeto de análise por nele estar muito estreitamente implicado, já que nele vivo, durmo, respiro e sonho!

Foi então difícil para mim manter um procedimento de objetivação sobre o conteúdo de meu "eu" para daí extrair uma experiência generalizável ou pelo menos explorável a ser usada para uma compreensão sociológica, pois minhas aspirações são feitas no círculo de meu próprio campo de investigação, com relação ao qual não foi fácil tomar a devida distância.

1. Num primeiro momento, irei me contentar em classificar os elementos que constituíram a força motriz e a passagem a uma certa prática do culto aos Orixás ou, mais exatamente, enunciarei as qualidades necessárias para a prática desta religião.

Terei, portanto, que constantemente definir e redefinir os contornos do Candomblé* na minha própria idealização da prática do culto aos Orixás (visto que se trata, também, de uma prática que envolve uma iniciação, ela se inscreve, conseqüentemente, na oralidade).

Em muitos casos, o Candomblé e a transmissão dessa prática são fruto de uma herança familiar (mas veremos que existem outras maneiras de chegar a ele). O que torna difícil o trabalho de objetivação do participante, é que ele está em estreita

comunhão com sua comunidade de pertencimento e, portanto, o pesquisador, para poder realizar o seu trabalho, é ele próprio forçado a se iniciar na prática para poder dela participar.

No meu caso específico (aquele que, por assim dizer, ilustro), devo precisar que vivi quase 27 anos de minha vida na Europa, mais exatamente na França, em um mundo *a priori* racional e racionalista, intrinsecamente dissociado daquele de que participo hoje.

1. Então, quais foram os elementos que participaram dessa passagem do racional ao sensível?

2. Eu gostaria de conseguir "modelizar" os caminhos por que passei até agora para explicar como essa prática, aos poucos, integrou-se totalmente na minha vida cotidiana atual.

3. E, finalmente, tentarei relatar como essa prática do culto aos Orixás tornou-se uma solução para meus problemas de saúde, sejam eles de ordem psicossocial ou espiritual.

Nesse percurso singular entre França e Brasil ou mesmo, se se preferir, nesta posição de "entre dois", este depoimento é de certa forma o resultado da passagem de uma problemática coletiva a um raciocínio de ordem particular relativo a uma espécie de cristalização de um estigma ou discriminação positiva. Ele também se inscreve em um movimento de estigmatização identitária sob o efeito de uma visibilidade mais ampla da questão racial.

Em outras palavras, ao optar por apresentar o caso de uma pessoa que não é afrodescendente, busquei demonstrar a universalidade do culto das religiões de matriz africana. Esse exemplo foi capaz de validar a ideia de que não há distinção étnica e cultural para aquele que é escolhido pelo Orixá. Adotar os Orixás como princípio e crença é questão de destino. Diz um ditado do Candomblé: "Quem está fora não entra, quem está dentro não sai".

[Assim, este trabalho conta a história de vida de Juliano, em uma abordagem poética e busca literária, por meio do enfoque da observação participante de um ângulo psicossocial e analítico.](#)

Posso então de certa forma dizer, como se a citação de Leopold Senghor pudesse ilustrar minha proposta: "A razão é helênica, a emoção é negra". Pode haver uma sociologia na criação poética ou na literatura se o raciocínio sociológico permanece recorrente?

O que é interessante notar no trabalho de Estélio Gomberg (Hospital de Orixás, 2011, edição EDUFBA), na Universidade Federal da Bahia, é que este último recoloca o Candomblé em um contexto cultural e de relações interétnicas, a partir de uma abordagem do processo de saúde das populações de matriz africana. Enquanto em muitos trabalhos, e como o faz Rubim de Pinho (Rubim de Pinho, 2002), o fenômeno do transe é descrito no âmbito de estudos comparativos, partindo do fenômeno terapêutico como um tratamento sob o ângulo do olhar clínico e psicológico.

É preciso saber contextualizar o Candomblé por meio do processo histórico da história afro-brasileira, em relação ao contexto escravagista do tráfico negreiro entre a África e a América. Portanto, é importante adotar o ponto de vista da observação participante para se conseguir descrever um fenômeno transcultural. Se de um lado temos o questionamento do médico psiquiatra baiano Rubim de Pinho sobre questões de ordem espiritual, temos no mesmo *continuum*, no extremo oposto, o livro OBARÀYÍ, feito pelos próprios membros da comunidade religiosa de Candomblé Ilê Axé Opô Aganju do Babalorixá Balbino Daniel de Paula (Obaràyí). Este livro, contado pelos próprios ogãs*, filhos e filhas dessa comunidade, graças à riqueza de seus documentos fotográficos, constitui uma verdadeira reapropriação da memória viva deste lugar. Nesse livro, que reconheço representar um exemplo extremo, o pesquisador se apaga para realizar uma verdadeira autobiografia da história de uma genealogia que constitui a passagem da África até os dias atuais, em Salvador da Bahia.

Mas, de uma maneira geral, o pesquisador também não tem algo a dizer sobre a sua relação e seu posicionamento analítico com relação a seu objeto de análise? Como produzir um verdadeiro questionamento sem cair no senso comum para dar uma verdadeira orientação a um trabalho de pesquisa?

No livro Hospital de Orixás, Estélio Gomberg consegue se engajar em uma verdadeira demonstração com um posicionamento de saúde pública ao analisar o objeto saúde-equilíbrio do processo de cura no Candomblé decorrente do mundo afro-brasileiro de matriz africana. Ele institui um verdadeiro diálogo sobre o processo equilíbrio-saúde no Candomblé. Consegue estabelecer laços entre a relação interétnica e o processo histórico brasileiro, dá uma nova dinâmica ao seu objeto, muitas vezes analisado no âmbito de estudos vinculados unicamente à saúde.

Nesse livro, Gomberg tenta estudar e elucidar os problemas associados às questões de saúde nas diversas sociedades e épocas históricas. No Brasil, diversos estudos têm destacado o uso, por grande parte da população, de terapêuticas desenvolvidas por grupos religiosos. Em documentos atualizados, em estudos produzidos por antropólogos e sociólogos, é demonstrada a prática de um uso combinado de serviços médicos e religiosos e de serviços religiosos de tratamento por pessoas de classe média que conhecem e têm acesso à biomedicina.

Nos diversos grupos religiosos em que são propostos serviços de cura – elemento que favorece a adesão religiosa – pouco se sabe sobre os procedimentos terapêuticos desenvolvidos. Se considerarmos que qualquer proposta de reestruturação do sistema médico na sociedade precisa levar em consideração o modo como os indivíduos usam os diversos serviços disponíveis e os efeitos obtidos nas experiências com a doença, o estudo desses procedimentos reveste uma importância bastante particular. As análises dos sociólogos e profissionais da saúde permanecem muito genéricas, contribuindo muito pouco para a compreensão das experiências de tratamento no seio dos grupos religiosos. O livro « Hospital de Orixás », abordando as questões dos tratamentos ligados aos terreiros* de Candomblé, realizando uma descrição sensível do espaço do terreiro e das concepções e práticas relativas à doença e à cura que são ali praticadas, é uma contribuição importante para mitigar essa lacuna.

Ele introduz o leitor a um conjunto variado de procedimentos e ritos de tratamentos visando a restabelecer a integridade dos seres humanos em sua ação em relação com os Orixás, no espaço do terreiro e com relação às outras pessoas que compõem esse espaço.

Leva-nos a uma imersão no universo mítico e ritual do Candomblé, à luz da qual são esclarecidas as questões relativas à saúde e à doença nessa religião. É também proposta uma orientação levando-se em consideração o contexto social mais amplo no qual tanto o Candomblé quanto os seus adeptos e clientes estão situados. A biomedicina – como alternativa médica hegemônica – e as políticas públicas visando a saúde da população estão presentes nesse contexto. Assim, mostra-se necessário pensar que, no que diz respeito ao Candomblé, é preciso inserir os adeptos desta religião no debate em torno da promoção da saúde, da estruturação dos serviços e das opções de tratamentos.

Estélio Gomberg, durante o seu doutorado em saúde coletiva, buscou

focalizar, durante as conversas informais com membros de Terreiros, as questões de saúde. Historicamente, os terreiros são importantes agentes de promoção de saúde através de práticas tradicionais religiosas dos adeptos e dos não-adeptos. São designados como um campo fértil para entender os itinerários terapêuticos de uma vasta clientela que busca no Candomblé uma alternativa terapêutica, em um contexto social e cultural que permite e propõe múltiplas escolhas. Expressões como “posto de urgência espiritual” e “hospital dos Orixás” são utilizadas para designar esses itinerários.

O que lhe pareceu importante destacar para entender a busca terapêutica religiosa como opção em relação à saúde, foi a distinção significativa que os adeptos reconheciam nos atos em relação à noção de saúde-doença. Isso posto, é “para o corpo e no corpo” – elemento visível – que repousam todas as preocupações em relação ao bem-estar. O corpo vai representar no Candomblé um polo ou um centro de forças opostas que devem estar unidas em uma relação de equilíbrio complementar. Do mesmo modo, o indivíduo pode ser considerado como o resultado do equilíbrio das diversas partes do corpo, considerando-se que isso supõe que tenhamos uma visão de mundo específica explicando a completa harmonia entre o mundo natural e o sobrenatural.

Diante das manifestações e significados da realidade religiosa, é necessário chamar a atenção e a sensibilidade dos pesquisadores e gestores da saúde para o espaço religioso como sendo um lugar que possui diversas possibilidades de realizações no que diz respeito à promoção da saúde e o exercício da cidadania. Quanto a essa questão, devemos considerar outros fatores que permitem explicar com mais clareza e complexidade os recursos à disposição das religiões de matriz africana no tocante aos procedimentos de se incumbir da saúde e de buscá-la. Mesmo que exista uma complementaridade entre medicina e religião, podemos ver entre os diversos atores sociais implicados que estes acabam por conferir supremacia à primeira (a religião) sobre a segunda (a medicina), quando se trata de buscar uma explicação mágico-religiosa como explicação para a doença.

A compreensão do significado das ações que constituem o itinerário terapêutico se mostra importante na medida em que é sobre elas que repousam os diversos meios de escolhas, decisões, avaliações e adesões a terapêuticas determinadas. A análise sobre o itinerário terapêutico concebido pelo indivíduo relaciona-se com um conjunto de possibilidades socioculturais que fornecem os

projetos de escolha de suas próprias visões de mundo e das diversas opções terapêuticas. A ação de interpretar o itinerário terapêutico se encontra, no nível consciente, associado com um aspecto vivido em seu passado. No processo da memória, as lembranças são substituídas como elementos que permitem medir as opções oferecidas com a intenção de optar por aquelas que melhor convêm aos contextos oferecidos.

Uma forte aliada da terapêutica religiosa e da descoberta dos estados de desequilíbrios e de doenças é a fitoterapia mágico-religiosa praticada pelos terreiros, pois para o Candomblé os vegetais são os elementos essenciais tanto no que diz respeito às atividades litúrgicas quanto às terapêuticas, representando um laço de comunicação entre os seres humanos e as divindades. Os cânticos em associação com o uso de palavras tornam possível o encantamento das plantas, transformando-as em elementos sagrados prontos a agir sobre os indivíduos. Verger (1997) demonstra a importância do conhecimento dos “opôs” (cânticos evocadores) que devem ser pronunciados no momento da coleta, da preparação e da utilização dos vegetais, momento em que o conhecimento do sagrado e a habilidade do oficiante se unem para que os três elementos juntos sejam capazes de pôr em ação os mecanismos que dão início à transmissão do axé* (energia vital).

Os chefes religiosos guardam o segredo das plantas, cabendo ao “Babalossain” a função específica de colher as ervas sagradas. O Babalossain é uma figura raramente encontrada nos cargos hierárquicos e funcionais, pois trata-se de um aprendizado específico que exige um tempo considerável, e seu saber e prática eram conhecidos por pouquíssimas pessoas.

Os terreiros possuem uma visão particular no que respeita a compreensão das categorias sociais da doença e dos doentes. Para os grupos, o diagnóstico, a percepção da doença e os tratamentos indicam suas relações sociais e suas conexões com a sociedade a partir de uma cosmologia religiosa. Estudar as práticas terapêuticas no contexto religioso do Candomblé, certamente exige que tenhamos em mente as restrições religiosas às quais essas práticas se acham submetidas, e os limites de sua difusão ao conhecimento público. Na pesquisa antropológica das religiões afro-brasileiras há um compromisso dos pesquisadores com o universo mágico-religioso objeto da pesquisa. Arthur Ramos, Edson Carneiro, ambos médicos, se situam na continuidade de Nina Rodrigues e

participam, com suas contribuições, a uma antropologia racial ainda velada por certos preconceitos. Estes últimos, assim como Roger Bastide e outros, desenvolveram relações que desembocaram na ocupação de cargos honoríficos nos Terreiros de Candomblé. A pesquisa antropológica no campo religioso é estruturada com interesses, condicionamentos, visões de mundo particulares e com o encontro da voz do pesquisador com as vozes dos sujeitos e situações religiosas que incluem o sobrenatural.

O diálogo com os autores ligados à saúde coletiva e à antropologia que, em seus trabalhos, enfocam os processos saúde-doença e a elucidação e a compreensão destas por um viés religioso, foi privilegiado no segundo capítulo do livro, que nos faz refletir nas concepções do Candomblé. O autor mostra o Candomblé como religião cujos processos de reinvenção ao longo dos diversos períodos históricos nas diversas regiões do país evocam uma África mítica como um elemento uniforme das diversas nações originárias desse complexo cultural. Estas foram e continuam sendo objeto de repressão e de discriminações na sociedade e denunciam as alianças estabelecidas entre a religião hegemônica do Estado – o catolicismo – e o campo político, a fim de marcar sua oposição. A promoção do campo religioso das divindades, os rituais litúrgicos, as datas festivas, a confecção de objetos litúrgicos fazem parte das prerrogativas das religiões africanas em território brasileiro e aparece como exemplo dessa mistura entre vários sistemas religiosos presentes no solo brasileiro.

Vários autores mostram que as religiões afro-brasileiras, historicamente, deixaram de ser exclusivas de seu grupo de origem, escravos negros e seus descendentes, abrindo-se a todas as raças, classes sociais, gêneros e estilos de vida: “elas romperam as barreiras de cor, classe e recentemente as barreiras geográficas, na medida em que também atraem não apenas negros, não necessariamente pobres, e que não continuam restritas ao território nacional. Elas se tornaram religiões interétnicas, trans classistas e transnacionais” (Valdo da Costa Lima, 2003). Isso favorece o processo iniciático ou expectativa terapêutica.

O corpo, na perspectiva das religiões afro-brasileiras, é o principal elemento de ligação entre o homem e o sagrado, cujo significado extrapola a mera condição física ou estética. O corpo precisa estar equilibrado, protegido, saudável, fechado, para que possibilite as condições favoráveis para a realização dos rituais litúrgicos, para além do próprio equilíbrio da comunidade, sabendo que o corpo na

cosmovisão dos afro-brasileiros é também um espaço propício à transmissão do axé*. Caso as normas estabelecidas sejam rompidas, o neófito pode sofrer alguns desconfortos, chegando até a perder o equilíbrio. A palavra “equilíbrio” foi uma categoria recorrente na fala das pessoas entrevistadas. A atenção a esse estado é apontada como um elemento estruturante da vida religiosa e social dos adeptos: "ter saúde é conseguir manter o equilíbrio, auto curar-se, buscar meios para garantir a própria sobrevivência". Segundo Gomberg (2011: 170) “o corpo humano e a pessoa sendo considerados veículos e detentores de axé*, é necessário, periodicamente, que sejam realizados certos rituais que possibilitem a aquisição e a renovação deste princípio vital, responsável pelo equilíbrio ou a saúde dos seguidores”. Esse aspecto é de especial importância para este estudo, uma vez que buscamos uma compreensão da experiência religiosa relatada pelos pacientes face à “medicina afro-brasileira” e de seu uso como forma de solução para a doença. Não esperamos mostrar nada absoluto sobre suas experiências religiosas, mas sim evidenciar possíveis interpretações para o processo saúde-doença associado à religiosidade.

Uma das formas de comunicação dos terreiros com a sociedade é a organização de festas religiosas, que se caracterizam pela potencialidade de se estenderem para além dos terreiros, reunindo diversos atores sociais, clientes e simpatizantes. A festa que permite, como mecanismo, ao grupo ser reconhecido socialmente, explora através de dramatizações as narrativas míticas permitindo através delas (co)memorar as divindades, através de cantos, danças e comidas, e reforçar as regras sociais e a coesão do grupo.

No estado da Bahia, desde o início do século XX, notícias publicadas registram as perseguições aos cultos afro-brasileiros e, segundo Mandarino (2003), tornam possível tecer um panorama sobre a maneira como essa sociedade se comportava com relação à questão das religiões afro-brasileiras e da possessão. Em Salvador, desde muito cedo a imprensa teve por hábito abrir suas páginas aos debates que ocorriam na Escola de Medicina e àqueles que os seguiam, julgando de extrema importância a divulgação na imprensa da “particularidade” que envolvia os negros e os mestiços que praticavam as religiões afro-brasileiras. Como parte da visão estereotipada, a loucura era frequentemente associada ao comportamento dos praticantes de cultos afro-brasileiros.

A Umbanda e o Candomblé são duas religiões que compartilham as mesmas

raízes africanas; porém a Umbanda, no mesmo *continuum* religioso, passou por um certo branqueamento de sua doutrina em razão dos aportes kardecistas (Teoria do Espiritismo de Alan Kardec). Cada uma delas é, ao seu modo, bastante valorizada no mercado de serviços mágicos e possuem uma grande clientela, mas ambas enfrentam hoje a concorrência de inúmeras agências de serviços mágicos e esotéricos de todos os tipos e origens, sem falar de outras religiões que, aliás, se apropriaram de suas técnicas, principalmente as relacionadas à leitura do oráculo. Eles competem entre si e competem com outras religiões.

Dentre as estratégias e práticas de intervenção desta "medicina", podem ser encontradas ações que buscam promover mecanismos naturais e sobrenaturais de promoção da saúde, privilegiando o acolhimento, o manejo terapêutico e a interação do sujeito com a natureza, possibilitando uma visão mais ampla e holística do processo saúde-doença. A maioria dos clientes de religiões de possessão coloca-se na postura de dissimulação diante dos pedidos de resolução de problemas decorrentes do processo social e histórico de discriminação presente na sociedade brasileira em relação a essas religiões, particularmente as de matriz afro-brasileira.

Uma situação visível, neste contexto religioso, é o depósito de "despachos" nas encruzilhadas; os clientes externos tomam o cuidado de não serem vistos realizando tal depósito.

A "medicina" concebida pelo Candomblé, presente nos espaços urbanos e rurais das cidades, se dá como uma opção diante das necessidades de atenção à saúde, embora esteja associada ao "sistema oficial". Especificamente, no Brasil, estados e municípios ganharam maior autonomia na definição de suas políticas e ações para a saúde, tendo implantado experiências pioneiras, no que diz respeito à homeopatia e à acupuntura. Do ponto de vista institucional, elas são tidas como "práticas alternativas" no que diz respeito aos serviços de saúde, mas no relatório final da 8ª Conferência Nacional de Saúde, recomendou-se a inclusão dessas atividades nos cursos de formação.

As particularidades e a importância atribuída a tudo o que toca as questões de saúde da população negra são desiguais, especialmente porque esta deve ser tratada de forma intersetorial, em diálogo constante com os diversos setores de conhecimento, bem como com os diversos setores da saúde e da sociedade. Recentemente, a sinergia da política de pesquisa em saúde e das políticas desse

setor voltadas para a população negra, foi registrada quando o CNPq* (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) em conjunto com o Ministério da Saúde lançou um artigo inédito sobre essa temática. Há um entendimento latente entre atores do campo social e gestores que gerenciam os programas de saúde sobre a importância dessas questões e dos projetos que estão sendo realizados nos terreiros. É uma modalidade de reparação e um processo de inversão da estigmatização. Esses terreiros, por meio do exercício da arte de curar, criam estratégias de socialização e produção de conhecimento, conforme preconiza o Documento Institucional da Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade.

Há a integração entre os adeptos do Candomblé e as comunidades do entorno e o poder público, por meio da utilização de seu espaço físico como local de divulgação e informação dos serviços de saúde. Existem “feiras” de saúde nos terreiros, com técnicos do Programa Saúde da Família, Programa Saúde Bucal, DST / AIDS e Saúde do Adulto, além de agentes comunitários, em função dos diversos problemas e limites apresentados pela medicina oficial no que diz respeito à infraestrutura, à qualidade e à resolução das solicitações; os terreiros atuam assim diretamente na comunidade. A oposição entre a medicina oficial e a medicina popular é sustentada no processo de cura preconizada pela segunda (a medicina popular), permitindo-lhe subtrair parcialmente a visão de mundo das classes dominantes detida pela medicina erudita. A busca pela religião extrapola a solução de problemas ligados exclusivamente aos processos saúde-doença, pois seu interesse envolve também o conforto e a solidariedade social.

As escolhas terapêuticas apresentadas foram apreendidas como o resultado de um processo saúde-doença, estabelecido em estratégias individuais e familiares, também amparadas nos diversos tipos de recursos disponíveis. Esses itinerários apresentam as práticas realizadas diante dos problemas provocados por uma doença, quando diferentes estratégias acionam diferentes escolhas que não são exclusivas, mas, ao contrário, plurais. Mostrando assim o processo que articula o plano individual e o plano coletivo nas estratégias de enfrentamento e de soluções propostas pelos sujeitos sociais, recorrendo a meios materiais e sobrenaturais.

Após a consulta ao oráculo, e sob o seu efeito, que é o conhecimento do Orixá principal, o campo religioso prescreve uma série de atividades que o paciente deverá realizar com o intuito de restaurar seu equilíbrio com o Orixá, as divindades

e o próprio universo. O indivíduo não é alguém amorfo, isolado, sem referencial, mas, ao contrário, encontra-se vinculado a laços ancestrais e a uma força cósmica anterior à sua presença, e estar equilibrado significa também estar em consonância com sua própria natureza e o universo. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, quando a saúde e o bem-estar são perdidos, estes só podem ser restabelecidos após o cumprimento de certas obrigações, que a partir daí equilibram o relacionamento com o seu próprio Orixá. E essa relação pode estar em desequilíbrio não só por alguma falha da pessoa para com seu Orixá, mas também pode ser causada pela ação de malefícios que agem com o objetivo de desequilibrar o indivíduo física e emocionalmente, sendo necessária, em ambos os casos, a realização de rituais específicos para que o equilíbrio/saúde seja restabelecido. Delimitar o espaço dos terreiros de Candomblé é uma ação estratégica para a preservação e reprodução da cosmovisão do grupo com formatos tradicionais e modernos, manifestando e afirmando a superioridade do sagrado frente a sociedade. A percepção do espaço nos terreiros, que se tornaram menores e menos numerosos com o crescimento e desenvolvimento das cidades, faz com que sejam menos vigorosos (os espaços religiosos que conseguiram resistir a esta expansão). Aqueles que não resistiram, acabaram sendo empurrados para a periferia. Os terreiros procuram criar para si próprios uma conotação de “agências sociais” ou entidades sociais através de atividades de voluntariado e apoio, com a intenção primordial de construir uma legitimidade social. “Hospital de Orixás” é uma expressão que permite compreender os percursos terapêuticos dos clientes que procuram o Candomblé como terapia alternativa ou complementar.

Em meu trabalho, é evidente que utilizei uma postura metodológica de interacionismo simbólico e observação participante. Este trabalho é fruto de minha interação com o meu objeto de análise, o Candomblé. Não é o resultado de uma pesquisa estatística ou de uma análise baseada em um modelo teórico. É o fruto subjetivo de minha tentativa de objetivar minha análise. Para usar uma comparação imagética, posso dizer que esta análise se dá como o ir e vir da observação de um poço sem fundo, mas no qual posso distinguir superficialmente minha imagem que se reflete na superfície da água, porque no Candomblé buscamos respostas para os nossos próprios questionamentos, respostas que só valem para nós.

Este trabalho se impõe como a necessidade de prestar testemunho de minha

experiência. Muitas pessoas, filhos e filhas de santo, recorrem à antropologia das religiões para atestar seus conhecimentos, mas poucos pesquisadores em antropologia conseguiram expor seus conhecimentos sobre seus aprendizados no Candomblé. Não pretendo situar-me aqui como sociólogo, mas para mim a sociologia fundamenta minha descoberta e minha integração a esta religião. Mas, será de fato assim? Para mim, a sociologia não é uma espécie de processo intelectual e vital que me permite abordar a minha própria reflexão?

O Candomblé se mostrou como base de pesquisa quando voltei ao Brasil em 2001, com o objetivo e a perspectiva de apresentar uma dissertação de mestrado na França e, finalmente, eu mesmo fui me revelando, ao longo do tempo, como o próprio tema de minha reflexão.

No livro de Erving Goffman (1974: 90), a "carreira" do doente mental consiste em três fases principais:

- o período de admissão no hospital, que ele chama de fase pré-paciente,
- o período de internação, que pode ser denominado fase de internamento,
- e uma 3ª fase, que é posterior à internação, quando o hospital dará ao paciente permissão para sair, e que será denominada fase do ex-doente.

O autor fala de "re-incidência" ou de "re-internação", pois para ele a fase ex-doente não existe, há sempre o retorno ao Hospital. Esta 3ª fase é como uma espécie de idealização impossível de atingir. Em meu trabalho, quero justamente tratar desta 3ª fase, denominada ex-doente, como possibilidade de integração do processo de reavaliação da doença.

De um modo geral, interrogo-me sobre a possível avaliação de hipótese de trabalho do pesquisador, se ele não fez previamente sua própria autocrítica e não soube impregnar-se de modo justo de seu campo de análise. A escolha de um campo nunca é neutra e é preciso manter-se o mais estritamente possível em suas determinações, porque o próprio campo é uma busca de sentido.

Então, se no início é a linguagem do noviço que através da escrita também se descobre como ator, com o tempo ganhamos confiança nos protegendo mais, mantendo sempre a opção de ainda nos vermos um pouco atrás do espelho de nossa pesquisa.

Além disso, o paciente tem o direito de escolher sua terapia. Ele não é prisioneiro de sua doença, ele é capaz de mudar de terapeuta, bem como de multiplicar tratamentos terapêuticos para intensificar sua busca pelo equilíbrio e

pela saúde, se julgar que o trabalho do terapeuta não corresponde exatamente às suas necessidades.

A partir daí, tentarei dar uma segunda orientação ao meu trabalho, por meio de uma reflexão sobre a viagem e o ato migratório. Para mim, a migração é um ato intelectual total porque apela a todos os sentidos daquele que a efetua. É a construção dessa espécie de fio imaginário entre o país de origem e o país de imigração que faz com que as distâncias se tornem mais próximas das portas do espaço de vida. É o próximo e o longínquo, é o aqui e o em outro lugar, como Georg Simmel relata em suas "Digressões sobre estrangeiro"(Georg Simmel, 1903: 53).

Mas utilizar a escola de Chicago como referência metodológica para meu trabalho não quer dizer que os atores de meu campo de análise sejam desviantes. Ao contrário, trata-se de uma verdadeira construção identitária. Em outras palavras, um estigma pode ser fonte de construção identitária?

Pode-se inverter a relação? Os provedores de normas são dominantes nessa relação? Em outras palavras, a identidade de meu grupo de referência faz parte do grupo social de referência da norma, mesmo que este não seja dominante? Ou seja, os provedores da norma da problemática racial são minoria em comparação com a população baiana, que é predominantemente composta de afrodescendentes. Mas essa norma, baseada em um branqueamento cultural das normas de reprodução social, que encontramos sob uma forma institucionalizada do poder dominante é de fato "branqueada". Até que ponto meu exemplo se encaixa em uma norma, se o grupo culturalmente especificado do mundo afro-brasileiro de matriz africana permanece minoritário em comparação com o grupo dominante, e como ele difere do grupo étnico-racial normativo de referência na Bahia?

O processo da dor, seja ela física ou psíquica, não é o mesmo que conduz aos caminhos da busca espiritual? E se os caminhos dessa busca espiritual são visíveis apenas para o eu interior de cada um de nós, o peregrino não seria aquele que está sempre e em perpétua busca de sentido?

Assim, se do exterior, essa busca assume o sentido da dor, seu sentido vai além do devir de quem a vive, mas a riqueza desse "material" só faz realmente sentido para ele, e ele só pode compartilhar com os outros e com aqueles com quem está vinculado os vestígios de sua trajetória. Isso é válido para cada um de nós, porque cada um de nós está em seu próprio escafandro, como no livro "O

escafandro e a borboleta" de Jean-Dominique Bauby.

Em 2001, quando vim a Salvador para realizar minha dissertação de mestrado, as circunstâncias de meu trabalho de pesquisa colocaram a Fundação Pierre Verger em meu caminho, como ferramenta de trabalho para me auxiliar a elaborar minha dissertação.

De fato, esta Fundação me foi recomendada por uma francesa, Gisèle Cossard (Mãe OMINDAREWÁ), uma das maiores antropólogas que escreveu sobre o Candomblé e que se revelou durante o famoso período de emancipação da comunidade negra dos anos 70, período de redescoberta das origens africanas e de suas dinastias de culto afro-brasileiro.

Se eu quisesse estudar ali, era antes de tudo necessário que eu entendesse o compromisso de seu fundador, Pierre Verger, com o mundo afro-brasileiro e também que eu pudesse usar os próprios materiais de sua pesquisa.

Devo admitir que, quanto mais se mergulha na vida de uma pessoa como Pierre Verger, mais os mistérios permanecem incomensuráveis, mais suas fotos, de imensa sensibilidade, suscitam uma incrível perplexidade e, ao mesmo tempo, proporcionam uma incompreensível impressão de magia em quem, como nós frequente, todos os dias, sua casa. Como a expressão de sua obra pode estar tão próxima da diáspora africana, a ponto de se tornar a própria memória de seu objeto? Em outras palavras, como e por que mistério o observador se apaga diante de sua obra para que esta própria obra se torne o testemunho do próprio objeto?

No projeto pedagógico do Espaço Cultural Pierre Verger, encontrei uma forma de modelização operacional da ideia que eu tinha das ciências sociais, mas que não conseguia formular no meu curso universitário nem tampouco associar a nenhum campo efetivo. Com efeito, a biblioteca e os arquivos de Pierre Verger representam materiais que constituem, a meu ver, uma memória intelectual e artística que me possibilita enriquecer o meu conhecimento do objeto que me anima. É uma pesquisa tanto no plano da reflexão artística, da estética, da fotografia, quanto sobre o conhecimento da diáspora africana e dos cultos do candomblé, além de apresentar a vantagem da diversidade e da unidade do gênero humano e de suas culturas, através da viagem iniciática de Pierre Verger. A valorização dessa filosofia passa, naturalmente, por uma forma de educação a uma cultura.

Frequentando esse espaço cultural, reconheço-me como alguém que pode

usufruir dessa memória e dessa cultura. Ele foi aberto em 2005 e integra a Fundação Pierre Verger, fundada em 1988 na própria casa que Pierre Verger adquiriu nos anos 1960.

Atuei pela primeira vez neste espaço como voluntário, aproveitando a experiência de alguns membros da equipe, como o griô Negrizu, que é professor de dança afro no espaço cultural. Além disso, estou sempre ouvindo e aprendendo com Ebomi Cici, a "mestre griô" e contadora de histórias da cultura afro-brasileira, apoiando-me, para a coleta de meus dados, no laboratório de "cultura digital" do espaço cultural, através da aquisição de técnicas de gravação e da aprendizagem da tecnologia de montagem e edição de imagem.

Eu mesmo animei, durante três anos, uma oficina como professor de francês. Esta atividade foi para mim um laboratório que me permitiu constituir uma verdadeira trama para a aquisição da minha identidade franco-brasileira. De fato, tendo vivido a maior parte de minha vida na França, meu trabalho, que consistia em um curso semanal de francês, permitiu que meus alunos, que eram, em sua maioria, adultos com mais de 30 anos, se aproximassem dessa França tão dificilmente acessível para um cidadão da comunidade do nosso bairro do Engenho Velho de Brotas e arredores. Para isso, trabalhamos um repertório de música popular francesa, com o objetivo de criar um espetáculo. Mais do que ensinar a língua francesa através da gramática e da ortografia, procurei acima de tudo dizer-lhes o que era a França para mim, dando-lhes referências concretas a partir da visão da França e do Brasil, multiplicando os materiais didáticos para ilustrar essa mestiçagem. Apoiamo-nos, por exemplo, em artistas brasileiros que cantam em francês (Gilberto Gil em "Touche pas à mon pote", Bibie Feret que cantou Piaf, a mestiçagem com as Antilhas Francesas com a Compagnie Créole em "Au bal masqué") ou em desenhos animados como Kirikou.

Em setembro de 2012, apresentamos nosso espetáculo: "Viagem entre Salvador e Paris no mundo de Pierre Verger, um espetáculo popular de música francesa". Este evento contou com diferentes atividades: projeção no palco do espaço cultural de trinta fotos de Pierre Verger, cedidas pela Fundação; apresentação de fotos de Pierre Verger fotografando Paris nos anos 1930, durante a Exposição Universal; alunos do curso de francês acompanharam as imagens cantando em francês várias músicas aprendidas durante as aulas ao longo do ano. Para que o espetáculo refletisse as atividades das diferentes oficinas do espaço

cultural, essas canções foram acompanhadas pelos alunos das oficinas de música (violão, piano e percussão) e pelos alunos de dança, que realizaram uma coreografia acompanhando a música e as fotos projetadas.

O espaço cultural não pretende substituir o sistema educacional. Não se trata de uma escola particular. Oferece atividades aos alunos do bairro graças ao seu autofinanciamento (venda de fotos, exposições, artigos e livros vendidos na galeria) e algum financiamento institucional. O espaço cultural abre às 14h00 e conta com diversas oficinas (artes plásticas, costura, teatro, capoeira, percussão, dança, ioga, violão, coral, informática, esportes, xadrez, estética afro, zouk e francês) que visam desenvolver o espírito artístico e criativo dos alunos do bairro e da periferia. Ao todo são 180 menores “em situação de risco” que o espaço tenta tirar da engrenagem da delinquência, reintegrando-os na sociedade através da ação educativa, despertando-os para o espírito de cidadania e coletividade e constituindo uma força comunitária.

Neste Espaço Cultural tenho, assim, a identidade de franco-brasileiro e, no meu papel de voluntário, aprendo a aguçar a minha formação em sociologia associando-a ao ofício de educador e recolhendo "materiais" sociológicos através da fotografia. Adquiro como que uma “higiene de vida” participando das ações desenvolvidas em determinadas oficinas do espaço cultural (dança, jardinagem e culinária). Duas vezes por ano, organizamos um espetáculo (festas juninas, no mês de junho, e espetáculo de final de ano em dezembro) que serve para reunir toda a comunidade: os alunos em sua aprendizagem, os pais e os adultos que participaram da vida cultural da Fundação e os professores.

A Fundação Pierre Verger é a modelização de uma espécie de laboratório de identidades plurais que nos ensina também a vida em comunidade.

Nas páginas que seguem, apresentarei a trajetória de Juliano, constituída de diferentes pontos de ruptura que desembocaram em certo desequilíbrio e sua busca pelo equilíbrio através do Candomblé.

I

Da doença ao equacionamento em uma escala de sofrimento

A Lenda do homem dos sapatos prateados

*Gira, gira, pião da vida,
Ajuda-me a subir as escadas da eternidade
Para alcançar o cimo prateado das estrelas E que a luz infinita de teu solstício
Venha iluminar os lampiões
E o frescor da noite.
Hoje meu coração está sombrio
Hoje meu coração está cinzento
Por não te ver,
Mas amanhã, quem sabe se o sol
Não vai nos aproximar
Para que possamos nos tocar, nos reencontrar...*

Estou farto desta maldita doença. Gostaria de poder negar a sua existência, mas nesse caso ela poderia retomar o controle de minha vida ...

Muitas vezes amaldiçoo-a. Mas de longe em longe, às vezes tiro dela certo orgulho.

Que me reserva, pois, o futuro?

Remédios? Espero poder um dia me livrar deles, mas isso ninguém pode me prometer.

Um trabalho mais interessante? Um relacionamento válido? Uma vida normal? Será que eu me habituaria?

Altos e baixos, é certo que os viverei, mas espero que não sejam mais violentos do que para qualquer outra pessoa ...

Ondas ... No final das contas, a vida não é uma sucessão de ondas?

(Textos enviados ao consultor médico do CPAM* para justificar minhas frequentes licenças de trabalho e meu pedido de invalidez).

Em novembro de 1994, quando pela primeira vez entrei em contato, por minha própria vivência, com o universo psiquiátrico, eu não me considerava mais diferente do que qualquer outra pessoa, acabara no máximo de sofrer “um grave acidente de percurso” e, como alguém seriamente machucado, recuperava-me de

um episódio traumático que eu poderia pouco a pouco deixar para trás.

Contudo, no fundo de mim mesmo, tinha o sentimento de ter vivido um momento forte, um momento mágico, um momento de extraordinária intensidade que eu havia integrado como uma mensagem divina, uma experiência do sobrenatural. Em suma, ao sair dessa primeira internação, recusava-me a me ver como alguém doente, no máximo como alguém diferente, que deixava atrás de si uma parte de si mesmo.

Foi talvez por isso que tive uma recaída? Talvez tenha sido porque eu tinha também, em mim, alguma coisa de diferente. Talvez eu tenha nascido assim e talvez seja por causa de meu meio social, de minha formação profissional, de minha história de vida individual e da compreensão pessoal que tenho dela, e talvez seja por causa da minha dificuldade de me ajustar ao mundo que sou assim.

Dizem que a doença está ligada a fatores biopsicossociais. Sim, mas, nesse caso, isso abarca tudo, e quais são realmente as razões de meu estado?

Esta é uma pergunta que me faço todos os dias e mesmo várias vezes ao dia. O que tenho eu em comum com o homem ou a mulher sentada ao meu lado durante as sessões de grupo de fala no Hospital "C", quando justamente nossas respectivas histórias de vida, nossas vivências, nosso ambiente social, cultural e familiar, podem ser opostos um ao outro. O que me faz ter, com meu companheiro de miséria, um ponto comum tão determinante e indeterminado?

Foram precisos vários episódios para que eu realmente percebesse a importância do meu tratamento. Mas até hoje ainda duvido, sinto constantemente medo de passar para o outro lado, de sucumbir, de começar a desvairar.

Hoje mais do que nunca, com a aliança terapêutica com meu médico e a equipe médica, vamos tateando, tentando adaptar meu tratamento da melhor forma possível para adequá-lo o mais justamente a meu estado ainda instável.

Tentamos introduzir um segundo estabilizador de humor, já havíamos tentado em 2004, mas será que meu fígado já cansado aguentará desta vez?

É verdade que o tratamento que faço há seis anos, ininterruptamente, contribuiu em muito para a deterioração de meu frágil fígado.

Não sou médico, não posso me automedicar; contudo o tratamento que estou fazendo me dá um apetite insaciável, constante e contínuo o dia inteiro. A demonstração é flagrante, já que em 2001 eu pesava 72 kg e depois passei a pesar um pouco menos do dobro.

Por outro lado, o tratamento tem os seus limites, porque também é essencial reduzir o risco de recaída agindo sobre os parâmetros exógenos, ou seja, os fatores ambientais.

Fiz estudos universitários até obter, em 2002, um mestrado em Sociologia. Não me foi possível prosseguir naquela época, por causa de minha doença.

O estresse, a competição, a busca pela performance são, para mim, elementos que sei contraindicados, pois hoje não me sinto mais em plena posse de minhas capacidades. Tenho um handicap. Meu trabalho como operador de produção em sala limpa não é mais compatível com meu estado de saúde.

Hoje, não suporto mais as mudanças de horários de trabalho que foram aplicadas na minha empresa em outubro de 2004. Antes, eu tinha meus parâmetros, construí-me profissionalmente aprendendo a conviver com altos e baixos.

Este trabalho na MOTOROLA foi praticamente o meu primeiro encontro com o mundo do trabalho propriamente dito e, sendo mais jovem, consegui superar as minhas várias crises mantendo-me em meu emprego.

Hoje, considero o trabalho em "sala limpa" opressivo por ser fonte de um excessivo estresse psíquico.

Além disso, em fevereiro de 2001, tive uma crise maníaca na própria empresa, depois estados mistos em janeiro de 2004, que me forçaram a abandonar meu emprego, porque estava em uma situação degradante frente a meus colegas de trabalho.

Meu estado psíquico delirante dentro de minha própria empresa fez com que o olhar de meus colegas de trabalho e de meus superiores me incomodasse e esse olhar se tornou insuportável para mim.

Hoje sinto a necessidade de que meu handicap seja reconhecido, não me sinto mais capaz de exercer a minha profissão e até diria que ela não é mais compatível com o meu estado de saúde. Se por muito tempo meu trabalho foi um vetor de socialização e estabilidade para mim, hoje ele se coloca, ao contrário, como um fator de desequilíbrio para meu estado de saúde.

Agosto de 2006, Joseph,

O senhor tem diante de si um homem determinado a partir, se o senhor não me conceder o direito, o direito justificado de alguém que não pode mais assumir

o seu posto de trabalho. Tenho pelo menos minha dignidade de homem (e isso os senhores não tirarão de mim).

O seu sistema não mais me convém... esta enorme máquina de moer. Eu não a suporto mais!

Quanto custa para a empresa o estabelecimento de um dia de trabalho como esse dessa segunda-feira de julho de 2006, Sr. P? O senhor vai longe demais com toda a sua parafernália tecnológica, quando o problema é tão simples. Mas eu não tenho nada a esconder!

O objetivo de uma negociação é que as duas partes saiam ganhando.

Eu não peço grande coisa, apenas o direito de conservar minha dignidade de homem.

Fui manchado e degradado! Mas foi "só" porque meu corpo não aceita mais todas essas imposições; meu corpo e minha integridade exigem que eu me sinta em harmonia comigo mesmo.

Existem tantos homens e mulheres nessa empresa desiludidos com o que fazem (mas se eles conseguem suportar, tanto melhor para eles).

Só tenho a honestidade de vir lhe dizer cara a cara que não aguento mais ...

Sinto vontade de construir algo diferente e de modo diferente. Procuo algo que me equilibre, que me acolha positivamente e me dê segurança, pois não é mais possível permanecer em um ambiente em total desarmonia comigo mesmo.

A diferença entre você e eu, Sr. P., é que não aprendi a analisar o "Direito" no âmbito das práticas de administração. Mas, para mim, muito simplesmente e recorrendo ao bom senso, o Direito é um instrumento de justiça social e de paz.

Um homem livre

Foi a partir desse texto que tudo começou, pois ele foi escrito durante uma de minhas crises. Foi também nessa época que minha doença foi finalmente diagnosticada. Foi também nesse momento que comecei a fazer um tratamento regular. Assim como foi o início de minha psicoterapia, de minhas repetidas e introspectivas viagens pelo meu Brasil, meu país de nascimento, que descobro com outro olhar. E, por fim, foi o meu encontro com o Candomblé e sua gente extraordinária.

Com o e-mail, tudo é possível

Queria que houvesse, um dia, uma verdadeira conversa entre eu e você, entre dois homens que podem se compreender.

Sem violência, sem gritos, apenas palavras que não ressoem no vazio. De nada serve, a cada vez que nos encontramos, comparar a França e o Brasil.

Quem pode escolher entre pai e mãe? Sinto-me incapaz de escolher entre esses dois países. Considero-me como esta pessoa que nasceu nessa fronteira entre o amor e o esquecimento e, inversamente, entre o apego e a ignorância.

As palavras parecem tão simples, entretanto as histórias são tão complicadas.

Espero que você possa ler esta carta sem ambiguidade e mais que tudo sem mal-entendidos de linguagem. Porém, se existe um objetivo na minha viagem, é de dominar essa língua nativa que, em meu caso particular e em minha história, é a sua língua.

Quero que você entenda que, em cada uma de minhas viagens, minha finalidade consistiu em tentar reatar. Da última vez, não foi exatamente um fracasso, mas apenas serviu para fazer você entender a que ponto te amo.

Quero que você também entenda que não se pode reconstruir o passado, quero apenas que possamos nos entender um ao outro sem necessariamente conversarmos, ou ainda que possamos nos ajudar, sem que exista em nenhum de nós um sentimento de obrigação ou de dever com relação ao outro. Pois trata-se do amor de um pai para com o seu filho e, inversamente, do amor de um filho para com o seu pai!

Por trás de minhas palavras, não há ninguém que tente se imiscuir ou se esconder, nem mesmo em minha escrita, trata-se apenas do trabalho de uma voz sincera.

Em suma, apenas uma história entre eu e você, uma história que, espero, ainda será longa a ser escrita e reatada.

Fabien

PS: Não sei se esta carta chegará um dia (no sentido de ela chegar a seu verdadeiro destinatário), ou se ela se insere pura e simplesmente no âmbito de uma pesquisa de cunho meramente universitário.

Carta aberta...
a um desconhecido ou pequeno esclarecimento
a respeito de meu campo...

Habitante da terra, terráqueo, eu sou sem complexos, metade francês por parte de minha mãe (ela própria já desenraizada), brasileiro, Carioca, por parte de meu pai, oriundo de uma longa migração para este continente novo e em construção:

Sim, neto de « pieds-noirs » da Argélia, imigrantes de origem siciliana por parte de meu avô materno e de imigrantes franceses vindos do departamento de Ariège, por parte de minha avó materna.

Sim, brasileiro nesta terra que já parece me escapar e que já não é de fato a minha: neto paterno de um marseilhês de origem napolitana, casado com uma descendente de portugueses, de longa tradição neste continente, já que Portugal foi a primeira nação colonizadora do Brasil.

Sinto que sou este ser incompleto por sua alteridade, e daí talvez nasça o meu mal-estar? O de um indivíduo híbrido, simultaneamente forte por sua abertura e frágil por sua falta de pontos de referência.

Que identidade e credibilidade podem-se dar hoje a um indivíduo sem fronteiras, a uma pessoa cujo sangue mestiço só lhe dá um breve vislumbre de suas origens? Deixo, pois, a porta entreaberta a todo esse nacionalismo que não entendeu que a terra não para em uma fronteira geográfica, mas que é apenas o preço de um processo histórico complexo que nunca poderá retrair toda a realidade dos seres humanos que a compõem. Esta carta, por exemplo, eu poderia tê-la endereçado a meu pai, que tem dificuldade em entender nossa língua em sua sutileza, apesar de nosso gosto mútuo (mas não confesso) pelo mesmo time de futebol: a Seleção Brasileira. Não sei exatamente quem sou, mas me sinto este francês de raciocínio, de "pensamento *" como se diz em português, mas também este brasileiro de alma e coração.

Obrigado, vovó, por ter-me levado com você, por ter descido comigo daquele avião, numa noite escura de inverno em fevereiro de 1979, em um país em que caía a neve que eu ainda não conhecia, à qual eu tinha sido apresentado apenas por cartão postal. Lembro-me de tê-la confundido com leite derramado na pista do aeroporto, antes de realmente dela apossar-me. Alguns anos mais tarde, mas ainda

muito jovem, minha mãe inscreveu-me no "Pyrénées Club" para aprender fervorosamente o esqui, esporte cuja prática me era desconhecida até em imaginação. Um pouco mais tarde, poderia sem dúvida ter sido classificado como atleta brasileiro nesta disciplina, pois o meu estilo poderia ser classificado como de "alto nível" neste país onde esse esporte ainda é desconhecido, por falta de montanhas e neve.

Hoje, quando olho para o Brasil, é com um novo olhar, o olhar para um país que era ... e, contudo, permanecerá o meu.

Não vejo mais esse país numa relação de "classes sociais", de luta ou de estratégias de poder, mas o observo em sua globalidade com uma visão externa, como aqueles "viajantes*" que vieram descobrir este país. Desde então, mantenho-me permanentemente receptivo e atento a qualquer acontecimento que o afete de mais ou menos perto, com recuo e sentindo-me desprovido de afeto, mas, talvez, com esse lamentável desgosto de vê-lo vezes demais mostrado através do futebol, pois um esporte não pode resumir por si só todo um país, apesar do orgulho do Brasil com seu patriotismo exacerbado, que ganha todo o seu sentido através de sua Seleção!

Aliás, foi bem difícil me posicionar nessa final de futebol de 98 entre a França e o Brasil. Estou naturalmente feliz e orgulhoso de ter assistido a vitória da França, mas gostaria de ter visto mais brio nessa partida, em uma luta que unia dois adversários indissociáveis, que deixariam atrás de si o sentimento de ter compartilhado a mesma vitória e o mesmo desejo de ganhar.

Observo os menores acontecimentos na televisão, as menores notícias sobre o Brasil com o olhar de uma criança que deixou esse país aos seis anos. Lembrome, com pesar, da época em que não conseguia nem mais distinguir as "palavras do português-brasileiro", que se tornou para mim uma nova língua estrangeira (aliás, ainda hoje sou totalmente incapaz de distinguir os sotaques regionais desse país). Mas o que me fazia saber com certeza, ao dar por acaso com alguns deles, que os desconhecidos que cruzavam o meu caminho eram meus compatriotas, era a música dessa língua, lancinante e quase cantante, voltando como o eco de uma concha em meus ouvidos e em meu coração ainda receptivos.

Eu captara então tudo e nada deste Brasil. Muitas vezes me lembro de ter chorado uma lágrima francesa por sua negligência e sua miséria, bem como de ter rido com complacência e admiração por sua arte do bem viver e seu fatalismo.

Ao contrário da minha família brasileira, tia, tio e primos brasileiros, que me consideram como o ramo francês da família, considero-os, de minha parte, como "puros objetos sociológicos". Como expatriado franco-brasileiro, não tenho mais aquele olhar de classe e pertencimento, aquele olhar estreito que fecha os olhos para quem não é de seu próprio meio social. Gostaria, à imagem de um sociólogo weberiano, de me expressar em meu trabalho da maneira mais compreensível possível e de dominar ao máximo esse tipo ideal. Ou seja, conservar um olhar novo sobre este país que, contudo, não é mais verdadeiramente o meu. Eu acrescentaria, à minha maneira, em que medida podemos estabelecer limites a nosso próprio olhar sobre nosso objeto de análise?

Por fim, gostaria de poder "confundir" essa dupla nacionalidade administrativa que, por uma série de circunstâncias, não é aceita nos dois sentidos do ponto de vista administrativo, pois a França reconhece minha dupla nacionalidade enquanto o Brasil a nega. Com efeito, gostaria de fazer de meus dois passaportes um único documento administrativo, como uma verdadeira mestiçagem que me permitisse passar de um país a outro sem nenhuma ambiguidade e no mesmo *continuum*. Gostaria de não mais ficar bloqueado diante dessa fronteira, obrigado a fingir e a jogar com as leis dos dois países, apresentando, conforme as circunstâncias, um passaporte francês ao sair do território francês e um passaporte brasileiro ao entrar em território brasileiro, evitando mostrar meu passaporte francês cuidadosamente dissimulado.

Para resituar o debate e voltar a alegorias mais científicas do ponto de vista sociológico, voltarei ao exemplo de Salvador da Bahia, confrontando-o com o nosso próprio continente europeu, cujo recorte histórico, claramente estabelecido, é amplamente visível na Europa Oriental. Esse recorte só pôde coexistir até o fim do Império Comunista. O fundamento maior de nosso trabalho é discutir a relação entre identidade, etnicidade e estado-nação.

FABIEN (de uma passagem reescrita de meu diário)

A

Orikis*

A.a. - O homem-catedral (Setembro de 2006)

Deus impôs limites aos homens.

Quando falo de Deus, pode ser a natureza, ou a Condição humana,

É simplesmente uma questão de nível e tudo depende daquilo em que você acredita.

Para alguns, esse limite será a família ou os filhos,

Para outros, será o trabalho, o amor ou a educação.

A mim, Deus deu a doença como limite.

E isso porque sem dúvida a natureza é bem feita!

E a cada dia torno-me mais íntimo de seus limites, e os vou ampliando cada vez mais.

No entanto, quem melhor que um "Bipolar" pode ver a que ponto a loucura humana não tem limites?*

Quem melhor do que nós, pacientes psíquicos, pode saber a que ponto o homem está alienado por sua própria loucura?

Você jamais poderá imaginar o quanto estamos ligados ao nosso meio ambiente,

E o quanto somos capazes de perceber a sensibilidade do mundo e de seus homens.

Um dia, talvez, eu possa ampliar os limites do centro que me trata.

Porque, para além da psicanálise, há algo de mais elevado e maior,

Um poço sem fundo ... Os Orixás!

E se o homem é fruto de sua história não apenas na escala temporal,

Ele também é o vetor de todo o capital emocional e histórico de seus ancestrais e talvez até mesmo de sua descendência,

E eu chegaria a dizer que para além dos laços de sangue,

A história e o amor que teço com meus próximos participam da mesma comunhão de vida.

A.b. - No fio da navalha (novembro de 2006)

É uma sensação que poucas pessoas experimentam, terrível - e quase insuportável - pulsão,

*Ser livre, ser completamente livre de sua família, de seus amigos,
De seu ambiente social e educativo, livre de seu trabalho,
Livre da própria sensação de existir.
Normalmente, de uma experiência extrema como esta,
Não se volta atrás, ou pelo menos não se escapa ileso,
Quando se prova essa sensação, sempre se quer mais, cada vez mais e mais
intensamente.
Refugiar-se na sensação extrema de não existência
Estar fora do tempo e do espaço,
Estar a meio caminho entre irrealidade e irracionalidade.
É uma espiral que nos traga, uma janela para o vazio.
Eu gostaria de poder fechar para sempre as venezianas,
E não mais procurar mais este abrigo improvisado.
Eu gostaria de perder a chave.
Plantar firmemente os meus pés nesta terra,
Desfrutar o cheiro do ar que respiro,
Saber apreciar o valor das coisas em sua justa medida e sem desmedidas.
Acreditar com ceticismo,
Amar sem mergulhar de corpo e alma,
Trabalhar sem me esfalfar
Sonhar sem desvairar
Vibrar sem desinibição,
Sim, somos homens-catedral.*

A.c. - Da história coletiva à minha própria história (dezembro de 2006)

*Você não pode imaginar o como é difícil
Carregar uma doença de que não se conhece exatamente a origem,
Existem tantas causas quanto bipolares,
Tantas causas quanto histórias de vida.
Fala-se de doença ligada a múltiplos fatores,
a saber, a um campo genético e a fatores sociais e psicológicos.
Mas não me conforta saber
que um distante ancestral carregava os mesmos sinais
Ou esses cromossomos bandidos.*

*Mas até onde é preciso remontar?
Gostaria de traçar um paralelo entre a minha história e a dos Orixás.
Quero acreditar que em algum lugar, entre os mais distantes dos meus ancestrais,
Havia um homem cheio de bravura, um homem valente,
Um homem que cumpriu uma lenda.
E que, no mais profundo de mim mesmo, esta doença é apenas uma lembrança
dele,
Para eu me lembrar de seus atos e de seu destino.
Eu carrego em mim sua lembrança distante,
Eu carrego em mim sua memória,
E eu mesmo vou continuar, através de minhas vivências, essa cadeia
Que está sendo tecida há centenas de anos.
Se a história de meu herói for esquecida,
Eu carrego em mim através de minha doença,
A história de sua vontade de se superar.
E por minha vez, como homem simples, minha história é a de um homem comum.
No meio desta cadeia que atravessou o tempo
Tenho por missão lutar contra meus demônios.
E dessas provações, transmitirei as lutas,
A vitória contra a doença,
As dúvidas diante do desespero.
Este cromossomo bandido é tenaz,
assume novas formas a cada vez,
Novas adaptações face a seu tempo, a sua época,
De minha linhagem, quem será o digno herdeiro?
Se hoje luto, é também por ti, nobre cavaleiro,
Se aprendo a me conhecer, a conhecer "minha" doença,
É também por ti, eu a ti faço herdeiro
De meu patrimônio emocional
que melhor te armará para a luta.*

B

Xangô*

B.a. - Um Babalaô me contou de Pierre Fatumbi* Verger

Um Babalaô me contou:*

Antigamente, os Orixás eram homens,

Homens que se transformaram em Orixás

Por causa de seu poder,

Homens que se transformaram em Orixás

Por causa de seu saber,

Eram respeitados por sua força,

Eram venerados por suas virtudes,

Adorávamos a sua memória e os altos feitos que realizaram

Foi assim que os homens se transformaram em Orixás

Muitos eram os homens na terra.

Antes, como hoje, muitos deles não eram nem valorosos nem sábios.

Sua memória não se perpetuou.

Foram completamente esquecidos

Não se transformaram em Orixás.

Em cada cidade, um culto foi estabelecido,

Em memória desses ancestrais ilustres

E as lendas foram transmitidas de geração a geração

Para prestar-lhes homenagem.

C

Ossain*

Baba Fatumbi

Primeiro texto escrito diretamente em português (sem passar do francês a uma transcrição em português). Foi escrito quase de um só fôlego, em novembro de 2006 em Toulouse.

A.a. - A estrela do Pierre

Baba Fatumbi*

*Lá, no meio dessa extensa cidade colorida da Bahia, eu conheço uma casa
Nesta pequena casa, toda pintada de vermelho, viveu um velho homem
Alguns dizem que ele é mais uma invenção baiana
Outros dizem que ele é imortal e que pula de vida em vida,
Ele faz parte de qualquer um que queira acreditar em seu sonho
Faz malabarismos com suas fotografias para contar a história desse povo sem
memória
É um mágico que fala todos os idiomas
É um homem sábio que coloca magia na Vila Colombina
Pai do secreto, guarda um segredo em seus baús
Seus baús são cheios de mistérios, cheios de esperança
Da Natureza, ele protege o segredo,
Até fazer do ser humano o seu próprio jardim.
Esta casa vermelha é a luz da ladeira,
Esta casa vermelha ilumina a ladeira.
Raio de sol do bairro, em torno dela as crianças ficam alegres
Em torno dela as crianças riem, brincando brincadeiras de meninos
Ele viajou pelo mundo inteiro, mas acabou ficando na Bahia.
Mensageiro das culturas, ele abriu um novo caminho,
O povo de sua terra de origem foi completamente esquecido.
Porém sua mensagem era pioneira,
Bandeirante* dos oprimidos, da cultura negra.
Ele tem uma filosofia da esperança que faz dele um modernista.
Humanista, o conhecimento do ser humano é seu tesouro,
Naturalista, o conhecimento das plantas é sua medicina,
Das religiões, ele não pratica os dogmas,
Do Candomblé ele cultua a estética e a poesia
É verdade que o destino o levou a ser*

*Um homem livre e fora do comum
Mas sua verdadeira história,
Está sendo escrita agora,
Através destas crianças que estão forjando
Suas identidades usando como ferramenta a sua Fundação.*

D

Orixás

Introdução

“Sempre podemos mais do que acreditamos poder”, de Joseph Kessel
Devemos a Sócrates a famosa frase “conhece-te a ti mesmo”.

Extraída da inscrição consagrada a Apolo no frontão do templo de Delfos.
Este convite ao domínio de si é o fundamento da filosofia.

Duas citações que significam que todos os objetivos a que visamos, todos os limites que nos fixamos, estão sempre aquém de nossas reais capacidades. Se conhecêssemos melhor nossos talentos, nossas faculdades, a energia e a perseverança de que somos capazes, ficaríamos provavelmente surpresos de constatar que nosso “campo de possíveis” é consideravelmente mais amplo que o magro espaço que nos concedemos em nossas atividades quotidianas.

D.a. - Exu*

Borboleta noturna

Em 1997, trabalho de reescrita de minhas vivências, alguns meses antes de minha primeira “crise aguda delirante”.

Nos últimos tempos de minha atividade como barman, eu tinha praticamente perdido o sono. Sonhava em ter uma noite inteira de sono em uma cama macia, depois poder ser languidamente acordado pelos raios do sol e gozar de um café da manhã na varanda de meu apartamento, ouvindo as pessoas se levantarem para dar início ao dia. Sonhava em poder desfrutar do frescor matinal ouvindo tranquilamente uma música suave e calma.

Sim, eu realmente queria reaprender a viver o dia, como a maioria de nós. Finalmente, coisa ainda mais banal, eu queria ardentemente poder sentar-me à mesa em uma noite da semana, como em uma noite de final de semana, para compartilhar uma boa refeição com amigos ou, por que não, receber em casa minha pequena família, minha irmã e minha mãe.

A noite, pouco a pouco, vai nos tirando tudo. Corrói-nos por dentro. Lembro-

me de meus "pais", daqueles velhos veteranos que me ensinaram o ofício: "Como estarão agora"?

A noite é uma Dama de olhar profundo em vestido de noite, que nos envolve em seu imenso xale, simultaneamente embriagante, penetrante, apaixonante. Ela nos atrai irresistivelmente para ela. Faz-nos rir e perder a cabeça, maneira efêmera de nos evadirmos por um instante.

São 19 horas, os últimos raios de sol acabaram timidamente de desaparecer. A noite pouco a pouco retoma os seus direitos. Os passantes nas ruas já parecem mais relaxados, menos nervosos, nada de comparável ao estresse de um dia de trabalho. Todos se concedem um pouco mais de tempo, se deixam ficar um pouco mais diante das vitrines iluminadas.

A esta hora, vêm sentar-se calmamente nos terraços dos cafés, prontos a respirar um pouco e a esperar para serem servidos, enquanto em outra hora do dia ansiariam por serem atendidos assim que estivessem sentados. Vêm tomar um aperitivozinho. É o happy-hour. Chegam de todos os lados. Alguns estão sozinhos, outros acompanhados, pouco a pouco vão se formando círculos.

Há colegas de trabalho que vêm para relaxar ou então os clientes habituais da vizinhança que se encontram para contar as peripécias do dia e comentar as notícias recentes. Em outro canto, amigos que acabaram de terminar as aulas encontram-se para discutir o programa da noite.

Estudantes se acomodam. Muitas vezes ficam horas ali, não pedem quase nada, só o mínimo, só o essencial para poder "guardar" a mesa para o início da noite. Ficam ali como "observadores", "secando" as meninas bonitas, procurando com o olhar alguma que conheçam vagamente, alguma que já conheçam ou outras que aprenderão a conhecer. Invejo-os um pouco por poderem ficar ali muitas vezes por horas, sentados como que fora do tempo, sem nenhuma verdadeira obrigação, esfalfando-se em refazer o mundo, contando histórias. É realmente divertido vê-los, ao mesmo tempo tão sérios e apaixonados. Eles ficam pensando e se fazendo tantas perguntas sobre a vida, refazendo o mundo.

Lembro-me de Ben, o grande Ben das noites de Toulouse. Será que ainda hoje ele faz parte daquela "nomenklatura" dos iniciados? Naquela época, ele tinha oito anos de noites de Toulouse nas costas, como orgulhosamente gostava de me lembrar. Foi com ele que aprendi o ofício, pois ele tinha 29 anos e eu era

exatamente dez mais novo. Foi, portanto, ele que me acolheu um pouco debaixo de suas asas. De vez em quando, gostava de provocá-lo chamando-o de "Mestre Ben", como um discípulo dirigindo-se a seu mestre e tutor.

Apesar de já ter trabalhado no verão em bares de camping, era a primeira verdadeira experiência em que eu me engajava com profissionais.

Tinha a vantagem de ser considerado de um modo um pouco diferente na equipe, por causa de meu estatuto, a saber que, enquanto novato, não se exigia de mim o mesmo comprometimento profissional. Não havia nem tensão nem pressão. Eu era, por assim dizer, como o grumete do navio, aquele que não tem muito valor e que não precisa provar nada para si mesmo, já que não existe nenhuma relação de força. Seria eu o sacrificado, caso houvesse algum revertério! Por enquanto estou por aqui, e é só isso.

Mas eu estava ali para fazer o trabalho "sujo" e todos gostavam de repetir que é assim que todo mundo deve começar. Ajudante de bar, eu estava ali para auxiliar Ben nos momentos de "sufoco", para arrumar o terraço ou para dar uma mão a um dos garçons quando fosse preciso, e para abastecer as geladeiras. Enfim, eu estava um pouco em todo lugar, mas sem ter um verdadeiro lugar, tendo como trunfo apenas a minha boa vontade no meu trabalho.

No entanto, era com Ben que eu ficava a maior parte do tempo, pois era atrás do bar que havia mais trabalho. Assim, passamos uma temporada de seis meses juntos, seis meses coabitando atrás de um balcão de um metro de largura por nove de comprimento, dez horas por dia das 16h00 às 2h00 da manhã e isso seis dias por semana.

Fui pouco a pouco me tornando o seu cúmplice. Ele era o barman e eu era seu duplo, seu segundo. Trabalhar atrás de um balcão em duo é um pouco como viver em casal, ou seja, aprender a viver juntos sem "pisar" muito no pé do outro (no sentido literal e no sentido figurado). Isso leva tempo, semanas para aprender a se sentir, a compreender um ao outro sem nem mesmo ter que abrir a boca. Em vez de ter que explicar tudo um ao outro, acaba-se por não precisar mais nem se olhar para saber o que o outro está fazendo. Resumindo, trata-se de criar os gestos perfeitos no menor tempo possível, sem incomodar o parceiro. É, enfim, aprender a pensar através da ação, o ato se torna um reflexo.

No início, temos um pouco a impressão de estar trabalhando em uma fábrica, como na paródia "Os tempos modernos" de Charlie Chaplin. Nada vemos além do

trabalho, mas depois, pouco a pouco ao longo das semanas e dos meses, ganhamos segurança, desenvoltura nos gestos. Adquirimos mecanismos de memorização que podem parecer prodigiosos para as pessoas de fora, mas que nada mais são, de fato, do que o fruto de um trabalho perpétuo e repetitivo de estruturação da memória.

É aí que o trabalho se torna interessante, pois depois de todos esses longos meses passados a fazer e a repetir os mesmos gestos, nossa atenção que não é mais atraída por nossas tarefas pode desviar-se e focar-se em detalhes exteriores que podem parecer irrisórios, a saber, a maneira como as pessoas estão vestidas, o lugar que ocupam na sala, os olhares que começam a se cruzar etc.... Memorizamos, progressivamente e cada vez mais, os rostos, os nomes e observamos as expressões e atitudes de cada um. Os outros se tornam nosso centro de interesse. Inicialmente, nós os observamos, depois, pouco a pouco, criamos laços com eles, laços que podem levar até um certo grau de intimidade.

Ben já tem um certo carisma, o de uma pessoa que vive em estreita ligação com os outros. Ele não é muito mais alto do que eu, apenas alguns centímetros a mais. Tem longos cabelos negros, presos em rabo de cavalo, que lhe descem até a cintura. Tem um brinco na orelha direita, que lhe dá um ar de pirata intrépido, com sua cabeleira espessa.

A noite, ele já a conhece desde os 16 anos, já que seu primeiro ofício foi o de padeiro. Aos poucos, nos programas noite afora, começou a conhecer pessoas até ter a oportunidade, um dia, de passar de cliente assíduo a barman em potencial.

Boêmio noturno, ele tem o perfil típico dessa figura. Aos 29 anos, ele passa de uma menina a outra, de um caso de uma noite à paixão de algumas semanas. Ele tem, como ele diz, suas "regulares", como S. que vem de vez em quando tomar um café no balcão. Poder-se-ia pensar que fosse sua tia ou uma prima mais velha. Eles mal se falam. É mais ele que a escuta sem dizer uma palavra, alcançando-lhe de vez em quando um sorrisinho discreto.

Ele nunca me disse diretamente que saía de vez em quando com ela. Disse-me que era uma amiga da família, o que era perfeitamente normal, porque S. é feia e muito gorda. Ele só sairia com ela por interesse, porque ela teria dinheiro? Não, só acredito nisso parcialmente, porque ela de certa forma o satisfaz e porque ele gosta dela, eu diria, à sua maneira. Para S., é a única maneira ilusória de sonhar um pouco, sentindo-se próxima de um rapaz dez anos mais novo que ela e

sentindo-se desejada por ele. Ben vai de um apartamento a outro, já que foi "despejado" por sua ex-namorada com quem morava. Mora atualmente em casa de um amigo, Alex, o garçom da pizzaria ao lado, seu "camarada" de longa data que conhece todas as suas histórias.

Eu e Yvon, o chefe do caixa, gostamos de rir dele quando o vemos desembarcar com a sua mochila. Divertimo-nos dizendo: "O que você está fazendo aí com a sua casa nas costas? ". Ele não tem nada, nem carro, nem móveis e nenhuma obrigação material em sua existência. Vive um dia depois do outro. Quanto à sua profissão, ele a vive até no sangue que lhe corre nas veias (explicarei este ponto mais adiante).

Todo o dia 15 de cada mês, ele pede um adiantamento. De tempos em tempos eu ia "me acabar" com ele nas discotecas. Uma vez, levou-me com ele a um círculo de jogos que eu dissera querer conhecer. Naquela noite, ele teve sorte, ganhou 2000 francos e eu lhe disse: "esta noite você tem que me pagar uma bebida, porque te dei sorte". Na verdade, ele teve bastante sorte de não perder. Quando o inverno vai se aproximando, quando os dias de trabalho são menos esgotantes, não é raro que, no fim do mês, ele já tenha pedido um adiantamento sobre o mês seguinte.

Ben, contudo, é unanimemente considerado em seu trabalho. É um bom barman, impecável em seu trabalho e todos reconhecem isso. Mesmo Domi, o velho veterano, o da antiga escola, concorda. Domi tem quase quarenta anos. Faz quase vinte que está no ofício. Conheceu Toulouse na época de glória da rua Bayard. Conservou o manequim "60-90-60", estou falando, naturalmente das medidas de seus bíceps. Mas conservou também as sequelas, as do álcool, seu amigo inseparável. Discretamente, à noite, lá pelas oito horas, eu lhe servia dois ou três "102" (o Pastis da marca 51, multiplicado por 2), como são chamados, para esperar o intervalo.

Se os anos fizeram com que, pouco a pouco, a gordura se espalhasse em sua cintura, ela em nada o impede de galopar 10 horas sem parar, fumando cigarro atrás de cigarro. É alguém que aprendeu, em seu ofício, a não se cansar inutilmente e sobretudo a evitar os passos inúteis.

Jamais vi alguém se lembrar com tanta facilidade das comandas de tantas mesas ao mesmo tempo. Não estarei mentido ao dizer que ele é capaz de se lembrar dos pedidos de seis mesas diferentes e de recitá-los para mim no balcão como se recita um poema, classificando-os por ordem, começando pelos "quentes" e depois

passando aos refrigerantes, aos sucos de frutas, aos álcoois e finalmente às cervejas. Era ele quem mais carregava as suas bandejas (cerca de treze pedidos) e era capaz de decorar, o que é enorme, de quinze a dezessete pedidos diferentes para uma mesma comanda.

Se estou lhes dando tantos detalhes que podem parecer, aos olhos de vocês, tão irrisórios, é para mostrar-lhes até que ponto a alienação de uma profissão pode reduzir o indivíduo. Alienação lenta e pérfida contra a qual o indivíduo não luta, assimilação que se integra pouco a pouco em nós, no mais profundo de nós.

Se hoje, então, tomo a pena, vocês entendem facilmente que isso me teria sido impossível há alguns anos. Não que eu fosse incapaz de fazê-lo, pois também hoje experimento as mesmas dificuldades para escrever. Mas simplesmente porque, hoje, adquiri um certo recuo com relação a essa vida noturna, ao passo que antes eu estava implicado demais, imbricado demais nesse processo, integrado demais em todos os aspectos dessas noites de Toulouse. Oh, quantas provas dei de imobilismo intelectual ao ser embalado por minha inocência, ao longo dessa vida noturna! Se aprendi tanto sobre a vida e a natureza das pessoas, em contrapartida esqueci de me “construir”. Hoje, a título pessoal, tenho tanta sede de aprender e de saber, sede do mundo que nos rodeia, sede enfim de aprender a escrever e a ler.

Domi encarna a antiga geração, a que escolheu se perder no álcool, em contrapartida Ben representa a nova geração, a que prefere afogar a sua solidão nas drogas. Na sequência, quando fui trabalhar no inverno nos Alpes, fiquei sabendo que Ben não trabalhava mais naquele mesmo bar. Integrou um ritmo que lhe convinha melhor, como lhe haviam muitas vezes repetido, a saber o ritmo da noite “pura”, a das discotecas.

Durante o rush, no “clímax”, cada um sabe o que deve fazer e cada um é necessário ao outro. Como um duo experiente que não precisa mais ensaiar. O rush marca o início de uma sinfonia que tem a equipe dos barmen como músicos, os que cuidam da boa interpretação da música.

Cada “clímax” é uma nova vitória, um desafio perpétuo em que é preciso manter a cabeça fria e ir abrindo caminho. Temos ao mesmo tempo vontade de respirar um pouco, mas, simultaneamente, horror de esperar. É nesses momentos que temos vontade de “jogar o avental”, segundo a expressão familiar, ou de fugir a mil léguas dali. Olhem para todos eles, eles estão se divertindo, eles riem, eles estão felizes de estar aqui e pedem mais.

O amor à profissão é isso, essa vontade irresistível de fazer parte da festa. Estar à frente de todos, como o maestro, o mais duro no mundo da discoteca é o “rush” que acontece entre 2h30 e 4h30 da manhã, de repente, sem aviso prévio. É nesse momento que a festa atinge o seu paroxismo.

Achar um bom “DJ” (Disc-Joker) nem sempre é fácil. São verdadeiros profissionais, capazes de trabalhar uma clientela a longo prazo. Os “bons” ou, melhor dizendo, os “verdadeiros”, não são muitos, pois não basta apenas apertar o “play” para dar início à música. J-C é um deles, “uma louca”, como dizemos. Gay até o último fio de cabelo, mas antes de tudo um verdadeiro “pro” da noite.

É o antigo dono da discoteca “M”, furor da geração dos anos 80. Depois, voltou a ser simples empregado, mas continua sendo peça mestra do dispositivo.

Eu diria que as três grandes receitas para que uma grande noite dê certo são a música, a atmosfera (iluminação e decoração) e o bar. Enfim, para finalizar a quadra de ases, eu acrescentaria as mulheres. E os quatro elementos estão estreitamente ligados.

Há toda uma arte para trabalhar a música, explicar-nos-ia J-C. Esta arte consiste em saber reunir os trechos uns aos outros, de acordo com uma sequência lógica, pouco a pouco, seguindo um mesmo *continuum*. É saber fazer subir progressivamente a pressão, trabalhando ao mesmo tempo em cima das passagens escolhidas, mas também em cima dos efeitos especiais e da própria rítmica da música sem aumentar o volume. Nesse instante, as pessoas estão na pista, elas dançam, elas enlouquecem, se despem do olhar, mas não se deve mantê-las assim durante muito tempo, por ciclos de 25 minutos, senão corre-se o risco de cansá-las, de esgotá-las, e a noite acabaria rápido demais, as pessoas iriam embora cedo demais.

É preciso deixar a música seguir uma curva progressiva, com seus momentos de queda. É aí que o bar entra em cena. De fato, mesmo se o movimento do bar permanece relativamente contínuo, é contudo nesses momentos que a maioria das pessoas se dirige inconscientemente para ali. É normal que queiram beber, após 25 minutos de dança desenfreada e J-C. está ali para incentivá-los.

Faz cada vez mais calor. Eles estão cada vez mais apertados na pista. Estão com sede, a garganta está seca com a fumaça dos cigarros que é cada vez mais dificilmente evacuada pelo sistema de aeração. Então, é o momento de tomar alguma coisa ou de fazer com que alguém lhe ofereça uma bebida ou, por que não,

se se tratar de bons amigos, cada um pagará uma rodada. Eu, o barman, não hesitarei em servir mais uma rodada por conta da casa, se eu souber que o cliente é bom e que gosta de beber. É um pouco trabalhar com o tempo. Sei que, com isso, dentro de algum tempo, e com a ajuda da música, e das belas moças também, ele voltará sozinho, isso lhe dará um pouco mais de segurança, isso o ajudará a entender que ele está realmente bem conosco esta noite.

É nisso que consiste também a arte de oferecer e de saber oferecer. É dar para melhor receber. Mas a quem oferecer? Ao rapazote que tem “100 contos” no bolso para a noite? Àquele que paga a consumação mínima e que tenho pouco chances de rever no balcão? Vocês me dirão que há, apesar de tudo, aqueles que são realmente “legais” e, principalmente, não são do tipo que fica pisando nos outros, como muitos fazem. Eles vêm três vezes por semana e, de vez em quando, entre amigos, cotizam-se para pagar a garrafa.

A última vez que vi Ben, há mais de um ano, ele estava muito mudado. Acho que estava talvez começando sua fase “descendente”, a cortina havia começado a abaixar para ele. Estava dando um tempo na profissão, achava que aquilo começava a se tornar “malsão”, dissera-me ele.

Tinha encontrado uma moça legal, ela lhe conseguira um emprego na padaria do pai, mas ele tinha sido “mandado embora” pois este último ficara sabendo que ele se drogava. Contudo, eu sabia pertinentemente que ele estava parando com as drogas fortes e que se aceitara acompanhar aquela moça em um pequeno vilarejo perto de Toulouse, era porque queria jogar a toalha e se aproximar “da natureza”. Era para ele o melhor meio para se libertar da noite de Toulouse e do meio. Ao encontrá-lo ali sozinho diante de um balcão, senti de repente um nó na garganta, e tinha como que a impressão de “estar fechando o ciclo”.

No que me diz respeito, eu já havia dado uma outra direção à minha vida e agora podia olhá-lo de igual para igual. O tempo havia me sido favorável. Havia adquirido meu próprio estilo. Bons empregos se tinham aberto para mim. Então, lembro-me de tê-lo visto hesitante, como que incomodado, buscando com o olhar se agarrar a algum ponto fixo em torno dele, como que procurando uma parte de sua pessoa. Era como vê-lo acorrentado àquele balcão, escravo da noite, como se aquele maldito bar fizesse parte integrante dele. Via nele uma mistura de uma megalomania despropositada e de uma solidão melancólica de alguém que só pode viver rodeado por outras pessoas.

Mas, no fundo, que tristeza de constatar que só nos sentimos apreciados pelos outros pela imagem que veiculamos e não por nos sentirmos existir por aquilo que somos verdadeiramente no fundo de nós. Oh, Ben, se o fio que nos unia se rompeu, se nossos caminhos se separaram definitivamente e se não temos mais grande coisa a dizer um ao outro, pois nos tornamos novamente dois estranhos, espero, por você, que por ainda muito tempo continuem a dizer de você “olhe, é o Ben, o barman desta ou daquela discoteca, o dono deste ou daquele bar”.

Não se deve pensar que os nomes de bares, boates e restaurantes temáticos nasçam de uma outra para outra, que surjam do nada. As atividades da noite são o fruto de um trabalho constante produzido por um círculo das mesmas pessoas. Se os nomes estão fadados a desaparecer, se os lugares da moda mudam, se as atividades da noite trocam de lugar (tomemos, por exemplo, o *boom* progressivo da rua Gabriel Péri nos anos 90 no que respeita aos comércios noturnos), tudo continua sendo o produto de certas pessoas, de um círculo bem restrito das mesmas pessoas. Por exemplo, personagem indefectível das noites de Toulouse há mais de vinte anos, “Michou”, dono do “S”, figura meio mítica, personagem de lenda, sempre recontada e recorrigida pelos iniciados.

Este último viu nascer a noite de Toulouse, viu-a evoluir e contribuiu amplamente para molda-la e modela-la para mudá-la. Outros vieram depois dele, mas seu currículo já é longo. Não é possível se improvisar como dono nesse tipo de estabelecimento. É o caso de Domi, que adquiriu um negócio perto de Arnaud Bernard, e de Alex, que sentiu “o vento virar” na direção e instalou-se perto de Esquirol. Muitos são os casos daqueles que entraram “na noite” pela porta dos fundos, mas não devemos nos iludir, ser “os grandes reis da noite” nunca passará, para eles, de um sonho. É um perpétuo movimento das mesmas pessoas que se encontram, que formam o mesmo círculo vendo surgir novas gerações, mas na realidade são sempre as mesmas pessoas que animam a noite.

As estações de inverno ou de verão têm o mérito, mesmo se nos esgotam fisicamente, de nos proporcionar uma “lufada de oxigênio”, no sentido em que elas nos levam a encontrar pessoas da França inteira e mesmo do exterior, a trabalhar com turistas de passagem, população já mais cosmopolita que vem um pouco de toda parte para desfrutar algumas semanas de lazer.

Falar da noite sem falar das meninas, da paquera, é sem dúvida alguma omitir o ponto central. O encontro amoroso constitui o próprio coração da noite. É ao

mesmo tempo cair na festa para se divertir, mas também para propiciar encontros. Isso não quer dizer necessariamente que se vai “sair junto”, é apenas uma maneira de ampliar sua rede de conhecidos, de abrir novos horizontes, criar laços e sobretudo sonhar um pouco.

É verdade! A festa, ópio do povo, é a última válvula de escape ainda aberta a todos os excessos e na qual as normas prescritas durante o dia são delicadamente deslocadas. Experimentemos, um dia, fechar todas as discotecas, bares e lugares públicos à noite durante um mês, e teremos uma “revolução garantida” nas semanas que se seguirem ao fechamento.

Lembro-me de ter-me realmente iniciado no ofício no momento do apogeu do “karaokê”. Agora, já faz muitos anos que isso está fora de moda. Em minha cabeça revejo todas aquelas moças de pé em cima das mesas dançando e cantando em coro “México”, Balavoine ou “Femmes je vous aime” de Julien Clerc” e todas as canções um pouco *retro* que lembravam um pouco os sucessos de sua juventude. Ah! Como vocês são deslumbrantes, meninas, de pé em cima das mesas levantando os seus copos à nossa saúde, enquanto nesta mesma manhã vocês estavam gentilmente sentadas na frente de um café e de um livro relendo as suas aulas. Como vocês são sensuais em suas meias finas ou em suas calças justas, enquanto nesta mesma tarde vocês participavam de algum conselho de administração, tomando energicamente a palavra ou aconselhando os clientes sobre a escolha da melhor aplicação financeira.

Vocês me diriam, desdenhosamente, senhoras, que é a escrita de um homem, mas estou plenamente consciente de que a metáfora não é de mão única. Acredito intimamente ser a melhor maneira de prestar-lhes homenagem e se o sexo está no coração mesmo de nossas relações, a mensagem não deixar de ser menos implícita e de mão dupla. Falo aqui unicamente do desejo de agradar ou de ser bela, em suma, de desejar e ser desejada.

Como as coisas são bem-feitas e sabiamente preparadas, tudo está preparado para fazer com que vocês entrem em um imaginário. Esta luz indireta ao mesmo tempo suave e coada faz com que se projetem finamente suas silhuetas como sombras chinesas. Os espelhos e jogos de espelhos refletem estranhamente nossos corpos que se alinham. Culto do corpo, tudo aqui é sabiamente orquestrado para deixar falar o seu imaginário. A música forte só deixando um lugar ínfimo para a palavra, tudo deve se fazer por uma simbólica gestual dos corpos, o emocional

tornando-se a sua linguagem, é então um perpétuo jogo de olhares e de sorrisos cúmplices que acompanham a injunção do efêmero em uma perpétua preocupação estética.

Que maravilhoso espetáculo o destes quatrocentos corpos e almas envolvidos no mesmo frenesi, irrompendo em uma unidade comum. É o despertar de tantas inibições insaciadas. Que imenso conjunto de danças e ritos pagãos, remontando à aurora dos tempos e presentes nas mais remotas aldeias indígenas, sob formas tão codificadas quanto hoje! Permitam-me traçar o paralelo, pois encontro similitudes tão espantosas, em sua estrutura, com o último filme do cineasta brasileiro (Glauber ROCHA in “A idade da Terra”, 1980).

Não sei se Deus existe, continuo a não saber o que quer dizer acreditar, tudo o que sei é que preciso de mais. Para mim, tudo se resume nesta frase de Santo Agostinho, citada no livro de Albert Jacquard (Moi et les autres, Éditions points, 1983) que diz “eu sou mais do que eu mesmo, e o mais que tenho em mim, o mais maravilhoso, é minha necessidade do mais que eu mesmo”.

Necessito de mais que o universo, mostrem-me países longínquos, mostrem-me galáxias formidáveis, eu direi “oh! que maravilhoso”, mas isso não me bastará e jamais bastará. Necessito ver mais, mas quem me incutiu essa necessidade, eu não sei, então é isso que chamo de transcendência. Não é uma crença, é uma necessidade, uma forte necessidade de troca, de transcendência, de amor e de sonho... Eu diria que existe a necessidade desta necessidade definitivamente insaciada.

O bar ganha então toda a sua força em seu lugar central, a meio-caminho entre monumento e ofício religioso, toda uma hierarquia papal cria-se em torno dele. Não é, pois, forçosamente uma hierarquia social, mas antes de tudo uma espécie de organização espacial, feita de círculos ao seu redor, indo dos iniciados aos mais ilustres desconhecidos.

O balcão, lugar privilegiado, ganha toda a sua dimensão de sala de confidências, pois objeto de todos os segredos. Alguns falarão de negócios, pois a noite também é o momento propício a todas as espécies de negociações, outros inventarão para si uma história, uma outra vida ou pura e simplesmente trocarão confidências... Certos grupos preferirão se colocar como observadores, se acomodando no balcão para ter uma visão mais geral da pista de dança.

A noite é enfim uma perpétua busca de si mesmo. Ali nos esquecemos e nos

abandonamos algumas vezes, mas o que acabei aprendendo é que nós “somos” e isso é para mim uma evidência cada vez maior. Sigo os laços que teço com outros e a cada vez que rompo esses laços suicido-me um pouco. Acontece que encontrei em meu caminho certo número de pessoas com quem pude realmente tecer laços e foi graças a essas pessoas que me tornei eu mesmo. Então, no fundo, eu não sou “eu”. Sou os laços que criei com os outros. Consequentemente, meu verdadeiro “ser” não está em mim, ele está nos contatos que tenho e só existo através da troca.

Este texto talvez tenha sido escrito mais pelo ex-barman que fui que pelo estudante de sociologia que me tornei.

D.b. - Ogum*

O soldado da fome de viver

... Para "D" (Novembro de 2006)

Eu sou filho de Ogum e sou trabalhador

Eu sou filho de Ogum e não me canso no suor

Gosto do combate porque tenho fúria de viver

Gosto do combate porque tenho fúria de crescer

Corro, corro na ladeira, nas ruas e nos subúrbios

Mas o trabalho foge do pobre e do necessitado

Mesmo se sou da raça dos guerreiros, já que meu símbolo é a espada e o ferro,

Fugi, fugi do trabalho, corro mais rápido que ele,

Porque na minha rua sou o senhor do mundo

Com minha espada, vou bater com toda força

Para abrir meu caminho, isso está escrito no meu destino.

Pintei de vermelho os carros,

Misturando meu sangue com a tinta da lataria,

Porque minha luta é difícil

Mas só quem tem fome de viver é capaz de lutar.

D.c. - De Oxumarê* a Omolu*

Entre Céu e Terra

a « T » e « A-L » (novembro de 2006)

Lá no alto da ladeira, conheço uma moça

Que mora numa casa pertinho de um poeta

Ela fica trancada nessa casa da rua Vila Colombina,

Infelizmente, o rapaz é um poeta que não sabe escrever,

Ele só escreve com a pena de seus sonhos

Mas aquela senhorita tem os pés bem plantados no chão

E de vez em quando, quando me ponho a sonhar,

É para ela que meus pensamentos vão.

« T », tu és filha de Omolu,

Quando penso nesse Orixá,

Vejo de um lado as doenças que ele cura

E de outro a Terra em que pisa

*Omolu, pai de todas das terras.
De vez em quando, imagino que vou levantar aquela moça do chão
Para ela poder olhar as estrelas
E assim talvez ela possa me ajudar
A não voar tão alto nos céus.
Nosso ponto de união é sua filha, sua própria filha,
Filha de Oxumarê,
O Arco-íris é seu símbolo, unindo céu e terra,
Ela representa o crescimento e a prosperidade,
A mobilidade e o movimento.
Essa pequena gosta de pipoca, flores de Omolu
Essa pequena gosta de passear e de percorrer o mundo.
E se tivesse asas, iria acariciar as nuvens,
Do Palácio de Oxaguiã**

ERVING GOFFMAN (Stigmates, 1975: 12) “Qualquer grupo de pessoas, prisioneiros, primitivos, pilotos ou pacientes, desenvolve uma vida própria que se torna significativa, razoável e normal assim que deles nos aproximamos”.

Errância

Se nós, pesquisadores do gosto e do sabor, estamos em perpétua “Errância”, é que empreendemos em nossa busca de Saber e de Crença, uma iniciação inscrita em nossa carne. Ela consiste em buscar a comunhão perfeita de nossa identidade pela adequação entre os elementos de nossa natureza (ar – terra – água – fogo, símbolos ao mesmo tempo do trabalho do homem, do sol e do calor que regulam nossas estações).

E o vinho é apenas a história desse encontro. Se esta terra nutridora é o fruto do trabalho encarniado do homem para domar a natureza, ela nos permite também saber escutá-la e entendê-la para nos educar a viver em uma osmose dinâmica com o nosso ecossistema.

E é um perpétuo vaivém, uma busca de nossos sentidos que fazem dessa errância o signo de nossa identidade em nos construir e reconstruir, nós e nós mesmos.

Enfim, a errância é esta forma de tolerância que traz consigo uma liberdade

que é reconciliação interior... e talvez a sabedoria seja um pouco isso.

D.d. - Yemanjá*

Eclipse

*A masculinidade do sol e a feminidade da lua,
Eclipse, momento único em que os dois astros formam um único,
Em que se vê indistintamente as auriflamas do Sol
Escaparem do círculo escuro da lua.
Lua, tua doçura me embriaga de prazer,
E ao mesmo tempo, continuas a iluminar meu rosto deslumbrado
Em tua presença, contudo, também sinto medo,
Medo e vontade que me leves contigo,
No negrume estrelado da noite, na obscuridade do nada,
Ecoas a mãe-mar, Yemanjá em ti se reflete,
Teu duplo feminino, como se a mãe-mar,
Tomasse como « Abébé* » sagrado a lua como reflexo
Para melhor fazer valer sua eterna feminidade.
Mas ao raiar do dia, é o eterno recomeço,
Os primeiros raios do rei Sol que vem se chocar
Contra o rolar das ondas para encantar
A beleza do ciclo da vida.
Vaivém – Noite-Dia, jogos de espelhos entre sol e lua
São pura e simplesmente os dois astros que encantam a terra.
Eclipse, de tempos em tempos, teu advento na terra
Vem fertilizar a grandeza e a contemplação da eternidade.*

Reflexão sobre a normalidade?

O que diferencia o homem dos demais seres sobre a Terra é que ele tem a constante vontade de querer fugir de seu destino. Aceitá-lo é entrar em um processo psicanalítico ... ou em uma busca de Deus, como se quiser.

E talvez seja por isso que os doentes mentais, na falta de uma vida social estável e de uma vida material segura, gozam, em compensação, de uma vida espiritual excepcional.

Não se deveria acaso tratar também o homem que não se questiona, já que o homem considerado "sadio" é, na verdade, um doente potencial? E acaso não deveria ele ser tratado para desenvolver capacidades espirituais que ignora?

Meu raciocínio é muito caricatural, já que sempre se pode curar o excesso de neurose com salvaguardas mais convencionais ou socialmente mais aceitáveis. Alguns buscarão mergulhar em uma vida associativa trepidante, outros se refugiarão no esporte ou simplesmente em uma vida familiar repleta, e isso sem escala de valores.

Então, que reflexão podemos ter sobre a normalidade? A normalidade é antes de tudo saber aceitar a própria diferença e, como bons timoneiros, navegarmos constantemente nesta linha entre nós e os outros, a saber entre o nosso eu consciente e inconsciente e a memória coletiva. Na falta de uma vida social e material estável e gratificante, resta-me uma vida espiritual tão rica que deveria ser muito invejada e com isso me contentarei.

Olhando melhor e mais de perto, há tantas pessoas que usam artifícios, como drogas, álcool, tóxicos, para se evadir um pouco.

Tenho a sorte de ter esta grande faculdade, parte integrante da minha pessoa e, em muitos casos, as chamadas pessoas "normais" me são muito inferiores, pois consigo evadir-me de uma forma totalmente "ecológica", com minha própria capacidade mental "delirante". Então, será que, de fato, estarei destruindo minha saúde?

Não invejo os outros e talvez fossem eles que devessem me invejar.

No entanto, precisarei simplesmente encontrar e apropriar-me das escolhas certas, saber apanhar as boas oportunidades para que a minha vida seja feita de um equilíbrio perfeito entre as minhas emoções e as minhas lutas, a fim de evitar subir ou descer com demasiado excesso, a fim de nivelar os altos e os baixos para poder viver como todo mundo.

Domar os excessos é minha busca para conseguir o equilíbrio, é minha alegria e minha vitória.

Minha vida é uma estrela que atravessa o céu. E, em um lampejo, ela irá pousar no cimo estrelado do céu.

"Ficai contente com o vosso destino, amigo, isso é a sabedoria"

(Horace, @works, 1993)

A sabedoria está nesta medida: não fazer a sua felicidade depender de coisas que não dependem de nossa vontade ou de nossas capacidades. O princípio da exigência não nos deve fazer renegar o princípio da gratidão. O que esperamos não deve ocultar o que já recebemos, caso contrário corremos o risco de ficar a vida toda à deriva entre reivindicações, recriminações e desejos insaciados.

Para passar da frustração à serenidade, não devemos ver apenas o que deve ser realizado, mas também constatar o que já foi cumprido. Nosso bem-estar reside na percepção tranquila de que nenhuma expectativa de amanhã brilhantes vale a plenitude que descobrimos hoje, aqui e agora, no coração do comum dos dias.

Deixa-me aproximar-me de ti,

Deixa-me gravar teu rosto em meu inconsciente,

Lutar contra ti, contudo, seria inconsciência,

Quero apenas te ver para pelo menos poder te entender

Contudo, mesmo sem te conhecer,

Creio imaginar quem és, depois de tudo, não tens nenhum rosto,

És sentido, sangue, cor e tuas palavras são as de alguém revoltado,

Tua cólera ribomba sobre nossas vidas

Porque nunca te escutaram

Porque nunca te educaram, sempre aprendeste sozinha

Porque nem sempre distingues o bem do mal,

Tudo está misturado em tua cabeça e muitas vezes os confundes

Como um disléxico que toma a direita pela esquerda.

Quando pensas uma palavra, escreves outra,

E reinventas tua própria linguagem a cada instante.

Jogas as palavras no papel, como jogarias uma massa de cimento

Em um canteiro sempre em construção.

Contudo, continuo persuadido que é com erros que

Nos construímos e se permanecemos unicamente no verdadeiro,

Então não progredimos

Nossas vidas são inacabadas e a nós cabe infletir-las rumo ao infinito.

Caro(a) Desconhecido(a),

Não sei quem és, não sei se és uma mulher, um homem, se és um parente, um próximo, se és de minha descendência ou um desconhecido, se és francês, brasileiro. Não sei se existes ou se és fruto de minha imaginação. Não sei se escrevo para ti ou simplesmente para mim.

Tudo o que deixamos nesta terra não passa de poeira, e a poeira volta a se tornar terra. Eu gostaria de deixar alguma coisa nesta terra, legar um tesouro, deixar algum vestígio de mim. Não sei se um dia terei filhos, se tiver, talvez não sejam carne de minha carne.

Contudo, tenho um tesouro a ser desvendado, uma ideia a ser defendida; olha tudo o que Pierre Verger fez durante a sua vida, todas as viagens e os países que percorreu.

Mas, na verdade, também sei que o que ele deixou de mais bonito é o que ainda está por vir, o que está nascendo. É isto que representam essas crianças que brincam no pátio do “Espaço Cultural Pierre Verger”, são as vozes dessas crianças que cantam, que tocam violão ou dançam ao som das percussões. Sim, entre todas as coisas que Pierre Verger fez, o que dele resta é o que está nascendo e se descobrindo no universo de sua Fundação.

Gostaria que minha mãe Cici fosse a depositária deste testemunho. E um dia, caro(a) Desconhecido(a), talvez possas vir buscar esse testemunho, ao vir retomar o que já te pertence. Esse segredo se tornará pois o teu, unicamente a ti pertencerá essa verdade. Com o meu atual estatuto de “pesquisador”, ou seja, com o que sou aqui, transmito-te este patrimônio que te cabe e, por tua vez, caberá a ti readaptá-lo e reinterpretá-lo segundo o teu tempo e a tua época.

D.e. - As Yabás*

Oya, Oxum e Yemanjá*, peixes e borboletas de águas e de vento

Teu sol é de inesquecível luz

Cada sorriso ilumina minha vida

Gosto dessas noites frescas que exaltam minha alegria.

Ao ritmo dos atabaques e dos cantos africanos.

Porque neste solo, em cada pedaço de terra ou de jardim existe uma nação,

*Não me sinto responsável por amar,
Não me sinto culpado, porque amar não tem razão
Simplesmente, quando vem o dia, gosto de ver os alunos se encaminharem para
a escola
Prontos a receber as lições da professora
Nessa ladeira do bairro “Engenho Velho de Brotas”.
Liguei meu destino à sua história,
Ao ponto de, perto deles, me sentir bem melhor.
Esta casa vermelha me fascina, ela é o objetivo de minha visita,
Adoro ver este mar inesquecível,
Esta Baía é um lugar abençoado pelos homens,
Pelos Deuses, e é um lugar de misericórdia,
Porque o seu povo é hospitaleiro,
Todo estrangeiro já nasceu baiano
A fim de renascer nesta terra.
Quero viver nesta terra da Bahia
E mesmo ali adormecer, e no coração de minha paixão
Em seus olhos, espero ver o deserto da civilização
A fim de criar meu oásis com você, nessa floresta urbana
E nunca mais deixar longe a Bahia, minha terra, minha paixão.
Beijos minha querida ... e até breve*

D.f. - Oxalá*

“O caminho que sobe e o caminho que desce são um único e mesmo caminho.”

(Heráclito de Éfeso, Fragmento 60)

A vida é como uma montanha; o caminho que leva ao topo é por vezes sombrio, por vezes, ensolarado. Mas quando chegamos no alto, o panorama aparece em toda a sua exuberância.

Desse modo, não devemos nos afligir com a alternância natural das coisas: aprendamos a amar o suave e o áspero, o pequeno e o grande, as tribulações e os favores do destino, tudo o que é imediato e tudo o que exige tempo.

Oh, meu pai, Oxalá

*Na névoa prateada dos cimos, eu te vejo,
Vejo-te caminhando silenciosamente, com um passo lento e decidido,
Sem sobressaltos e determinado, estás envolvido em teu enorme xale branco.
Há, em ti, algo como que diferente, uma verdadeira singularidade
Que faz com que te distingas de todos
Caminhas com esta espécie de cajado, também chamado
Opaxorô*, porque tu
Atravessaste todas as épocas,
E a aspereza das encostas que galgas a passos lentos,
Não te faz recuar
Atrás de ti, acelero os passos para poder te alcançar,
Mas, como um metrônomo, nada te faz parar
Teu rosto enfiado entre teus ombros e em teu peito para te aqueceres
Me deixa vislumbrar a rudeza de tuas bochechas e de tua testa
Como que talhados a faca por duas grandes e profundas rugas
Mas pai, oh meu pai, onde se vai assim?
Galgamos, a passos lentos, os degraus formados pela escada da vida
Para nos aproximarmos da pureza e da plenitude de Deus,
E é na majestade desses cimos que dele mais nos aproximamos.
Aqui tudo é silêncio, o ar é vivo,
E do alto desses cimos, podemos admirar a grandeza da vida.
Uma espessa névoa nos envolve repentinamente em sua nuvem branca.
Com um pedaço de pau, corto esse véu delicado
Para melhor ganhar em visibilidade
É então que aparece diante de nós uma imensa camurça com seus chifres
afiados.
Parece mostrar-me o caminho,
Perto dela, vejo uma gruta em que podemos nos abrigar.
Para ali nos deitarmos, abrigados do vento, para nos aquecermos
Até adormecermos...
Ao despertar, um potente raio de sol vem nos acariciar
E nos autorizar a retomar mais confortavelmente nosso difícil caminho.
Para encontrar o longo e sinuoso caminho da paz.*

D.g. - Oxossi*

Ó São Jorge,

*Ó São Jorge, como me decepcionaste,
Nunca soubeste te mostrar à altura de tua missão de pai,
É por isso que, hoje, deambulo na escuridão da noite
Com tua pesada imagem em meus ombros e em minhas costas,
Mas eu gostaria tanto de ter cavalgado
Este dragão que combates,
Como o combate injusto de ter sido educado sem pai.
E grito alto para quem quiser ouvir
Esta Injustiça que me é tão difícil de superar
Por mais que eu vista a armadura impenetrável do tempo
Nada pode ser mudado,
Nasci para lutar sozinho e sem tua ajuda e teu apoio.
Nunca soubeste te impor a mim como pai,
Sempre fugiste de tuas obrigações,
Estava inscrito em nosso destino.
Contudo, não teria te custado quase nada derrubar os muros
Que nos separam,
Apenas saber engolir teu orgulho e tua altivez,
Saber perdoar a ti mesmo da ambição que tiveste
E que te levou a abandonar a própria família.
Eu gostaria de saber quem, hoje, de tua família, carne de tua carne,
Permanece de fato ao teu lado.
Refiro-me à família presente em teu coração amargo
E não aquela que cultivas no papel amarelado de tuas lembranças estioladas
Para te lavares de teus escrúpulos.
Meu combate é poder
Aceitar te perdoar por jamais ter sabido demonstrar
Nenhum amor ou afeto por mim.
Porque cada movimento teu que vem em minha direção,
É sempre para me fazer desaparecer para cada vez mais completamente e para
mais longe,
Em um minúsculo recanto de tua existência.*

E

Epílogo

O plano que adotei nesta primeira parte não foi de modo algum aleatório. Responde, ao contrário, a normas de identificação que adquiri ao longo da experiência, e à minha vivência com minha comunidade de pertencimento, meu AXÊ (meu lugar de culto, meu templo).

A organização litúrgica seguida na escolha dos Orixás que vão aparecendo responde assim a critérios adquiridos segundo o processo iniciático ao qual fui submetido ao longo de meu próprio aprendizado. Este operou-se, pouco a pouco, conforme eu ia frequentando o templo e em função do lugar que ocupo na comunidade religiosa.

A história de Juliano que conto em forma narrativa, submete-se assim a uma classificação que obedece a ordem de aparecimento dos Orixás nas cerimônias religiosas públicas.

Isso responde a critérios metodológicos de ordem etnomusicologia.

É importante notar que “Oxossi: São Jorge” foi colocado em último lugar em minha ordem de classificação. Fiz essa escolha porque, neste texto, ele representa mais o São Jorge do catolicismo, segundo o sincretismo religioso com o Candomblé. Ele teria, por exemplo, ocupado um outro lugar se se tratasse da representação de OXOSSI, o caçador, senhor da floresta que simboliza a força da natureza presente neste Orixá.

Este trabalho, no tom da narrativa e da expressão poética, responde assim ao próprio critério pessoal de narração de meu ODÚ*, modelador divino de meu destino.

II

**Tentativa de aproximação entre
dor e prática do culto dos
Orixás: curar é acreditar**

A

Exame de sangue

Oh! Como vocês gostariam que o exame toxicológico para a detecção de drogas tivesse dado positivo quando vocês vieram me buscar em plena crise, em Salvador. Teria sido mais simples e ponto final. Teria sido o pretexto para me mandar definitivamente de volta *manu militari* para a França, conservando a boa consciência e, assim, nunca mais ter que ouvir falar de nós!

Mas, surpresa, o exame de sangue deu negativo e espero que isso os tenha levado a pensar sobre vocês mesmos, família brasileira. Foi preciso oito anos e não sei quantos episódios de crises para que vocês enfim se vissem confrontados com o meu problema.

Ah, família brasileira, como vocês são decepcionantes, pois vocês são realmente a caricatura, com tudo o que ela representa de grotesco, dessa sociedade brasileira, esclerosada por 300 anos de escravidão e de tráfico negreiro! Meu problema não é a droga, não é o álcool, nem mesmo as mulheres, espero que vocês tenham entendido bem, meu problema é pura e simplesmente “Vocês”, família brasileira, por causa de sua cultura e da prática do negacionismo ligadas à sua própria história.

Um dia que eu estava no Jardim Zoológico de Salvador com uma amiga nos primeiros anos de minha instalação em Salvador, quando ela me perguntou sobre minha família, respondi-lhe apontando para os avestruzes do Jardim Zoológico e dizendo-lhe que aquelas aves se pareciam em parte com a minha família do Brasil. De fato, segundo o bem conhecido ditado popular, meu pai, meu tio, minha tia e meus primos têm a mesma faculdade dos avestruzes de esconder a cabeça no fundo de um buraco a fim de não enxergar a realidade, nos momentos de dificuldades.

É isso mesmo, meu pai, quero sim lutar contra você a respeito de suas contradições. Foi simplesmente uma história de “grana”, um egocentrismo despropositado e uma história de sede de reconhecimento, quando você foi definitivamente embora de casa? Você precisava refazer a sua vida com uma família tradicional brasileira, com todo o fausto dessa classe “elite”. Você ficou deslumbrando com todo o dinheiro e o status, a saber, ser proprietário de uma “fazenda*”, como a descrita por Gilberto Freyre em “Casa grande e senzala*”, e

também ser membro de um rico Yacht Clube frequentado pela burguesia do Rio de Janeiro. E para você, pequeno empregado de uma empresa comercial, essa foi a oportunidade, e a única oportunidade, de ascensão social. Realmente, eu tenho a impressão, meu pai e meu tio, que vocês quiseram escapar do miserabilismo dessa burguesia decadente à qual vocês pertenciam tentando galgar a escala social graças à união matrimonial, a saber:

- meu tio casando-se com uma « Nordestina* », descendente de proprietários de terras do Nordeste (Piauí) que fizeram fortuna no comércio no Rio de Janeiro;
- meu pai, por seu lado, cansando-se de uma vida considerada demasiadamente intrincada com minha mãe, que ele conhecera e esposara por ocasião de seus estudos superiores na França, pátria de origem de seu pai, e decidindo de repente “nos” deixar. De fato, ele preferiu integrar “a elite” do Rio de Janeiro, indo morar com a herdeira de uma família belga tradicional, ligada ao tráfico negreiro.

Foi assim que os dois irmãos escolheram, graças a um “bom casamento”, através de sua união matrimonial, conquistar uma ascensão social garantida. Mas eis que nessa história, digna de um romance de Honoré de Balzac, vem entrar um grão de areia, um pequeno elo insignificante e que impede o bom funcionamento do conjunto do mecanismo. O pequeno elo que coloca em causa todo o conjunto da estrutura é representado nessa história pelo nosso pequeno núcleo familiar, o de minha mãe, minha irmã e eu que, uma vez de volta à França, foi totalmente excluído e sacrificado no altar da ambição. Era tão simples nos esquecer definitivamente, se posicionar dizendo: “afinal, eles devem estar bem na França e não querem mais nos ver”. Era cômodo para eles manter esse discurso como posição oficial e dizer a si mesmos “eles devem estar felizes lá na França. Afinal de contas, a França os ajuda, pois é um país rico e, além disso, eles têm Saúde e Educação gratuitas”. E, assim, eles cultivavam a melhor das boas consciências não tendo que desembolsar um único centavo com a nossa saúde e a nossa educação.

Mas, abram um pouco os olhos, nós tivemos que lutar para nos integrar com ainda mais obstinação que qualquer outro francês, particularmente, com uma mãe que após ter passado dez anos no Brasil teve que fazer uma reconversão profissional para conseguir seu primeiro emprego na França aos 33 anos de idade. Sim, fomos, minha irmã e eu, verdadeiramente sacrificados à necessidade de ter

que nos integrar a qualquer custo e conhecer exigências de vida que essa família do Brasil, cortada da realidade, não pode entender.

Vocês tinham que ver como era desprovido nosso apartamento nos primeiros anos de nosso retorno do Brasil: uma sala de estar com uma velha cama box de metal com um colchão por cima à guisa de sofá, uma mesa e quatro cadeiras sumárias compradas usadas. Os outros cômodos eram quase vazios, mobiliados com o estritamente indispensável e necessário, e o conjunto do apartamento havia sido renovado com tapeçarias de parede novas colocadas pelo meu avô, que era pedreiro.

Se um brasileiro olhar o velho prédio dos anos 60 da periferia de Toulouse, ele jamais poderá captar as representações simbólicas de tal lugar como um menino do bairro ou um jovem francês cujo olhar e percepções estão se formando. Será incapaz de perceber a violência simbólica dos lugares e incapaz de desenvolver um imaginário, nem mesmo um argumentário ligados às representações da economia subterrânea desse espaço urbano e de tudo aquilo que ele envolve (os diferentes tipos de tráfico ligados ao consumo de drogas, os carros queimados, a extorsão e todas as formas de violência social e simbólica que ele só saberá contextualizar depois de passar muitos anos na França). Para ele será difícil associar nossa “Residência” a qualquer favela brasileira (e aqui também poderíamos discutir o termo “favela”, empregado um pouco como um estereótipo, mas, na maioria dos casos, os dois espaços urbanos, a saber, “Favelas” e “Cités” (conjuntos habitacionais são construções semânticas do espaço urbano e popular que têm as mesmas origens e as mesmas raízes sociais). Seria totalmente ilusório tentar fazer que um de meus primos brasileiros entendesse, e sobretudo integrasse, a noção de “cité”, e a dificuldade que nós tivemos, minha irmã e eu, para encontrar alternativas para deixar, definitivamente, esse universo de concreto. Moramos ali como por resignação. E, contudo, no que me diz respeito, já faz mais de vinte anos que estou tentando, sem sucesso, cortar definitivamente este laço. De um lado porque, pura e simplesmente, minha mãe continua a morar ali e que é muito difícil, para ela, conseguir sair dali; e de outro, porque ainda fomos capazes, tanto minha irmã quanto eu, de construir uma vida suficientemente sólida para poder nos dizer, definitivamente, que não teremos mais que ali morar novamente um dia, na falta de coisa melhor. Naturalmente, esta reprodução da cultura popular não se dá de modo idêntico. Existem margens de manobra, oásis e adaptações singulares e

particulares, mas, para minha família do Brasil, nos saber na Europa é pura e simplesmente a maneira de esquecer esse passado doloroso e pouco glorioso que macula a própria imagem deles.

De meu avô paterno, não sei quase nada. Disseram-nos que embarcou num navio partindo de Marselha, à maneira de Pierre Verger, que percorreu o mundo nestes navios que cortavam os oceanos, no início do século XX. Quanto a meu avô, ele trabalhou a bordo desses barcos. Desembarcou no Japão, na Polinésia, antes de fazer uma primeira tentativa de reconstruir sua vida e se estabelecer na Argentina. Mas ali, insatisfeito, decidiu subir mais para o norte do continente sul-americano e instalou-se definitivamente no Rio de Janeiro, casando-se com minha avó, nascida em São Paulo, originária de uma família de imigrantes, descendente de camponeses portugueses. Este avô franco-brasileiro conseguiu prosperar graças a um pequeno negócio promissor e inovador naquele Rio de Janeiro da Belle Époque, ou seja, uma empresa familiar de perfumes e cosméticos. Sei que minha família fazia parte da pequena burguesia carioca e que eles conseguiram construir para si uma bela casa de família de três andares, no alto do novo e belo bairro da época no Rio, o bairro das "Laranjeiras". A morte de meu avô, quando tinha cerca de quarenta anos, precipitou o futuro da família em uma certa decadência. Minha avó teve dificuldades em manter, sozinha, a empresa. Confiou sua direção a um gerente desonesto que levou a empresa à falência. Meu pai e meu tio, porém, tiveram uma boa escolaridade em regime de internato, em escolas religiosas, segundo o costume da época. Tudo o que sei dessa história está resumido nestas poucas linhas, como se nos tivessem (minha irmã e eu) excluído desta família.

Mas bem mais tarde, por circunstâncias que atribuirei ao destino, os detalhes dessa vida foram consolidados pelas lembranças de Cici, minha Mãe Cici, que os contou para mim, ela que passou os trinta primeiros anos de sua vida no Rio, sua cidade de nascimento. Ela me disse que havia entrado na loja da fábrica de minha família, situada no bairro do Botafogo (rua Arnaldo Quintela), e que era de muito bom gosto e muito original, com uma entrada feita de vitrais em que havia frascos de diferentes cores. Disse-me também que sua condição de afro-brasileira não lhe permitia, na época, a compra de perfumes, mas que teve, em sua posse, uma água de lavanda cujos frascos eram numerados. Sim, vocês me despossuíram de toda lembrança genealógica e de toda fotografia de minha família, mas pelas circunstâncias de minha vida de hoje, as lembranças de juventude de Mãe Cici são

para mim uma reminiscência do passado do Rio que nunca me será contado pelo meu pai ou meu tio. Contudo, evocando a lembrança de sua família, Mãe Cici permitiu que suas próprias lembranças pudessem se tornar minhas.

Viagens ao Brasil, minha irmã e eu fizemos duas, quando éramos ainda bem crianças, todo felizes com a ideia de rever nosso pai e dispostos a nos preparar ao choque de culturas! Fiz uma primeira viagem sozinho – eu tinha então 9 anos –, em 1982, depois uma segunda, dois anos mais tarde, acompanhado de minha irmã, que tinha apenas 6 anos. Dessas viagens, eu não poderia dizer hoje quais são as reais lembranças que me ficaram, mas posso dizer com certeza que pesaram com um peso determinante. Era como uma espécie de cadinho para minha educação e para a relação que teci com meus parentes, meu meio-irmão, meus primos e toda a família brasileira. É certo que isso desempenhou e ainda desempenha um papel fundamental em minha construção e reconstrução (sobretudo hoje, já que fiz a escolha de voltar a viver no Brasil, enquanto minha irmã não o fez. Será que, talvez, ela virá? ... creio que não). Conservar o contato com o Brasil, quando se cresceu em uma cidade do interior francesa dos anos 80 não quer dizer a mesma coisa que hoje. As passarelas entre os dois países ainda eram pouco ativas e em processo de construção nessa época, pois nas mídias só se ouvia falar do Brasil por ocasião das copas do mundo de futebol. E não esconderei de vocês que em minha construção identitária o futebol foi tão importante que ele desencadeia um eco em minhas reminiscências de criança e jovem adolescente. É assim que revejo as ruas pintadas nas cores da bandeira brasileira, em verde e amarelo. Elas permaneceram em minha memória desde 1982, quando fui passar, durante o verão que se seguiu à copa do mundo de futebol, as férias no Rio de Janeiro, na casa de meu pai. Já acostumado a viver como um pequeno francês, longe do Brasil, havia esquecido completamente o português, ao ponto de não saber mais falá-lo e ter dificuldades em entendê-lo. Eu me comunicava bastante em francês com meu pai, meu tio e minha avó paterna, e foi isso que fez com que eu me aproximasse deles. Fazer uma viagem como aquela não era para qualquer um, pois tratava-se de um investimento significativo. Meu pai estava pagando a viagem, várias dezenas de milhares de francos da época, o que já estava fora do alcance de minha família na França e representava um sacrifício para a minha família brasileira. E no que diz respeito à minha mãe, a preparação da viagem exigia vários meses, pois era a “grande temporada das compras”. Minha mãe desejava que partíssemos com um

bom guarda-roupas, pois era preciso assim passar uma boa imagem e mostrar que estávamos bem cuidados e que nada nos faltava. Percorríamos então a cidade de Toulouse de alto a baixo, em busca de presentes para não esquecer ninguém (lembro-me assim das famosas listas estabelecidas com todos os membros da família brasileira e, na frente de cada nome, o presente que melhor conviria para tentar satisfazer os gostos de cada um). Mas, cuidado, dar presentes era uma arte reservada à minha mãe, já que ela estabelecia listas indicativas para facilitar o trabalho de meu pai, que desejava enviar, em troca, presentes à família francesa, por exemplo aos meus avós maternos, meus tios, etc. ... E, no Brasil, a busca pelos presentes mais apropriados começava nas ruas do Rio de Janeiro. Mas digo a mim mesmo, também, que tudo isso era finamente pensado por minha mãe, pois era um modo, para ela, de estruturar um pouco nossa viagem com objetivos bem particulares, porque não era “pouca coisa” mandar duas crianças viajar para tão longe e tão pequenas, separadas da mãe, durante um mês e meio a dois meses, até os últimos dias do mês de setembro, antes da volta às aulas. Assim, a troca de presentes era uma maneira simpática de conservar ou de criar novamente os laços afetivos com o meu pai e nossa “Outra” família.

Eu já era assim, junto com a minha irmã, uma espécie de mensageiro entre esses dois mundos, essas duas famílias francesa e brasileira. Era o único e exclusivo tipo de laço intercambiável entre essas duas sociedades de pertencimento totalmente separadas. Quanto ao telefone, era inútil pensar nisso. Se sua invenção é centenária, seu uso por satélite para comunicações internacionais era, para nós, ainda um luxo a ser utilizado somente em aniversários e, às vezes, Natal. Na casa de meus avós maternos, havia uma pequena caixa de plástico em que cada um devia colocar 50 centavos de franco a cada vez que precisava usar o telefone, a fim de limitar os abusos dos jovens! Para o Brasil, estávamos informados das tarifas, era preciso desembolsar 22 francos para cada impulso de 12 segundos! Mas, depois de vários anos sem se ver, sem criar laços, é o tempo que faz a distância. Anos mais tarde meu tio e minha tia vieram à França. Em suas diversas viagens à França, às vezes eles vieram nos visitar, às vezes não. Mas já não era mais exatamente o mesmo tipo de turismo. Têm-se razão ao dizer que os brasileiros até os anos 1990 são viajantes muito simpáticos, pois é sabido que fazem parte daqueles que mais gastam quando viajam. De fato, pertencem à clientela de luxo que vem à França para encher suas malas de perfumes e roupas

da moda e também para bem comer e beber nos melhores restaurantes. A última vez que vieram à França, meu tio e minha tia tinham efetuado uma reserva para jantar no restaurante “Tour d’argent” em Paris. Contudo, os dois dias passados em nossa casa em Toulouse eram como uma maneira “de se dar ao luxo de apreciar o maravilhoso panorama do alto edifício de nossa ‘cité’”, com o barulho das mobiletes que ficam rodando em volta do prédio com o escapamento furado! Maneira de fazer uma pausa na viagem antes de continuar o seu *tour* na Europa e sua escapulida a um dos restaurantes mais chiques de Paris. Ter-se-á, contudo, o cuidado de levar presentes para aqueles que são mimados no Brasil, aqueles para quem haverá uma história para contar, uma pequena anedota sobre todas essas aventuras.

No imaginário dessa sociedade brasileira, a ideia da França é “Chanel”, “Louis Vuitton” ... A esse luxo, sou estrangeiro (ou melhor dizendo, sou eu que faço figura de estrangeiro e eles, os membros de minha família do Brasil, fazem figura de “verdadeiros” franceses) pois eu, minha cultura é a periferia, é a cultura de massa e a cultura popular. É provavelmente isso que explica que, finalmente, por um lado, eu não me sinta tão mal assim em meu bairro do “Engenho Velho de Brotas » em Salvador, e que, por outro lado, eu me tenha, sem dificuldades, adaptado ao meu meio ambiente, ao longo de minhas frequentes viagens a Salvador. O lugar em que hoje moro em Salvador é um lugar de exclusão com relação ao resto da cidade, ao mesmo tempo que se posiciona de maneira central com relação ao espaço urbano “baiano”, exatamente o mesmo tipo de situação de nosso imóvel de residência em Toulouse!

B

Da relação psicológica aos dados sociais

B. a.- A família

Quando em meu bairro atual, cruzo com pessoas que me conhecem, gostaria de poder me fundir na identidade e nos valores do bairro como se fosse um deles. E, no entanto, sei que é um pouco ilusório pensar assim, pois é difícil não ser visto como um europeu, com todo o fantasma ligado àquilo que veiculo, mesmo que eu próprio seja originário de um bairro popular em tudo "semelhante" ao da maioria deles. Sou também e antes de tudo neto de pedreiro, trabalho exaustivo seja qual for o continente em que essa profissão se exerça. Mas é por exemplo o Gabriel, meu vizinho pedreiro, do bairro, que me diz brincando: "se o seu avô foi mesmo pedreiro, então o meu não existe e nunca existiu".

Minha juventude em Toulouse foi a de uma educação popular, com particularmente o hábito de usar os transportes em comum. Foi só posteriormente, nos anos de Colégio, que tive os primeiros contatos com a política e o social. As primeiras greves como estudante do colégio me projetaram naturalmente como jovem "líder". Temos que fazer discursos e impor uma linha política às nossas reivindicações, mesmo se ainda somos jovens. O meu gosto pelas ciências sociais, já bem marcado no terceiro ano, permitiu que eu me encaminhasse sem esforço para esse jovem sindicalismo e para as juventudes comunistas.

Esta época embalou minha sede de conhecimentos e meu reconhecimento político até um posicionamento e um rótulo bem definidos. Como geração decepcionada dos anos 80, sob a presidência de François Mitterand, éramos todo um pequeno grupo de jovens militantes secundaristas a manifestar nossa solidariedade ao Ministro das Forças Armadas, Jean-Pierre Chevenement, quando ele renunciou após ter-se pronunciado contra a guerra no Iraque.

Desde esta época do colegial, continuo a apreciar o Reggae e Bob Marley. São as maravilhosas lembranças das greves contra as "Leis Devaquet", e o início de minha admiração por "Che". Ele e apenas ele, personagem carismática das contestações latino-americanas, pode resumir meus sonhos e minhas ambições, afirmando os valores de minha juventude e apenas ele pode me decidir a

empreender meu primeiro verdadeiro grande retorno ao Brasil. Por isso quis colocar o pôster do "CHE", vermelho e preto, trazido da França, no quarto que ocupava com o meu pai no apartamento de uma velha tia. Mas infelizmente em nenhum momento de minha estada, nem meu pai nem sua família tentaram se comportar comigo de maneira a que, durante essa viagem tão importante a meus olhos, eu também me sentisse em casa.

Assim, em 1991, quando desembarquei no Liceu francês de São Paulo, entre os estudantes de colégio mais chiques da América latina, não sei se estava de fato pronto para este tipo de experiência. Contudo, concebo essa viagem como um momento chave em minha vida, em um momento difícil de minha adolescência, pois tenho propensão para inúmeras tentações e acredito que se não tivesse feito essa viagem, naquele momento, teria sido preciso esquecer definitivamente o Brasil para me construir, com o risco de correr perigos ainda maiores!

Quando se viu o filho com 11 anos de idade, e que se volta a encontrá-lo com 17 anos, a dificuldade de acompanhar a transição do reencontro foi muito difícil para o meu pai e, aliás, também para mim. De fato, revejo meu pai com os mesmos olhos que a última vez que o vi, mas como o tempo passado entre nossos dois encontros foi muito espaçado, avançamos juntos, aos sobressaltos. Teria sido difícil para mim ir estudar em um colégio brasileiro, por causa de meu português ainda demasiado fraco, contudo, é verdade que eu gostaria de ter tido amigos no bairro em que morava. Entretanto, como não pretendo deixar definitivamente a França, é preciso fazer o *baccalauréat* francês para poder integrar uma Universidade... na minha volta à França. De minha parte, eu desejaria permanecer um pouco mais, se ainda me quisessem no Brasil, mas já não é absolutamente o mesmo contrato que estabeleci com os meus pais, já que se trata, antes de qualquer coisa, de fazer o *bac*.

Quanto a meus primos, eles tiveram direito a universidades privadas brasileiras, com o objetivo de seguir uma carreira liberal, a saber, advogado, dentista, arquiteto. Nós, os francezinhos, fomos para a faculdade por absoluta falta de opção. Mas quem realmente soube tirar o melhor partido dos estudos foi a minha irmã, que após ter feito um mestrado em etnologia e após alguns anos de atividades infrutíferas em uma associação, fez um curso profissionalizante de arte em ferro forjado e hoje trabalha nos melhores ateliês da Inglaterra. Quando meu meio-irmão brasileiro veio nos visitar na França, minha irmã, minha mãe e eu

próprio ficamos tristes ao descobrir em que miséria intelectual ele vivia. Embora herdeiro de uma grande família, constatamos que ele também havia sido abandonado e sacrificado, mas, o pior de tudo, por ambos os pais. Espero que um dia ele consiga se emancipar intelectual e financeiramente, a fim de encontrar um horizonte e um ambiente propício para desenvolver projetos pessoais sólidos e gratificantes, que correspondam às suas aspirações.

Essa família brasileira possui, definitivamente, todos os estereótipos dos quais minha cultura educacional republicana de pequeno francês se gaba de poder se separar. Fico extremamente chocado com o racismo em que banha essa família carioca*, e em primeiro lugar o racismo com relação a tudo o que se encontra no norte do Brasil e é preciso dizer, em particular, a tudo o que faz parte da cultura do Nordeste e da Bahia. Em particular, a atitude de meu tio, considerando que ele é médico e, ainda por cima, cirurgião, poderia ser assimilada à eugenia. Fico chocado e não consigo entender esse comportamento vindo de uma pessoa tão brilhante, por quem eu tinha tanta admiração quando jovem e que contribuiu amplamente para que eu conservasse os laços com o Brasil e com o meu pai, ou seja, seu irmão. É muita pena que seu retrato se tenha desbotado com o passar dos anos. Como pode um médico brilhante, com vocação para cuidar das pessoas, buscar suas convicções intelectuais nas teorias da desigualdade das raças, teorias que estão subordinadas à necessidade de, por meios científicos, selecionar as gerações futuras, eliminando os caracteres hereditários das pessoas julgadas geneticamente inferiores e inaptas. São afirmações tão pouco dignas de alguém que exerce uma profissão intelectual deste nível que, hoje, me é extremamente difícil sentir empatia por esse membro da minha família, contudo tão próximo.

Atualmente, mesmo depois de mais de um século da abolição da escravatura, é flagrante ver que sob a aparente harmonia de uma certa miscigenação interétnica que teria dado certo e que é mostrada como exemplo pela mídia internacional se esconde na realidade, no Brasil, uma segmentação da sociedade que responde às mesmas normas de dominação descritas nas sociedades pós-modernas. Nessa sociedade pós-escravagista existem profissões que ainda se ressentem dessa relação entre os homens, estou naturalmente falando do trabalho doméstico. Apesar dos enormes avanços no plano legislativo em termos de direito do trabalho durante a presidência do Partido dos trabalhadores com o presidente Lula e depois com a presidente Dilma, o trabalho doméstico ainda reflete uma certa sociedade

binária em preto e branco. De fato, acaso existe alguma família brasileira em que a organização da vida cotidiana não repouse no trabalho doméstico, motorista, cozinheira, babá e isso em todas as camadas da sociedade? Aliás, a própria empregada doméstica, no âmbito de uma classe média, muitas vezes reproduz o esquema familiar de seus patrões, empregando, por sua vez, alguém para cuidar de seus próprios filhos enquanto ela vai trabalhar. Essa sociedade parodiada e caricaturada na televisão é, contudo, tão verdadeira em seus fundamentos. Nas relações entre patrão e empregado não é raro ver, ainda hoje, que a sexualidade permanece no coração de seu vínculo. Ficamos sabendo, em tom de fofoca, que um patrão teve um filho com sua empregada doméstica, sem que a esposa soubesse, e que a criança e a mãe continuaram a viver, durante vários anos, sob o teto familiar dos patrões até o dia em que a semelhança física da criança com o pai ficou tão evidente que se tornou insuportável para a dona da casa. Eu achava que esse tipo de situação datava da época da colonização e do comércio negreiro, mas vejo que o trabalho doméstico não passa de uma denominação que mudou, mas que por trás disso, se escondem práticas que demoram a ser esquecidas, depois de 300 anos de escravidão. Ainda hoje certas famílias abastadas fazem vir do Nordeste moças destinadas a ritmos de vida infernais. Sendo abrigadas, alimentadas e vivendo sob o mesmo teto dos patrões, elas ficam totalmente à mercê de seus empregadores. Sim, ainda hoje no Brasil o trabalho doméstico continua a ser o setor de atividade que gera mais empregos no mercado de trabalho e isso continua sendo o signo de uma sociedade elitista construída entre os “Ricos” e os “Pobres”.

Sim, digo e repito mais uma vez, cara família, vocês não valem nada! Vocês já me pesaram demasiado como fardo em minha existência.

Em 2008, em seus projetos maquiavélicos, vocês estavam planejando, dessa vez, se acaso eu viesse a pedir-lhes ajuda, me trancafiar em não sei que hospital psiquiátrico, a fim de nunca mais ouvir falar de mim e vocês não hesitariam, sem dúvida, em lançar mão de falsas assinaturas. Então, minha única defesa é escrever, escrever que vocês tinham esse projeto de me matar com a sua medicina baseada na ignorância. E felizmente houve a clarividência de certas pessoas que me rodeavam em Salvador e sobretudo a de “minha mãe” Cici. Ela soube permanecer impassível face à chantagem que meu pai quis lhe fazer por telefone, pedindo-lhe, particularmente, de intervir para que eu voltasse imediatamente à França, volta

que me destinava sem qualquer dúvida a uma morte certa.

Mas, francamente, papai, é em primeiro lugar a você mesmo que você está tentando enganar nessa história, antes mesmo de tentar enganar o olhar lúcido desta EBOMI*, Mãe Cici, contando-a a você mesmo, com este tipo de argumentos: “Meus filhos, a mãe deles os tirou de mim, decidindo voltar a viver na França, quando nos separamos”. De fato, você quis deixar minha mãe para ir viver a sua vida de lorde e, além disso, você gostaria que tivéssemos ficado no Brasil, dependendo de sua boa vontade e vivendo, substancialmente, do dinheiro de uma pensão alimentícia aleatória, já que, aliás, você nunca quis assumi-la nem continuar a pagá-la, refugiando-se atrás de argumentos como a perda de seu emprego e aproveitando da lentidão administrativa do Brasil em aplicar decisões da justiça internacional que te obrigariam a pagar essa pensão.

Felizmente, houve meus avós maternos, os únicos que me consideraram como sendo de seu sangue. Posso dizer que minha irmã e eu fomos tratados e mimados por eles como verdadeiros netos. Eles partilharam nossa vida cotidiana e nossas preocupações de crianças. Enfim, sempre ajudaram minha mãe a enfrentar as dificuldades materiais para poder nos educar com seus ganhos extremamente restritos. Foi assim que, graças a meus avós, pudemos desfrutar durante toda a nossa infância de férias de verão passadas em acampamentos na praia. De um certo modo, isso me permitiu também compensar meu mal-estar mais tarde, na época de meus primeiros anos de experiência profissional. Finalmente, passei todos os bons momentos de férias de minha juventude nesse acampamento familiar da Côte d’Azur, e dali guardo a lembrança de meus primeiros flertes amorosos.

Era a ocasião, graças ao ambiente de promiscuidade do camping, de criar espaços de convivência que favoreciam o encontro com os nossos primos e a reaproximação com toda a nossa família "pied-noir" que, depois de ter deixado a Argélia para se estabelecer na metrópole, espalhou-se em várias regiões da França. O acampamento era, a cada verão, o momento do reencontro e a oportunidade de restabelecer os laços com uma comunidade de pertencimento.

Larguei assim minhas amarras brasileiras (JULIANO sob o olhar analítico de FABIEN), abandonadas com a idade de 6 anos ao deixar o Brasil, para lançar minha âncora nessa tradição e cultura “pied-noir”, pois meus avós me acolheram sem preconceitos, já que eram, eles próprios, originários de uma cultura desenraizada. Lembro-me de umas de minhas Tias que, com seus meios limitados

enquanto pessoa de idade com deficiência visual, esforçava-me, ao meu lado, para constituir para mim uma espécie de memória infantil francesa, ensinando-me as canções infantis que ela própria já havia ensinado à minha mãe e aos meus tios.

Assim, eu não seria totalmente desprovido de tudo e não seria um menino sem nenhuma lembrança de infância! De fato, a passagem de um continente a um outro havia como que anestesiado o meu espírito e apagado esta primeiríssima memória brasileira ao longo do aprendizado de uma outra língua e do contato com novos costumes adquiridos em um país frio e tão distante de meus trópicos natais cariocas. Graças à minha própria experiência, posso afirmar que a imigração suscita mecanismos de defesa primária por parte do indivíduo, mecanismos que, ao permitir-lhe poder fazer o luto do país de nascimento a fim de continuar a avançar no caminho da “integração”, obrigam-no, particularmente, a esquecer as próprias origens. Ele tem então que se fundir em uma massa uniforme de uma identidade tão estereotipada que, buscando entrar em competição e se distinguindo de todos os outros imigrados, pelo jogo de espelhos, ele chega a se sentir estrangeiro a si mesmo e a seu próprio eu!

Já nos primeiros dias que se seguiram ao meu retorno à França, integrei a escola maternal do bairro. Cheguei em Toulouse primeiro, sozinho, e cerca de dez meses antes de minha mãe. Esta, tendo que organizar a volta de nossa família à França, tinha ficado com a minha irmã, que era ainda um jovem bebê. Esses dez meses de separação me pareceram uma tortura, porque aos seis anos de idade, tudo se torna confuso, sobretudo quando se tem que engolir uma massa de informações. Parece que só avançamos no presente e que o futuro quase já faz parte do passado!

B. b.- Os amigos

Sinto-me muito mal neste pátio de escola muito barulhento, cheio de uma multidão de indivíduos, e no qual, ao meu ver, faz um frio danado para um mês de fevereiro! (mas como entender que não estou mais nos trópicos e que as estações entre os dois continentes são invertidas!) Todas as crianças berram e todas parecem se misturar umas às outras. Apenas eu, “eléctron livre”, me encontro afastado de todos, no meio deste espaço tão novo e tão estrangeiro. Fixo minha atenção em um grupo de crianças que está brincando no pátio. Vejo aquele grupo formado de dois subgrupos que brincam de se enfrentar e se perseguir no pátio: no primeiro grupo, há José, Luís, Yasser e outros cujos nomes hoje me fogem, e no

segundo grupo há Flavien, Ludovic, Philippe, Stéphane e Vincent. Se ainda me lembro com precisão de seus nomes, é porque este grupo constitui até hoje um círculo de amigos com quem mantenho laços e foi neste pátio de escola que esses laços começaram a se tecer.

Foi preciso, muito rapidamente, escolher um campo. Pus-me a correr em direção a um dos meninos e bati no ombro de Flavien. Ele reagiu imediatamente, tomando-me por um inimigo, pois meu rosto não lhe dizia nada. Foi então que eu lhe disse: “estou com vocês, mas estou fingindo te bater para que os outros achem que estou contra você”. Foram as primeiras palavras que pronunciei no pátio da escola na França. Se me lembro com precisão desse diálogo, é que, para mim, ele é simbólico. Em meu inconsciente de criança, sinto-me confrontado à obrigação de escolher um campo e devo escolher entre o bando de Luís, o filho de imigrantes portugueses, e o do jovem Flavien, filho de uma família da região de Toulouse. E, em meu enfrentamento, não fui claro, como se eu tivesse incorporado a sua diferença. Digo-lhe que estou com ele e, ao mesmo tempo, bato em seu ombro, como se, decididamente, eu de fato não estivesse seguro ao escolher o meu campo, como sem saber se tomava um partido ou se escolhia para sempre o campo do entre dois..., a saber escolher entre meu pai e minha mãe, escolher entre minha nacionalidade francesa ou brasileira, entre a França e o Brasil, e mesmo escolher entre o amigo francês legítimo e o amigo francês provindo da imigração. Devo constantemente reivindicar minha escolha na escola primária, particularmente quando o diretor da escola testa minha escolha no final do curso elementar perguntando-me se sou francês ou brasileiro, e quando eu lhe respondo que sou os dois ao mesmo tempo, então ele me diz: “mas você, por você mesmo, você se sente o que? ”. E apenas mais tarde entendi porque ele estava me fazendo aquela pergunta. Era para saber em que classe eles iam me colocar no ano seguinte. Foi assim que, para o espanto de minha mãe, no ano seguinte, eu tive a surpresa de não me ver mais nas listas, entre os nomes das crianças da escola que eu havia frequentado no ano anterior, e que eu percebi que estava nas listas das crianças do outro pátio, o da escola anexa, que compreendia majoritariamente crianças originárias da imigração.

Chorei muito à ideia de ter que deixar meus amigos para ir para a seção do anexo. E finalmente, cresci com a imagem que os “Bagateliens” iam invadir nossa escola escalando os tetos de nosso pátio. Os “Bagateliens” são os que moram no

bairro de Bagatelle, o bairro dos imigrantes. Mas não entendo o verdadeiro sentido dessa frase. O que é para mim um imigrante, na idade que eu tinha? Não sei, e hoje menos ainda posso dizer-lhes o que me chocava naquela época. Mas o fato é que minha mãe é francesa, eu sempre falei francês com ela e o que nos liga ainda hoje com um laço muito estreito, é justamente meu francês e meus erros de francês, que ela continua às vezes a corrigir. Então, por causa disso, devo realmente me sentir tão diferente dela? No final das contas continuei na mesma escola de meus “camaradas” com, entretanto, um reforço a mais, já que vou, uma vez por semana, passar algumas horas com a psicóloga da escola para ver se conseguimos melhorar minha ortografia e minha leitura. Além disso, continuei a desenhar inúmeros barcos e aviões na escola, como para melhor exprimir esta passagem então definitiva de um continente a um outro.

Meu professor da escola primária acha que tenho muita imaginação nas redações e que tenho, de fato, uma história para contar. Pensa que, com a vontade que tenho de superar os obstáculos, vou superar minhas deficiências e que se meus colegas têm uma ortografia melhor, suas histórias não têm realmente espessura. Continuei minha escolaridade em um ginásio excelente. Com uma parte de nossa banda de amigos, continuamos durante muito tempo a nos encontrar sexta-feira à noite para nossas intermináveis partidas de futebol e a fim de manter o contato com todo o bando. E foi realmente o futebol o motor para continuar a minha escolaridade conservando ao mesmo tempo esse laço fraterno entre nós. Foi com o futebol que, também nesse momento, continuei a lapidar minha imagem de franco-brasileiro. Digamos a verdade, não tenho nenhuma cultura do futebol e sempre me afastei dela (menos no que diz respeito à “seleção*”), mas gosto de exprimi-lo em sua prática. Como nunca joguei pertencendo a um clube, porque nunca tive um pai para me acompanhar nesse processo, o futebol parou para mim a partir do momento em que a esperança de continuar progredindo se diluiu, com, particularmente, outros centros de interesse na minha vida de jovem adulto, a saber, sair à noite para poder encontrar meninas e sobretudo ganhar a minha vida com um trabalho noturno de barman.

Gosto de frequentar meu grupo de amigos, porque todos os cinco moram em uma área de casas do bairro mais confortável e abastada que a minha. Estão bem distantes das histórias problemáticas das crianças do meu prédio, que acabam, em geral, por desencaminhar-se. Sua vida consiste em passar o dia andando pelos

corredores do prédio, sem fazer nada da vida. Passei minha juventude, trancado nos 70m2 de nosso apartamento, assistindo TV para não ter que frequentar os meninos que moravam em meu prédio. Só saio para ir na casa de meus avós que também moram no mesmo prédio ou para jogar futebol com meus amigos. Frequentando esses amigos, dei a mim mesmo a chance de sair da miséria social em que a maioria dos meus vizinhos se encontra. Nessa idade, não sou tão diferente de meus amigos, porque tenho o mesmo tipo de educação e os mesmos valores que eles. Sou definitivamente como eles, mesmo se não tenho acesso às mesmas possibilidades materiais. Nessa idade, nem todas as diferenças são perceptíveis, pois para nós o que importa é jogar futebol juntos. É depois que começamos a intelectualizar e delinear nossa diferença. As histórias que eles contam sobre "Mouloud" (nome magrebino), não sei de onde eles tiraram este nome que escolheram para despejar suas zombarias e quinze anos antes tínhamos escolhido o nome de Roger.

Toda a minha família materna, avô, avó, mãe, tios, tias, nasceram na Argélia e são “pieds-noirs” (como se costuma dizer para designar os franceses nascidos na Argélia há várias gerações, na época em que a Argélia era uma colônia da França). Michel, meu avô, lutou na guerra da Argélia e falava tão bem árabe que até trabalhou como intérprete de árabe na Argélia. Mas eu nunca quis entrar em discussão com meus amigos, meninos franceses nascidos em solo francês, sobre os espinhosos assuntos da história e da política entre a França e a Argélia colonial, sob pena de ser assimilado a um magrebino. No entanto, a grande crítica que tenho a fazer a esse grupo de amigos é sua crucial falta de espiritualidade (e de reflexão de ordem espiritual ou moral) com raras exceções entre eles. O relacionamento com Deus, não é pela comunhão ou pelo casamento que devemos estabelecê-lo, senão só faremos permanecer na tradição religiosa. A espiritualidade se vive no cotidiano, em todos os atos e através de todas as relações humanas ao longo da vida. Ela começa com o desejo de se dizer coisas que fazem com que ambos se sintam bem, de se dar o prazer de encorajar-se mutuamente e também de compartilhar alegrias, esperanças e tristezas, tanto nos momentos felizes como nos momentos de luto ou doença, e sem cair em competição, comparação ou desmedida. E entre amigos, isso não é fazer psicanálise. É realmente ridículo se reunir apenas por ocasião de eventos que seguem quase um *script*. Sou o único, hoje, a viver solteiro. Felizmente, no universo que construí para mim, não faltam

nem crianças nem presenças femininas. Se eu tivesse ficado na França, não me restaria de fato grande coisa a esperar, a não ser encaminhar-me para o isolamento social total.

B. c.- O meio profissional: o mundo da empresa

Nos últimos meses que precedem meu encostamento por invalidez, o sono torna-se para mim uma preocupação obsessiva, pois tenho permanentemente a angústia de não poder dormir.

A descompensação que tive em 2001 obrigou-me a deixar meu trabalho em condições degradantes prejudiciais para a minha integridade. Não posso mais suportar esta cultura de empresa baseada no defeito zero. Nesse contexto, todo o mundo tenta, de algum modo, se paramentar com trajes de gala para se dar boa aparência, mas ao mesmo tempo sem procurar se preocupar com a real profundidade de tudo e de todos os que os rodeiam. No meio dessa gente, eu me sinto diferente, um ser imperfeito e estranho que possui um eu interior e humano que nenhuma demonstração científica poderá jamais explicitar. Na empresa, sempre fui visto como uma pessoa calma, “cuca fresca” e gentil, exatamente o contrário da ebulição em que me encontro, cada vez que penso em meu trabalho e em minha relação com a empresa. Em minha opinião, apesar de toda a moral ética, nossos chefes não hesitam em nos fazer reuniões de sensibilização sobre o absenteísmo dos operadores de produção na empresa. É óbvio que, se estou doente, eu não vou poder trabalhar. Mas esse tipo de pressão da parte de nossos chefes, que consiste em nos culpabilizar, faz com que eu me esforce para reprimir ao máximo minha angústia, temendo ter um acesso delirante dentro de minha empresa que me obrigaria a cometer algo que justificaria a “justa causa”. E assim, todas as sextas-feiras, ao chegar no estacionamento da empresa, me dou cinco minutos para respirar fundo e tomar uma última lufada de oxigênio antes de penetrar nas dependências da fábrica para poder efetuar meus três turnos de 12 horas quotidianas até segunda-feira de manhã. Interiormente, chego a me perguntar se vou conseguir “ir até o fim” do final de semana (pergunta que cada um de nós se faz em silêncio, sem dúvida). Quase nos tornamos mercenários, vestidos com os seus uniformes azul celeste! Mas minha angústia, também, é o risco que corro de ir embora batendo a porta, ir embora largando tudo! Temo partir “num repente”, e sem verdadeiramente projetar uma alternativa para a minha

reconversão. Tantas pessoas, presas dessa doença, não tendo nunca podido contar com um bom diagnóstico clínico, recalcam suas crises manifestando uma espécie de mal-estar geral, depois acabam por largar tudo para terminar na rua com o álcool à guisa de sonífero! Não, no que me diz respeito, aprendi a viver com os meus problemas de saúde e ao mesmo tempo amadureci profissionalmente. Então, a solução para mim é voltar para o próprio sistema de saúde, recorrendo ao dispositivo da cobertura social oferecida às pessoas cujo frágil estado de saúde não lhes permite mais exercer sua profissão em condições satisfatórias. Como posso não agir dessa forma, se não estou mais em condições de trabalhar dignamente? Deixar meu trabalho para encontrar outra coisa, no caso alguma coisa que me corresponda melhor ou seja mais compatível com meu estado de saúde? Mas o que vou fazer com minhas crises? Como posso ter certeza de que não será sempre a mesma coisa, apesar de se tratar de uma outra atividade profissional? Aliás, não fiquei igualmente doente quando não trabalhava ou durante o período de afastamento por doença que precedeu minha aposentadoria por invalidez? Tive a sorte de ter tido minha mãe para me apoiar e ela nunca me abandonou. Mas, hoje, esse laço extremamente forte mostra seus limites se devo continuar a avançar no caminho de minha vida, pois devo aprender também a gerir, sozinho, esses “cabos das tormentas”.

Se durante muito tempo o meu trabalho foi para mim um vector de socialização, ao longo desses últimos anos tenho tido cada vez mais dificuldade em tornar compatível o mundo do trabalho com o universo deste terrível doença. Esta última, tive que escondê-la, e até mesmo de meus amigos mais íntimos. Ao longo de toda a minha trajetória na empresa, tive que usar de artifícios para calar essa doença, e não compartilhei com ninguém meu profundo mal-estar, levantando progressivamente uma barreira contra todas as relações extraprofissionais com meus colegas de trabalho. No entanto, a solução de minha aposentadoria por invalidez é, espero, uma medida transitória para me permitir, a médio prazo, gerir os meus próprios limites, liberando-me de minhas fragilidades físicas e psíquicas, e recuperar, aos poucos, minhas forças morais.

Particularmente, trabalhando em cima de minha dupla identidade franco-brasileira, quero poder me emancipar e tomar distância de mim mesmo. Este trabalho deve ser um meio de me devolver o meu equilíbrio e sem riscos de agravamento de meu handicap. Acaso já não atingi, parcialmente, o meu objetivo

trabalhando como voluntário na Fundação Pierre Verger em Salvador? A solução para que eu consiga sair dessa, estou persuadido, é de apostar neste “Brasil” que me fez tanta falta em todos esses anos vividos na França, falta que contribuiu para a formação de uma fissura e a abertura de uma brecha na estrutura de minha própria casa.

C

Da doença psíquica à espiritualidade

C. a.- Diálogo entre religião e ciência

Graças ao organismo da seguridade social reservado aos franceses expatriados, com sua extensão de cobertura saúde no exterior, continuo a poder beneficiar de terapias convencionais em consultório médico para o acompanhamento medica lizado de meu tratamento efetuado por um médico especialista. Nunca deixo de comparar e de me colocar questões ao observar as duas diferentes abordagens do acompanhamento médico, na França e no Brasil. Na França, o médico de um centro médico-psicológico conduz um tratamento de psicoterapia com uma abordagem laica. De fato, na medida em que a Ciência deve ser completamente independente da religião, não pode ser possível para um profissional de saúde francês exercer a sua profissão usando técnicas psicológicas apoiadas em pensamentos ou crenças pessoais religiosas. E com razão, já que o profissional de saúde se situa em uma abordagem com relação ao paciente que deve ser puramente científica, Deus não tendo ali nenhum lugar. Deus sendo do domínio do afeto, do emocional, o profissional de saúde deve excluí-lo absolutamente em sua relação com um paciente. Mas como devemos interpretar a relação entre religião e ciência quando esta relação não é o verdadeiro sentido da problemática desse axioma? Assim, sabendo que é o lugar e a importância da religião na sociedade que difere segundo as tradições, e que é o objeto da comparação que se modifica conforme os dois países, não se deve mais então falar de relação entre ciência e religião, mas, mais propriamente, da relação entre sociedade e ciência.

Inversamente hoje, no Brasil, estou satisfeito tanto com o pessoal de saúde que tenho à minha volta quanto com os diversos médicos pelos quais tenho sido acompanhado até achar aquele que melhor me convinha, pois eles respondem ao tratamento de minhas crises e ao que espero do tratamento em si. Assim, minhas duas hospitalizações no Brasil me fazem pensar que existe para os profissionais de saúde uma aceitação de Deus a ser incluída em sua missão profissional. A crença em Deus está no próprio coração do espaço psiquiátrico e faz vislumbrar

uma abordagem completamente distinta da doença psíquica. Se o Bipolar na França está condenado à morte pela própria psiquiatria, nos países em que a crença religiosa é um forte sinal do determinismo social, a doença pode então ser aceita com mais tolerância e como fazendo parte da sociedade e até integrando-se a ela.

Em meu trabalho, é necessário ressaltar o próprio papel dos profissionais de saúde como determinante para a elaboração do processo médico. Seria difícil para mim conceber este trabalho sem falar da função dos profissionais de saúde que dele participam.

Recordo-me, com muito respeito, dos enfermeiros que se revezaram para me escutar em minha demanda de psicoterapia. Mas, se me lembro com um sentimento de real afeição de cada um deles, talvez seja porque eles contribuíram para a minha socialização com a doença, sabendo que todos, com justeza e no mesmo nível, souberam me levar a desvendar os diferentes sofrimentos que estavam em mim e que me “acorrentaram” a meu CMP (Centro Médico Psicológico) de pertencimento. E prefiro me dizer que pelo menos no Brasil, pura e simplesmente porque há a aceitação de Deus nas esferas da medicalização, a tolerância da doença se faz por baixo, o que significa que se aceita a doença em seu estado bruto, sem que se destaque a diferença que existe entre o doente e os outros por causa de sua doença; ao passo que, na França, o psicólogo ou psicanalista está sempre buscando ressaltar o discurso do doente em seu jogo psicanalítico. Lembro-me que as transferências com os meus enfermeiros eram tão grandes e tão generosas que acabei mesmo por “gostar de mim por ser doente”. É verdade que, pelo fato de a proximidade com esse espaço terapêutico ter-se tornado tão estreita, a sensibilidade pessoal foi exacerbada ao ponto de eu tender a tecer laços emocionais de tal intensidade com os diversos atores aos quais fui-me apegando que se tornou cada dia mais difícil me comunicar com os meus próximos. Ainda hoje essa comunicabilidade com a minha mãe é difícil, mas deve ser atribuída à ausência de contato físico, em razão de nosso distanciamento geográfico. Contudo, foi a escolha que fiz de viver longe dela, para desencarregá-la de uma responsabilidade emocional demasiado grande para comigo. Esta decisão favorece nossas relações, evitando as tensões e a hostilidade que muitas vezes existem com aqueles que amamos.

É interessante observar a relação de força à qual se acham submetidos o doente e o seu profissional de saúde para coexistir em bom entendimento e em

“harmonia psicológica”. Para manter sua relação de distanciamento face à dor do doente, o profissional de saúde deve infltir sua ação em uma relação de dominação para com esse doente. O tratamento do paciente, pela ação psicoterapêutica, pode então se estender, no tempo e cada vez mais amplamente para outros lugares e espaços terapêuticos, para submeter o trabalho do terapeuta a uma forma de intercâmbio com a vida de seu cliente sob a forma da famosa “transferência”. Assim, o terapeuta está ali para se alimentar da dor do outro, a fim de curar seus próprios sofrimentos e, de algum modo, a dor do paciente está ali para confortar as próprias afirmações daquele que o está tratando.

Então, seria preciso entrar, ao que parece, em uma espécie de “espaço de bem-estar” que se cria e no qual, por sua vez, aquele que faz a demanda pode virar terapeuta? Quando nos consultamos, podemos permanecer para sempre no papel daquele que demanda nas interações e nas trocas com o terapeuta, ou então, por uma força atuante, que emana dessa construção psicanalítica, podemos nos tornar, por nossa vez, atuantes na curva da troca em outros campos de análise. Talvez por isso a internação seja um cabo tão difícil de atravessar, porque a ação atuante nesse espaço terapêutico é estritamente uniforme e estritamente hierarquizada.

Assim, sem querer verdadeiramente fazer uma comparação entre as duas esferas de análise de meu trabalho, no Candomblé, o Babalórixa* ou o Ialórixa*, recebe ele próprio o Orixá em certos momentos do calendário religioso. É preciso passar pela “raspagem” (raspagem dos cabelos no momento da iniciação religiosa para fazer Iawô*), para que, por nossa vez, segundo nossa própria progressão hierárquica religiosa, possamos um dia raspar a cabeça de uma outra pessoa e nos tornarmos, por nossa vez, “Pai ou Mãe de Santo*” (Baba ou Ialorixá). É uma iniciação em que cada um representa, em diferentes níveis, sua própria incorporação ao grupo com especificidades próprias a cada um.

O próprio psiquiatra nunca teve, em princípio, a experiência dos psicotrópicos e, contudo, ele os prescreve aos seus doentes. É responsável pela terapia que aplica a seus pacientes e seu procedimento age como controle social sobre a vida do paciente com o auxílio de sua equipe médica (auxiliar de enfermagem, assistente social, enfermeiros, psicólogos e pessoal administrativo). Estou convencido que a boa reação do paciente ao tratamento que lhe é dado resulta igualmente de sua autossugestão a querer se sentir responsável pela melhora do espaço terapêutico que o rodeia. Assim, agindo pessoalmente em seu

estado de saúde pessoal, o paciente interage, automaticamente, no estado de saúde moral do terapeuta e de sua equipe, que veem sua ação terapêutica propiciar resultados positivos.

Contudo, a medicina convencional se equivoca ao se desresponsabilizar pelo efeito de seu tratamento, pois ela se esconde atrás de um protocolo médico feito por profissionais que negam todas as relações de afeto com seus pacientes. O que deteriora as verdadeiras relações e os diferentes elos com a própria doença, pois busca-se encerrar relações humanas atrás de um protocolo médico, negando as relações humanas e o aspecto relacional que se tecem, tanto para o bem como para o mal, entre profissionais de saúde e paciente. O profissional médico, em inúmeros casos, assiste ao enterro religioso do doente, no momento de seus obséquios, particularmente no caso extremo do suicídio do paciente. E é lamentável que “mais do que tarde demais”, este seja o único momento em que o profissional de saúde participe da vida espiritual do paciente. E talvez o paciente esteja errado ao conferir tanta ascendência a um estranho (o terapeuta), uma pessoa totalmente estrangeira à sua vida espiritual. No caso de uma associação, de uma coabitação entre terapia convencional e busca de uma compreensão igualmente espiritual, então todas as esferas de minha identidade participam desse espaço terapêutico que se torna holístico. Torno-me então responsável por todas as estratégias do grupo, se minhas próprias escolhas emanam da responsabilidade coletiva. Não se trata mais de um controle social decorrente de uma aliança terapêutica. É o próprio ato terapêutico (através das forças dos Orixás) que dita seus próprios espaços de conduta.

C.b.- Os Ebós*: apelo à vida

A prática da possessão no Candomblé opera tradicionalmente uma reestruturação da personalidade. A possessão ritualizada comporta assim também uma dimensão terapêutica. Para alguns, a identificação significaria que o adepto resolveu o conflito que o divide, pois, através da iniciação, ele teria conseguido se reconciliar com ele próprio e integrar, sob a forma do Orixá, os elementos de sua pessoa que recalcava. Essas técnicas terapêuticas ligadas à iniciação e à prática da possessão não visariam a uma modificação imediata da personalidade do sujeito, mas primordialmente a uma lenta elaboração de sua nova personalidade. Diferentemente da psicanálise, essas técnicas não têm como objetivo tornar o

“paciente” autônomo, tentando resolver individualmente seus intensos conflitos, mas ao contrário reforçar seus laços sociais integrando-o a uma comunidade em que ele ocupará um lugar privilegiado enquanto “cavalo*” de uma divindade.

Minha passagem do mundo da psiquiatria ao do Candomblé é o desafio de conseguir passar de um transe selvagem a um transe codificado, como se os sintomas dessa doença se tornassem o apelo mais premente a fazer Orixá, ou seja, a integrar a comunidade para se tornar Iawô (1º grau, falando mais precisamente, no “terreiro”), passando por uma iniciação religiosa, dedicada a meu Orixá pessoal. Mas pela ação da fé nessa religião, talvez nem seja necessário que eu me torne “o cavalo*” de meu Deus, porque a própria ação de integração ao grupo (enquanto “Abiã”, quer dizer, candidato à iniciação por suas predisposições) e à comunidade, permitiria acalmar e controlar minhas crises.

O médico cuida do aspecto "material" (aspecto fisiológico) do indivíduo, do espiritual é o candomblé que cuida. Os hospitais psiquiátricos estão cheios de "loucos" que não padecem apenas de problemas de ordem "material". E, contudo, um problema espiritual, quando não se lhe é dada a devida atenção, pode se agravar, com a necessidade adicional de recorrer ao uso de medicamentos que mantêm o doente em sua "loucura". Mas as oferendas aos Orixás são vistas, no Candomblé, como uma solução para cuidar da saúde. Essas diversas oferendas às divindades são chamadas de ebós. Mãe Cici testemunha que aos 30 anos teve graves problemas de saúde. Sofreu de uma das "piores doenças": a loucura. Para todo indivíduo, a cabeça representa seu mundo interior e quando ele perde o controle sobre ela, é todo o mundo ao seu redor que desmorona, é então que nada se torna possível para esse indivíduo. Para Mãe Cici, o diagnóstico clínico era de esquizofrenia e nem os médicos, nem os psicólogos, e menos ainda os medicamentos que ela tomava diariamente, conseguiram diminuir os transtornos mentais de que era vítima. Segundo o que ela diz e que eu confirmo:

- Posso dizer que as drogas (medicamentos) que eu tomava, provocavam de fato meu aprisionamento no mundo da loucura. De fato, tinha visões que me aterrorizavam e só consegui ver meus problemas de saúde melhorarem quando fiz "meu Orixá"; os ebós foram necessários para melhorar meu mal, mas não posso contar tudo”.

Os ebós são elos sutis entre os adeptos do culto Afro e seus Orixás. “Ebó” é um trabalho para o bem, para abrir os seus caminhos, para a sua saúde e a sua

prosperidade. Os ebós são para a melhoria de si mesmo, é para a sua própria pessoa e não são feitos em nome de um outro. Os ebós são formas estreitas de relação com as divindades e é uma forma de estabelecer um contato, de pedir e principalmente de agradecer por todas essas conquistas. Contudo, segundo a visão coletiva e o senso comum, os ebós são sempre mostrados como energias negativas. As oferendas devem ser feitas em um local que simbolize a energia do Orixá que é homenageado ou celebrado e, antes que ela se degrade, a oferenda deve ser retirada do local em que foi depositada a fim de que se faça o seu “despacho” (vai-se jogá-la na natureza, na floresta, num arbusto, no mar, num rio ou riacho, o local variando de acordo com a entidade a que a oferenda é dedicada). O ebó varia de acordo com o Orixá ou Inkice (nome dado na nação Angola à divindade africana, o nome Orixás é usado entre os Yorubás) solicitado. Cada energia está associada a um elemento da natureza, cada Orixá tem sua oferenda predileta: quem quiser agradecer a Oxossi deixará frutas, caça da floresta, quem quiser agradecer a Oyá, Yansan vai oferecer acarajés *. Os Orixás não são divindades inatingíveis (ao contrário da religião católica no que diz respeito aos santos); são propensos aos pecados ou às maldições e também eles se opõem, entendem, apoiam, e têm desejos, ausências, bondades e podem mesmo dar provas de maldade ... exatamente como os seres humanos. Embora a maioria dos líderes do Candomblé baiano garanta trabalhar para o bem, eles admitem a existência do culto de Exu, como outra proposição. Júlio Braga (ORITAMEJI, 2000: 74) diz “você também pode usar a energia do Orixá para formas negativas, mas aí o problema não é da divindade, mas das pessoas que agem. O problema não vem da religião em si, mas daqueles que usam a energia.”

C.c.- O CMP (Centro Médico-Psicológico)

Oh! Cici, como eu admiro a senhora quando constato com que paciência e calma a Senhora esforçou-se para fazer de mim uma fina cerâmica africana a partir da enorme massa bruta de argila que eu era! É exatamente isso, nós nos conhecemos há já dez anos e nossa vida é marcada por trocas, ricas em sabedoria e experiência. Agradeço-lhe por acreditar em mim e me permitir gozar de uma segunda educação. Sou meio francês, mas graças à senhora, agora sou também meio baiano. Mais um, um desses "baianos fundamentais" (na expressão de Jorge

Amado) que puderam renascer graças ao IFÁ *, agora sem nenhuma sombra de dúvida.

C. c. 1.- As três raças segundo o IFÁ¹

Obatalá² é um Orixá consagrado à criação do mundo, mas antes ele é avisado por Olodumaré³, o Destino, que deveria fazer uma oferenda a Exu, para que tudo desse certo. Mas o velho Orixá pensou que esse personagem sendo um de seus filhos, pouco caso o faria dessa atenção... Mas enganou-se porque ele ficou muito sensibilizado!

Tendo recebido o saco da criação das mãos de Olodumaré, ficou decidido que Obatalá escolheria um canto do universo. Assim ficou decidido; contudo, no caminho, o Orixá sentiu sede e como nada tivesse previsto para beber, ele criou então EjiOpê⁴, a palmeira, depois recolheu a sua seiva em um copo, após ter aberto um orifício na árvore.

Essa bebida fez com que adormecesse. Então, aproveitando do sono do Orixá nas nuvens, Exu⁵ decidiu roubar o saco da criação, sem que o velho Orixá percebesse e levou-o imediatamente a Oduduá dizendo:

- Você pediu ao meu pai Obatalá que criasse o mundo, mas ele adormeceu nas nuvens. Decidi então devolver-lhe o saco da criação.

Oduduá agradeceu a Exu por sua “gentileza” e decidiu que ele próprio criaria nosso mundo.

Saiu ao acaso, escolheu um lugar qualquer da natureza e espalhou o conteúdo misterioso no espaço infinito.

E como por um belo encantamento, fizeram-se a luz e a terra, surgiram todas as coisas e os seres que conhecemos e também o que vamos conhecer.

E sete dias depois, quando Oduduá⁶ voltou a Orum⁷, o céu, mundo dos Orixás, Obatalá, que ainda dormia, acordou assustado. Quando reconheceu

¹ Ifá, Orumila: Orixás da adivinhação

² Obatalá: ou Oxalá, são os mesmos Orixás de origem Yorubá, grupo étnico originário da Nigéria.

³ Olodumaré: Orixá do destino, de origem Yorubá.

⁴ EjiOpê: a árvore criada por Obatalá foi a palmeira.

⁵ Exu: Orixá da comunicação, encontrado em todas as casas de cultura africana sob diversos nomes.

⁶ Oduduá: Orixá da criação do mundo.

⁷ Orum: Céu ou Sol

Oduduá, lembrou-se do que ele lhe tinha pedido e procurou em vão o saco da criação em suas mãos vazias, então Oduduá disse-lhe respeitosamente:

- Calma, meu Pai, o mundo já foi criado por mim, você terá, pois, uma outra missão: a de criar o ser humano que viverá na Terra.

Então o Orixá aceitou a missão. Desceu assim à Terra e pacientemente admirou tudo o que havia sido criado.

O mar, os rios, as montanhas, as florestas, os animais, os pássaros, enfim, tudo, e também os elementos, como o fogo, os ventos, os metais e depois muitos outros elementos da natureza. Sentindo-se cansado tentando entender tudo aquilo, decidiu procurar um lugar para descansar. E criou assim a sombra de um enorme Iroko⁸.

Começou a refletir para saber como criar os seres humanos e encontrar os elementos a serem utilizados.

Primeiro, ele viu as nuvens que passavam tranquilamente naquele momento, atraiu-as para si e com as mãos modelou um corpo humano, mas imediatamente ele se dissipou. Depois, pegou o vento, mas este sibilou e escapou-se no ar.

Então, o Orixá atraiu o fogo que por sua vez se dissipou, usou o ferro, que se transformou em um ser rígido, a pedra que, por seu lado, formou uma figura completamente estática.

Abatido, sentou-se embaixo de um grande Iroko (Roko/ Loko) e ficou imaginando como e de onde poderia vir-lhe a inspiração para criar o ser humano.

Foi então que, refletindo, viu diante dele uma grande laguna e disse:

Como posso eu criar o ser humano?

Então, no meio da laguna, como que por encanto, surgiu uma bela e velha mulher que lhe disse: - Senhor, posso ajudá-lo. Espere um instante.

Após ter mergulhado, ela trouxe argila que entregou ao Orixá, em seguida, ofereceu-lhe terra e o barro da terra negra. Obatalá recolheu todos os materiais e, delicadamente, depositou-os no chão. Chegando à beira da laguna, tomou a mão da bela dama e perguntou:

- Qual é seu nome? Ela respondeu-lhe então:

- Senhor, desde que o mundo é mundo, vivo aqui!

⁸ Iroko: Árvore principal, Orixá honrado entre os Yorubás, os Gegê e os Congos com o nome de Kitembo, ligado aos ancestrais.

Beijando-lhe a mão, ele lhe disse suavemente:

- Eu te chamarei Nãna (Nãã)⁹, que quer dizer Rainha.

Depois, os dois juntos começaram a modelar a matéria para lhe dar formas humanas, ô mó fun-fun¹⁰, o filho branco, ô mó-bírin pupá¹¹, o filho vermelho e ô mó dun- dun¹², o filho negro. Em seguida, Obatalá abriu a boca e soprou o Emí¹³ e, imediatamente, os filhos abriram os olhos, espreguiçaram-se e beijaram seus pais Nãna e Obatalá, os Orixás do culto primário jêjê-nagô¹⁴. Obatalá e Nãã pegaram seus filhos e os levaram até Orum, o céu. E ali eles foram apresentados aos Orixás do céu e, ajoelhados, receberam na mão esquerda o seu destino, oferecido por Olodumaré e, na direita, o axé¹⁵, da transformação eles receberam o ebó¹⁶, que transforma o mal em bem, das mãos do Ifá, receberam a adivinhação.

Olodumaré disse que aquele que fosse o primeiro a fazer o ebó prosperaria mais que os outros.

Ô mó fun-fun disse:

- Assim que eu voltar à terra, farei o ebó.

Ô mó-bírin pupá disse:

- Algum dia, eu o farei.

Ô mó dun-dun falou assim:

- Quando eu tiver tempo, eu o farei!

E foi o que aconteceu... Olodumaré chamou Obatalá e perguntou-lhe:

- Que desejas como recompensa? Ele respondeu:

- Quando o corpo não mais puder carregar o espírito, quero o Emí de volta!

- E tu, Senhora, que desejas? disse ele dirigindo-se a Nãã.

- Quero, de volta, a matéria que ofereci.

E assim foi feito e ainda hoje é assim. Obatalá é o Orixá da criação e Nãã, a senhora da terra.

⁹ Nãã: Orixá de origem Ewê, antiga Costa do Ouro, hoje Gana.

¹⁰ ô mó fun-fun: Filho branco

¹¹ ô mó-bírin pupá: Filho vermelho, de raça indígena

¹² ô mó dun- dun: Filho negro

¹³ Emí: Espírito, força de vida em Yorubá

¹⁴ Jêjê-nagô: Denominação dada ao povo de origem fón-Yorubá

¹⁵ Axé: Força espiritual em Yorubá

¹⁶ Ebó: Agradecimento, oferenda, presente

Conto Afro-Brasileiro da cultura Yorubá contado por Vovó Cici do Espaço Cultural.

Ninguém me leva a sério quando digo que nasci em São Paulo. É como se eu estivesse inventando histórias, para tentar “seduzir” as moças bonitas. Elas não acreditam em mim, como se se tratasse de abobrinhas, considerando que é um erro da natureza ser “Paulista”, espécie de ser humano que se toma antes de tudo como o centro do mundo e do Brasil, ao mesmo tempo. Elas me olham, bem atentamente, e se põem a rir dizendo-se que escaparam à triste sina de sair com um paulista, e depois riem! Garanto a vocês que é assim todas as vezes. Mas eu espero que daqui a alguns anos as pessoas me considerarão também como brasileiro, porque, até aqui, apenas as pessoas que me apreciam me veem assim.

Ah Mãe Cici, o que a senhora deve ter pensado no dia em que eu desembarquei pela primeira vez na Fundação? Talvez a senhora tenha pensado em todo o trabalho que seria preciso fazer para me transformar e que, uma vez cumprida a tarefa, isso faria de mim um ser tão precioso quanto uma joia luxuosa.

Então, sem hesitar, pusemos mãos à obra como dois mineiros de fundo, de modo que a gangrena que me habitava não teve tempo de atingir as vigas.

Rendo graças por ser o pequeno aluno da Escola republicana francesa de Jules Ferry que sou, sem o que eu não teria podido evitar de me tornar um “Racista” e poderia mesmo ter sido um “Classista”.

De verdade, Mãe CiCi, de que coragem a senhora precisou dar provas para merecer o filho que sou! Para vir ao mundo, escolhi implantar meu embrião no ventre de minha mãe e ignoro por que “Vodun*”, e por que mensagem dos “Orixás” fui conduzido até a senhora, Mãe CiCi.

De verdade, abençoe vocês duas, pois vocês são a minha maior vitória, minhas caras mães, e sou o fruto da realização de vocês. Em mim, reconheço os seus valores, como a coragem, a tenacidade, a perseverança, a esperança, a honestidade, o trabalho e o amor.

Não se deve achar que, por sermos “deficientes psíquicos”, somos desprovidos de qualquer juízo com relação à psicologia. Muito pelo contrário, representamos os mais assíduos objetos de análise dessa disciplina e tudo o que vocês me inculcaram durante todos esses anos não funciona apenas em um sentido único. O processo desta doença funciona como uma espécie de socialização do

paciente em curso de “operação”. Fico um pouco desgostoso comigo mesmo por ter frequentado tão assiduamente este Centro Médico-Psicológico de Toulouse, centro hospitalar diurno para estudantes. É mesmo muito arriscado investir-se em tal lugar, pois é como se eu me tivesse enfiado na brecha de uma parede ao ponto de não mais conseguir sair dali. De fato, no início frequentamos esse tipo de lugar porque temos uma real necessidade e, finalmente, acabamos por ir até ali por hábito, ao ponto de todas as outras portas se fecharem diante de nós e nos vermos prisioneiros desse lugar. O que quero dizer é que não é porque o acesso a esse Centro é totalmente livre que nossa integração ao grupo é completamente desprovida de perigo. Às vezes, acho que teria sido preciso que me tivessem “dado um verdadeiro pontapé no traseiro” para me impulsionar a investir outras esferas do mundo “normal” e isso teria sido igualmente válido para eu aprender a me conhecer! Porque, finalmente, foi o que fiz nesse Centro, aprender a me conhecer, mas também aprender a encontrar parâmetros e a dirigir um certo olhar sobre eu mesmo. Estou com adultos e com profissionais que estão ali para falar comigo. Então, fica fácil, e como eles estão ali para me escutar, a mim, é realmente maravilhoso. Admito mesmo que algumas de nossas conversas são como uma “formação” para a vida de todos os dias. Acabamos por ter afinidades com certos/as enfermeiros/as mais do que com outros/as. Chegam a dizer-me que eu devo ficar ali se eu precisar e se eu quiser. Mas eu, definitivamente, não sei o que quero.

A relação é geralmente criada de uma maneira unilateral e individualizada quase exclusiva entre o profissional da saúde e o estudante, pois as conversas entre nós, estudantes, são muito restritas e limitadas. Tenho quase a impressão que existe uma verdadeira continuidade em tudo o que digo, pois eles parecem se lembrar de tudo. É normal, já que eles trabalham em equipe, sob a “direção” de um psiquiatra. Aliás, cada terapeuta tem sua própria equipe e cada um de nós está enquadrado por uma equipe de profissionais de saúde, ela própria agindo sob as diretivas de nosso psiquiatra de referência. Eles recorrem igualmente à informática, com potentes programas em que tudo é anotado e registrado, com acesso privilegiado por ordem hierárquica de responsabilidade, na cadeia das decisões médicas. Quando um paciente se põe a conversar com outro paciente, uma das primeiras perguntas que faz a seu interlocutor consiste em saber qual é o

nome de seu terapeuta, o que é como uma forma de readequação à sua própria posição na conversa e na discussão.

Mas, finalmente, meus “pais”, não nos tomem por doces cordeiros, completamente incapazes de qualquer influência sobre vocês. Apesar de nada saber, nem de vocês nem de suas vidas, temos, contudo, nossa influência e nosso determinismo. Saibam que vocês existem através de seus pacientes, caro(a)s terapeutas e sua dependência com relação a nós continua sendo o seu melhor remédio para nos construir e nos desconstruir à sua própria imagem... e isso eu peço que vocês tentem assimilar! Quando começamos a frequentar o Centro, isso se faz ao modo de “se eu quiser vir...”, depois o modo se torna mais coercitivo. Devemos marcar horário com os enfermeiros a fim de poder fixar uma entrevista em função da agenda do psiquiatra (grande chefe) que gere o conjunto. Chefe dos chefes, toda decisão importante da equipe passa por ele, pois ele é o único a conhecer o “abre-te sésamo” para abrir as portas.

Entre a equipe médica dos centros pelos quais passei, há igualmente assistentes sociais. Porém, quando frequentei o Centro Médico-psicológico (CMP), mas nunca tive contato com elas, pois não tinha particularmente problemas sociais. De fato, enquanto estudante privilegiado, eu tinha também um “Contrato de duração indeterminada” que me permitia ter uma renda para suprir minhas necessidades, trabalhando em tempo parcial durante o final de semana, a fim de poder me consagrar a meus estudos durante o resto da semana. As assistentes sociais interviram por mim mais tarde, particularmente durante o processo de minha “aposentadoria por invalidez”, cuidando junto a meu empregador para que eu conservasse todos os meus direitos. Era preciso que meu handicap médico, que me impedia de trabalhar em boas condições, pudesse ser reconhecido por meu empregador, a fim de que eu pudesse me beneficiar de uma licença por razões médicas, que me daria direito a indenizações obtidas de modo totalmente legal. Não entrarei em mais detalhes sobre esse pesado e penoso processo de aposentadoria por invalidez, na medida em que ainda estou mergulhado nele. Além disso, o próprio protocolo médico para a aposentadoria por invalidez foi tão sofrido, que justificou minha inevitável passagem pelos centros psicológicos que tive que frequentar. Naquele momento de meu percurso para a obtenção de minha aposentadoria por invalidez, não existia nada ao meu redor de suficientemente sólido a que eu pudesse me agarrar, a não ser o próprio

meio da psiquiatria. Enfim, se no início nos perguntamos o que estamos fazendo nesse tipo de Centro, em seguida é bem diferente, pois nos damos conta de que ali estamos e ali ficamos, sob pena de morrer.

Tudo o que posso dizer, é que graças a esse famoso e terrível “protocolo” médico, consigo hoje usufruir de espaços de qualidade de vida que foram ganhos ao preço de intensos esforços para resistir e superar uma situação que me estava levando a uma morte certa.

E é verdade que foi riqueza espiritual o que me restou após as incontáveis internações por que passei. A cada vez que passamos pelo hospital, o cerco se torna cada vez mais estreito e mais resistente. Assim, nesses lugares, eu vi homens rezar em tapetes do oriente, vi pessoas caminhar quilômetros e andar quase em círculos durante dias inteiros na esperança de ter um sono um pouco mais tranquilo na noite seguinte e também para poder diminuir os efeitos do pesado tratamento que nos entorpece. Oh! Meu Deus, Oh! Meus Orixás, como eu gostaria de ter podido acender uma vela para pedir vossa misericórdia. Mas o regulamento da instituição proibia. Minha angústia mais terrível era de pensar que eu corria o risco de acabar minha vida preso, cerceado pela camisa de força de um tratamento químico que não me deixaria mais retomar o controle de mim mesmo. Quando entramos em um hospital, nunca sabemos quando vamos sair. Dopam-nos sempre mais e cada vez mais ao ponto de não mais distinguirmos entre imaginação e realidade. Fazem-nos assinar montanhas de papéis, como se estivéssemos assinando nossa demissão. Que absurdo nos fazer assinar papéis quando não somos mais senhores de nossas faculdades de discernimento e de raciocínio.

Então, é a angústia que vai tomando conta, pois temos a impressão que agora não conseguiremos nunca mais sair!

Tenho a impressão que chega um momento em que decidimos nos deixar levar. Então, abaixamos os braços e os medicamentos fazem o resto. Começamos a tomar medicamentos e sempre mais e cada vez mais. Vivemos na psicose e na esquizofrenia, mas somos resistentes, então tomamos sempre mais e cada vez mais medicamentos. Mas é preciso... é preciso muito medicamento para explodir um coração.

C. c. 2.- A crise em busca de sentido

A força de drogas, os pacientes acabam por ficar totalmente acamados. Pouco a pouco, tornam-se grandes, sentem-se fortes e enormes. Tornaram-se quase Deuses, sempre mais próximos de seus Orixás pessoais, a não ser que sejam Babaeguns*.

Então progressivamente nos isolam, começam a ter vergonha de nós, colocam-nos em pavilhões mais isolados, cada vez mais recuados e ainda mais lúgubres, nos quais decididamente não haverá mais ninguém para vir nos visitar. E, bem devagarzinho, tornamo-nos parentes da própria instituição e chegamos a nos tornar seus moradores permanentes.

Quem sabe se, cada vez que um louco morre nesses hospitais do mundo ocidental, ele renasça como espírito de uma entidade no hemisfério sul, entre continentes ameríndios, africano, oriental e hindu.

Fala-se de crise, mas em que consistem de fato esses “acessos delirantes” que eu prefiro descrever utilizando mais a minha linguagem familiar do que um vocabulário científico e acadêmico e tentando permanecer no domínio da experiência e das sensações.

É tão difícil usar palavras, pois a própria ideia de voltar a essa experiência anula toda a história construída em nosso imaginário. No “episódio” de crise, não há recuo, vivemos a história.

Ao longo dos primeiros estágios, nos sentimos como que invadidos por uma força superior e inexplicável ao ponto de isso proporcionar uma sensação agradável e eu diria mesmo enfeitiça-te, porque há uma forte conotação mística. Todos nós ficamos com os sentidos à flor da pele e uma sensibilidade exacerbada. Ficamos em uma forma de despertar fora do normal. Somos capazes de passar do riso às lágrimas, de passar da mais terrível das cóleras ao maior dos desamparos quase no mesmo segundo. A escala do espaço e do tempo são como que alteradas. Perdemos progressivamente a noção do tempo, as horas se tornam semanas e quase não distinguimos mais o dia da noite. Colocamos nossa vida continuamente em perigo, pois não dormimos mais e expomos nossa vida às mais perigosas experiências para conseguir nos manter ligados com essa força. Não sentimos mais fome e vamos progressivamente perdendo o apetite até nos esquecermos totalmente de nos alimentar.

Presas dessa força, temos a impressão de discernir a aura das pessoas que nos rodeiam. Assim como temos a impressão de melhor entender o sentido oculto do universo e nossas palavras ganham todo o seu sentido. Temos mais verve e mais convicção, as palavras saem de nossa boca sem esforço. Somos pouco a pouco como que literalmente invadidos por nossos pensamentos. São tantos pensamentos de uma só vez que, de repente, as ideias se entrecrocaram. O que até agora era quase agradável torna-se o maior dos calvários. Ao mesmo tempo que temos esse sexto sentido em alerta e que somos capazes de ler o mundo invisível das ideias e do espírito, começamos a perder completamente o caminho de nosso discurso e os balbucios e o gaguejar suplantam nossa grandiloquência.

Sentimos que vamos perder a chave dessa porta mágica e que não podemos mais ficar ali, pois estamos sendo empurrados em direção à saída. A magia desaparece, um pouco como para Cinderela que vê sua carruagem se transformar em abóbora e que se põe a correr para escapar a esse sonho mau. Os maiores desejos de dominação e de poder se transformam, no final das contas, em loucura banal e miséria. E quando isso acontece, estamos a mil léguas de pensar que, no final das contas, é isso a loucura. Para cada um de nós, a loucura é alguma coisa de exterior, de exterior a nós, e não uma busca de sentido, é alguma coisa de muito forte e de muito grande, mais forte mesmo que o amor, e que supera até mesmo o êxtase amoroso. Temos a impressão de estar em comunhão com Deus.

Mas tudo não passa de fantasia, então, nesse momento, aquilo se torna perigoso, perigoso para si mesmo, e para os outros. Do mesmo modo, tudo se passa como se se tratasse de uma forma de conspiração do universo inteiro e que nós mesmos fôssemos vítimas dessa conspiração universal. Estamos prontos a tudo para manter esse contato, esse despertar, para permanecer esse super-homem capaz de se comunicar com os Deuses. É o medo do medo, pois não temos absolutamente mais vontade de perder essa conexão. É então como se perdêssemos o sentido da vida, por estarmos prontos a pô-la em risco para poder continuar sempre mais adiante e mais alto nessa escalada sem fim. Somos como que guiados pelos pensamentos, pelas ideias e pelas sensações. Nossas emoções deambulam nesse universo material do cotidiano e vocês podem imaginar o perigo!

É agora impossível mascarar seja o que for para os outros, tudo nos escapa e não será possível transcrever toda essa história, cujo fio nós mesmos perdemos. Os gestos do cotidiano, como cozinhar, ver um filme, se barbear, se tornam

verdadeiros suplícios. Para todos esses gestos do cotidiano, é preciso estar atento, concentrado e para nós isso é um verdadeiro esforço. É difícil permanecer concentrado, nossa mente vem imediatamente parasitar e turvar o objetivo inicial.

C. c. 3.- Pequena história da história, desconstrução e reconstrução

O que modificou o curso de minha vida, obrigando-me a tomar uma direção completamente distinta, foi o meu encontro com Salvador da Bahia. Tratava-se decerto de um encontro necessário, já que muitos acontecimentos se justapuseram então em minha trajetória para desenhar progressivamente a curva da virada que eu devia dar. De fato, eu havia me fixado como objetivo ir passar dez meses em Salvador para fazer o meu trabalho de campo no âmbito de meu mestrado em sociologia e, para isso, eu devia, previamente, solicitar uma licença sabática junto a meu empregador, a fim de poder reintegrar o meu emprego quando voltasse do Brasil. Inicialmente, decidi que prepararia o meu mestrado em dois anos. Assim, logo nos primeiros meses do verão que se seguiram à obtenção de meu diploma de graduação e a fim de poder financiar todo o meu projeto, comecei a buscar outras fontes de renda com empregos complementares durante a semana, empregos que viriam somar-se ao Contrato de duração indeterminada que eu tinha em “uma grande empresa de alta tecnologia”, enquanto operador de produção aos finais de semana. Então eu trabalhei, trabalhei enormemente até acumular três empregos diferentes na semana, a fim de poder poupar uma soma significativa, que me permitisse financiar, não apenas a viagem, mas também a totalidade de minha estada de dez meses no Brasil sem a necessidade de trabalhar no local. Eu pretendia realizar todas essas atividades durante o primeiro ano de meu mestrado, até à véspera dos exames de fim de ano, e passar, em seguida, à segunda fase de meu ambicioso projeto, a saber, voltar enfim ao Brasil. Desejava para ali voltar escolhendo uma cidade que eu não conhecia, para empreender um trabalho universitário de dez meses, sobre um tema de estudo relativo a meu país, esse país ao qual, durante dez anos, eu não tivera a possibilidade de voltar. Um projeto e tanto! O projeto de minha vida sem sombra de dúvida, que me permitiria refazer os laços com minhas origens... após ter passado quatro anos na universidade, iniciando um curso universitário aos 25 anos na esperança de ter a oportunidade de fazer pesquisa... pesquisa sobre o Brasil, evidentemente.

Mas, quando edificamos tais projetos, há sempre forças que nos sobrepujam, que se opõem às nossas próprias ideias, algo de indefinível e da ordem do inexplicável, porque hoje, dez anos depois, estou aqui escrevendo e organizando minha argumentação, mas naquele momento, nada era verdadeiramente claro em meu espírito. Aquilo devia inscrever-se assim, e pronto. De fato, após sete meses de trabalho, tive uma terrível crise, uma crise que comprometeu pesadamente o caminho rumo à partida. Tive que ser hospitalizado, uma vez mais. E dessa vez, após vários daqueles “acessos delirantes” que invadiam minha vida há vários anos, veio um diagnóstico clínico. Um diagnóstico, mas é quase formidável, finalmente poder-se-iam imprimir palavras àquilo que me perturba! Existem então remédios, eu vou poder ser tratado? Ou, pelo menos, tomando remédios, vou poder conter os efeitos e retomar um controle sobre minha vida. Então, ao longo dos meses que se seguiram a esse episódio, tomei realmente consciência de que eu precisava de tratamento e fiquei várias semanas na expectativa de não saber se eu ia realmente poder fazer a viagem, se eu ia poder partir e, finalmente, com a mesma intuição que aquela que ultrapassa o determinismo dos homens, decidi partir e nunca me arrependi de tal decisão! Indo para Salvador da Bahia, passei primeiro pelo Rio de Janeiro, para visitar a minha família paterna. Foi, naturalmente, um grande choque emocional, já que eu não a via há dez anos.

Durante essa temporada no Rio de Janeiro, fui a um centro de Umbanda*, por indicação de minha mãe. Esta última sempre há falara de “Pena Branca”, um médium que a havia ajudado muito durante a difícil fase de organização de seu retorno à França, 32 anos atrás. Eu queria conhecê-lo. Também eu desejava pedir os seus conselhos, para saber que orientações devia seguir para os dez próximos meses que eu ia passar em Salvador e também agradecê-lo pela proteção que havia proporcionado a nós três (minha mãe, minha irmã e eu mesmo), guiando minha mãe em sua escolha de voltar a viver na França conosco.

Infelizmente, não consegui falar com ele (ele não descia mais naquele centro) e falei então com um outro CABOCLO*.

Eu devia, contudo, preparar meus primeiros contatos para a minha instalação em Salvador. Era realmente muito preocupante pensar em desembarcar naquela cidade sem ter nenhum endereço, nem nenhum contato. Eu precisava

conseguir organizar minha chegada em Salvador, durante minha estada no Rio de Janeiro. E duas opções se ofereciam a mim:

- Reavaliar o meu projeto e então desenvolver a minha pesquisa no Rio de Janeiro, contando materialmente com o apoio de minha família,
- Ou então tentar conseguir contatos em Salvador, a fim de ver o Brasil, através de meus próprios olhos, em função dos critérios de minhas próprias escolhas e não através do “foco” dessa família.

A segunda opção era naturalmente bem mais difícil, mas, no final das contas, eu não tivera dificuldades ainda maiores, quando precisara trabalhar duramente por meses para preparar o financiamento de meu projeto? E eu bem que merecia poder ficar orgulhoso de conseguir me instalar sozinho em Salvador, após tudo o que eu tivera que enfrentar e, particularmente, aquela crise e aquela internação, alguns meses antes. Pude tirar essas conclusões e clarear essas ideias graças à intervenção de TUPINAMBÁ, o Caboclo que me serviu de guia nesse centro “caminho da luz” no bairro Laranjeiras, no Rio.

A única e exclusiva pista séria para iniciar a minha pesquisa, é que eu tivera a ocasião de ver na televisão, alguns meses antes de deixar a França, um dia em que eu zapeava com o controle remoto, um documentário sobre a vida de “uma mãe de santo francesa”, que vivia no Brasil. Não tenho muito certeza, mas acho que esse programa estava passando no canal “Arte”. Contudo, no momento em que assisti essa reportagem, não pude identificar a cidade em que vivia aquela mulher. O assunto passara muito rápido, eu só vira o final e sem de fato entender a trama.

Então, no Rio de Janeiro, fui ao Consulado da França para tentar explorar a pista dessa reportagem para saber um pouco mais sobre essa mulher. E ali, quase instantaneamente, o Adido cultural me respondeu: “Deve ser Gisèle COSSARD, ela mora no Rio, no fundo da baía, ao pé das montanhas que vão para a cidade de Petrópolis, em uma periferia que se chama Santa Cruz da Serra”. Propuseram-se até mesmo a telefonar-lhe, para estabelecer o primeiro contato. Apresentei-me então como um estudante que queria encontrá-la. Anotei o endereço que me foi dado de modo muito cordial. Eu não sabia se poderia dar sequência a esse telefonema e não tinha nem sequer a esperança de encontrá-la, já que meu voo para Salvador já estava marcado e que me restava pouco tempo para esperar poder dirigir-me a uma periferia tão distante da residência de minha família, em que eu

estava hospedado. Na volta, em casa, pergunto à minha tia se ela conhecia o lugar em que se situava o endereço que me fora dado. Para minha grande estupefação, minha tia, que é médica, me respondeu que esse endereço ficava muito próximo do centro hospitalar no qual ela dava plantão duas vezes por semana, e não muito longe, também, de seu consultório médico particular. Vi aquela coincidência como uma espécie de sinal do destino, como se eu devesse a todo preço explorar esta via até o fim, porque parecia que eu me estava me orientando para a direção certa. Então, alguns dias depois, quando minha tia terminava o seu plantão no centro hospitalar daquela periferia, meu tio e eu fomos buscá-la de carro, com a intenção de irmos todos os três à casa de Mãe OMINDAREWA (Senhora Gisèle COSSARD). Na véspera, evidentemente, eu telefonara a ela para marcar um encontro para o dia seguinte.

A partir do hospital, rumamos todos os três para a casa de Gisèle Cossard, casa que, como eu aprenderia mais tarde, se chama um “terreiro”. Eu sentia que meus “padrinhos” (meu tio e minha tia sendo também meu padrinho e minha madrinha de batismo) estavam desconfiados e não muito à vontade, pois sem saber eu os havia confrontado a um exercício particular, a saber bancarem os informantes e guias em um “campo” completamente novo para mim e que, como eu ficaria sabendo às minhas próprias custas mais tarde, não era nem um pouco o deles. Chegados à casa, tocamos a campainha. Um rapaz nos abriu e nos pediu para esperarmos um instante, o tempo de ele ir buscar a dona da casa. Eu via meu tio, petrificado, mostrando-me uma palhoça, diante da qual se via uma escultura em metal representando um homem estilizado, e me dizendo “é um E... e, ele não completou a palavra... uma espécie de diabo” disse ele. Hoje, com a experiência de minha vida nesse tipo de comunidade, eu diria que ele estava errado em confundir, pois não se tratava de um EXU, para terminar a palavra que ele não ousou pronunciar inteiramente, mas de um “assentamento*” de OGUM, que se encontra, em geral, também na entrada dos terreiros de Candomblé.

Quando Mãe OMINDAREWA se apresentou à entrada da casa, pareceu bastante espantada ao nos ver todos os três. Fez-nos a seguinte pergunta:

- Vocês também são do Candomblé? olhando o meu tio e a minha tia.

Meu tio, surpreso com a pergunta, respondeu:

- Não, de modo algum.

E Mãe Omindarewa insistiu:

- É que vocês dois estão vestidos de branco da cabeça aos pés, ... então eu achei...

Meu tio, espantado com a sua reflexão e, ao mesmo tempo incomodado, respondeu-lhe:

- Não, somos médicos, acabamos ambos de sair de nosso serviço e viemos para acompanhar nosso sobrinho.

Após esse curto diálogo, meu tio e minha tia me deixaram entrar sozinho no terreiro com Mãe OMINDAREWA, a fim de que eu pudesse conversar com ela.

Era a primeira vez que eu entrava num terreiro de Candomblé e tratava-se de uma curiosa e quase mágica introdução que permanecerá uma cena muito forte em minha memória. De fato, eu estava acompanhado por meus padrinhos, ambos médicos, vestidos de branco, representando para mim e aos olhos de Deus, meus padrinhos na religião católica.

Esta cena poderia ser quase uma forma de introdução simbólica à religião afro-brasileira. Agora, lembrando a cena, percebo que era como se, naquele instante preciso, se fizesse uma espécie de passagem quase inconsciente e imagética entre duas famílias: a passagem dessa família de sangue e de pertencimento para essa família simbólica e de coração completamente nova, que se tornou desde então minha família de adoção espiritual.

Ao longo desse encontro, ela não jogou os búzios* para mim. Apenas me ouviu com grande atenção. Falamos sobretudo de minha pesquisa e apresentei-lhe o primeiro trabalho de problemática que eu já havia feito na França. E fiquei sabendo, depois, que Gisèle Cossard representa uma das grandes figuras carismáticas da antropologia do século XX com relação ao Candomblé.

Dessa entrevista, saiu um nome “Cici”:

- Meu rapaz, quando você chegar a Salvador, vá ver Cici na Fundação Pierre Verger.

Muito “meditei” sobre esse encontro com aquela “Cici”, cujo nome Mãe OMINDAREWA me confiava.

E daquele encontro, mais uma vez eu jamais me arrependeria... pois se tratava de “Minha Mãe Cici”...

D

Estreita junção entre doença e religião

Falar de “crise” é extremamente difícil. De fato, como explicar já que se trata de uma experiência que está ligada à sensação, à intuição, ao irrefletido. Inicialmente, no momento das primeiras crises, ainda não me encontro sob o controle da medicina e dos psicotrópicos. Posso dizer então que tenho a impressão que pouco a pouco todas as camadas de socialização ou de sociabilidade (ou seja, as que herdei de um lado de meus ancestrais e de outro de minha construção social e de minha educação, e que fizeram de mim o ser que age em sociedade e que formaram meu “eu” consciente e atuante) se veem, no momento da crise, como que “pulverizadas e esfaceladas”. A crise deixa transparecer o ser original, o ser em seu estado primeiro. Assim todas essas gerações que se sucederam para fazer de mim o homem que sou hoje, deixam lugar no momento da crise a um arquétipo de indivíduo, cuja personalidade me é estrangeira (como se no momento da crise eu acesse a este “ser primeiro e primitivo” que é a herança de meus ancestrais). Então, tenho a impressão de ser exterior a mim mesmo e de não mais dominar meu conteúdo. Esqueço totalmente meu estado consciente e meu comportamento é ditado por uma espécie de estado inconsciente que vem se despejar, através da crise, em minha vida presente. É uma espécie de “imaginário presente” que age, segundo uma explicação imagética, como uma espécie de inconsciente que se despeja em mim, à maneira de um fluido incontrolável que escapole do “habitação” em que habito. E com o uso e a dosagem dos psicotrópicos, consigo anestésiar esse líquido, congelando-o e solidificando-o para impedi-lo de escapar do tanque. Contudo, só podemos agir sobre o líquido para impedir o vazamento, mas é impossível, a este nível do motor, soldar para comprimir totalmente o conteúdo e isolar o continente. Em suma, nada mais posso fazer além de constatar o vazamento e seus danos, pois como agir sobre a estrutura se perco, a cada crise, as informações e os dados de minha viagem a meu imaginário e a simbólica que ele representa. Mas o carro já trilhou bastante a sua estrada e a perturbação em seu caminho já ficou bem para trás. O veículo prossegue a sua estrada e o seu caminho, bem ou mal, enquanto o vazamento permanece contido. O ideal é diminuir a

velocidade, para não parar completamente e seguir seu caminho na banguela, até a retomada completa do controle dos comandos. Esta metáfora da crise pode parecer totalmente infantil, mas é porque ninguém nunca soube me explicar as razões precisas de seu desencadeamento em cada episódio de minha história em que tive que enfrentar esse problema de saúde. Por que me encontrei diante desse estado de consciência naquele momento de minha história e não em outro momento? Consegui, graças à psicoterapia elucidar as razões de minhas crises, mas me é sempre difícil conseguir antecipar totalmente o seu desencadeamento. Consigo hoje perceber que elas sobrevêm segundo um ciclo sazonal. Tenho o sentimento de que, em minhas crises, aproximei-me ligeiramente de meu Orixá e que, por sorte, este último me permitiu permanecer mais perto dele e cada sobressalto (cada crise) é minha maneira de desafogar a pressão que me afasta dele e, assim, um modo de me livrar de algo que me está importunando. “Os diagnósticos se apresentam, conseqüentemente, dissociados da cosmologia e da concepção mágico-religiosa, refletindo o conjunto das relações sociais e dos princípios básicos desse universo, a saber, que eles devem ser apreendidos em sua complexidade social” (LAPLANTINE, 1993: 212)

Certo autor explica que, na magia direta, o diagnóstico pode, quando não é evidente, ser feito por adivinhação, o que não é feito na magia indireta, que faz intervir seres sobrenaturais. Mas essas aparições supõem pretensos conhecimentos das leis mágicas que regem os fenômenos. Por exemplo, em Astrologia, a adivinhação revela ao mesmo tempo a natureza, a origem e o prognóstico das doenças.

Existem outras práticas divinatórias como o presságio pelo sonho, o sonho premonitório.

Desse modo, fala-se de possessão quando a doença é um castigo, uma provação ou a obra de um espírito mau, ela é muitas vezes concebida como uma potência. Um ser que penetra o doente à maneira de uma segunda alma em seu corpo e dele faz um “possesso”. O possesso (possessão: perda momentânea de sua autocrítica) pode ser o beneficiário ou a vítima do ser sobrenatural que o anima e pode também ser seu “médium”, que serve para que esse ser se manifeste por seu intermédio. São os distúrbios psíquicos e nervosos que mais facilmente fazem acreditar na possessão. Mas a possessão não é apenas invocada para explicar os estados patológicos. O próprio curador é frequentemente considerado como

movido, ele também, por uma potência sobrenatural superior, como possuído. Fala-se de autossugestão ou de sugestão de um mestre que o iniciou.

Neste nível de minha pesquisa, meu trabalho não está suficientemente documentado sobre a história da loucura na Europa através do tempo, e somos incapazes de fazer coincidir a história de Juliano com a história das religiões africanas. Mas só posso constatar, através do exemplo de Juliano, que ele tem duas culturas de pertencimento e que suas crises agem sobre as duas esferas identitárias de seu interlocutor. Juliano aparece como um ser medica lizado pela medicina convencional ligada à cultura de seu meio de pertencimento e esse exemplo é a tentativa de passar a uma explicação mais metafísica, como se se tratasse da passagem de uma sociabilidade de um paciente medica lizado à de um membro pertencente a uma comunidade sócio religiosa de matriz africana de seu local de origem. Trata-se, de algum modo, da passagem da doença mental e física a explicações de ordem espiritual. Do mesmo modo, o indivíduo pode ser considerado como o resultado do equilíbrio das diferentes partes de seu corpo, este equilíbrio apresentando assim uma coerência estabelecida segundo uma visão específica do mundo que se explicaria por uma completa harmonia entre o mundo natural e o mundo sobrenatural.

Do mesmo modo, podemos considerar que “a religião é capaz de dar um sentido à doença, à cura e à saúde, mostrando assim a complementaridade existente entre a religião e a medicina”, tal como ela foi também observada por Loyola (*L’esprit et le corps*, 1984) quando ele analisou as opções terapêuticas oferecidas na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro.

Estélio Gomberg (Hospital de Orixás, 2011) reforça essa ideia dizendo que “Mesmo havendo uma complementaridade entre medicina e religião, podemos perceber entre os diversos atores sociais envolvidos que estes acabam por conferir à segunda [à religião] uma supremacia sobre a primeira [a medicina], no sentido de buscar um referencial mágico-religioso como explicação para a doença”.

D.a.- Uma religião da natureza

KO SÍ EWÉ KÒSÍ ÒRISÀ

(“Sem folha não há santo”)

Provérbio central do Candomblé, sem plantas não há Deus, as plantas são o vetor da energia, o axé. A importância das plantas nos rituais provém do fato de elas supostamente encerrarem um AXÉ, uma energia vital, um poder sem o qual nem os homens, nem mesmo os deuses podem viver, e cada planta seria dotada de um axé específico, que corresponderia ao Orixá ao qual é atribuída. Na prática, esta relação se traduz pelo emprego de folhas particulares aos Orixás na lavagem dos colares de seus adeptos, nos banhos de iniciação, no Bori, ritual que consiste em dar de comer à “cabeça do iniciado”, colocando-lhe na cabeça um maço de folhas atribuídas a seu Orixá titular. Além disso, a escolha das folhas, espalhadas no chão antes das cerimônias, depende dos Orixás que estão sendo celebrados no dia. O poder carregado pelas plantas é uma energia chamada de “lâbil”. É preciso certas precauções para mantê-la e estimular a sua atividade. Como relata Pierre Verger, na África, aquele que colhe as plantas deve preparar-se para isso. Não deve ter relações sexuais na noite que precede a colheita. Deve se lavar, vestir-se de branco, partir de manhã cedo sem falar com ninguém, mastigar o orobó que dará força à suas palavras, quando ele invocar as plantas que estiver colhendo. Para cada planta, existem encantações particulares que mencionam o nome da planta assim como o efeito que dela se espera e que convém pronunciar em voz alta para estimular-lhe o poder. O verbo empregado nas encantações foi denominado de “verbo atuante” por Pierre Verger, pois supõe-se que ele estimule o axé das plantas nessa tradição em que se considera que a palavra possui um poder de ação; diz-se assim que a palavra é “atuante”. Esta tradição se perpetua no Brasil nos Candomblés tradicionais.

Verger (2000) e Gisèle Cossard-Binon OMINDAREWA (2006) que são, ambos, simultaneamente etnólogos e adeptos do Candomblé, propõem uma interpretação psicológica da relação que se estabelece entre o homem e a divindade. Para o primeiro, a iniciação revela as tendências inatas, o arquétipo de personalidade do adepto. A segunda observa, além disso, que se examinarmos os iniciados reunindo-os por Orixás, podemos notar que eles frequentemente possuem traços comuns, tanto no plano físico como no plano psíquico. O “corpo” parece carregar mais ou menos profundamente e segundo os indivíduos, a marca das forças mentais e psíquicas que os animam. Em contrapartida, no Candomblé, permanece a crença no Orixá que escolhe o seu adepto. Para os praticantes do culto, este fato é demonstrado de modo indubitável quando, durante a cerimônia,

um membro da assistência cai em transe sem nenhuma preparação iniciática. Dizem então que o Orixá pega essa pessoa, a escolha do Orixá recaindo sobre um indivíduo que tem sua natureza, seu temperamento. Apesar dos adeptos interrogados afirmarem não se lembrar de nada uma vez saídos do transe, alguns aceitaram falar de sua percepção das coisas. Alguns experimentam uma vibração forte, uma grande energia ou ainda um calor, outros falam de um estado comparável ao do sonho. Se a sensação do contato com a divindade varia em função da sensibilidade de cada um, em contrapartida todos são unânimes em dizer que é no nível da cabeça que ela se fixa.

Em todos os cultos afro-brasileiros, a preparação ritual da cabeça do adepto é um ato central da iniciação: raspagem e sacrifícios de oferendas de comida, práticas cujos detalhes foram descritos por Verger no caso do Candomblé. A língua do Brasil é rica em expressões que traduzem o modo de relação que os homens mantêm com o mundo divino. Se se diz que o Orixá pega o adepto quando a entrada em transe é brutal e não dirigida, em compensação se diz que ele “está descendo”, que ele “está se aproximando” e que ele “está se manifestando” no caso comum dos trances controlados que observamos nas cerimônias públicas. Por seu lado, o adepto vai “buscar a vibração divina” executando o ritual, ou então ele “puxa a vibração” cantando. Quando ele “recebe” o santo, diz-se que ele cai no santo, ele entra então em “comunicação” com a divindade. Os Orixás descem para receber as homenagens de seus fiéis e reclamam o que lhes cabe, todos os membros do culto afro-brasileiro insistem nesse fato: a religião que praticam é uma religião da natureza. O Candomblé é a natureza viva, não há culto dos Orixás sem a terra, as florestas, os rios, o céu, o trovão, os relâmpagos, o vento ou o mar...

Segundo Anthony Ming (2001), a Umbanda* faz com que o homem recupere seu antigo saber natural, na prática do retorno à natureza e aos valores espirituais nela contidos. “A harmonia entre o homem e a natureza permite que se volte a ligar o ser a Deus. Assim, nessa apresentação do universo, o mundo espiritual participa da natureza. O contato com a natureza aparece como uma via privilegiada que permite aceder ao mundo divino”.

D.b. - No campo da identidade: ser binacional

A capacidade do indivíduo em criar sua identidade é um processo complexo que se opera tanto no nível de sua consciência quanto de seu

inconsciente. Contudo, o trabalho consciente e reflexivo do indivíduo sobre suas origens assim como a reapropriação de sua memória individual sobre sua família, sobre o coletivo e sobre ele mesmo remete, nos países ocidentais, a um trabalho ligado à psicanálise sob diferentes formas de psicoterapias. Contudo, nas sociedades tradicionais, poder-se-ia encontrar, ao que tudo indica, os mesmos benefícios da terapia, através das diversas formas de xamanismo. Mas essas duas formas de terapia acaso não buscam atingir uma certa espiritualidade? Sempre temos a escolha e a possibilidade de, seja de nos deixar levar pelo presente para muito naturalmente irmos nos impregnando de nossos próprios acontecimentos futuros, seja de empreender um processo reflexivo de reapropriação de nossa própria história, como se brincássemos de amassar uma massa de modelar ao agir sobre a memória. E eu diria que, no que me diz respeito, esse processo consciente foi sendo feito como que para construir um terceiro olho atuante e interagente sobre minha cultura pessoal no sentido amplo do termo. Consequentemente, entendemos em que dilema se encontra o binacional. Este último cultiva a difícil tarefa de se fundir na sociedade com a maior leveza possível, evitando ao mesmo tempo toda distorção dos dois “átomos” que formam sua identidade. Ele deve cessar, no difícil jogo de uma negociação, agir de modo que uma de suas identidades não seja canibalizada pela outra e vice-versa. É o que um psicólogo chamaria de “o entre dois”. Isso supõe estar sempre entre essas duas fronteiras, a começar pela de seus dois pais, e permanecer no fio dessa navalha. Ela é sempre de mão dupla. A cada momento, é dado a cada um a escolha seja de fazer com que essa dupla nacionalidade represente uma riqueza, extraindo tudo o que há de positivo nessa situação, seja de esquecer sua pátria de origem adaptando-se ao processo migratório, mas correndo o risco de negá-la. Dito isso, será que em cada um de meus dois países, o Brasil e a França, o fato de estar na posição de migrante representa a mesma coisa? O fato de meus pais biológicos viverem separadamente em dois continentes distintos, a América latina e a Europa, e a adesão ao Candomblé como “minha” religião de pertencimento, representam para mim o ponto de junção entre meus dois pontos de enraizamento. De fato, o Candomblé, religião da diáspora africana, tornou-se religião afro-brasileira, já que ela foi exportada para o Brasil pelos escravos, mas através da prática de sua religião, esses “exilados”, hoje brasileiros nessa terra ao preço de lutas e de combates sociais e raciais, podem continuar a conservar um laço estreito e fundamental com a África,

sua “terra-mãe” de origem. Do mesmo modo, em meu nível, desenraizada criança do Brasil para viver na França com a minha mãe, ao integrar o Candomblé, que se tornou religião afro-brasileira, tenho o sentimento de me sentir profundamente ligado à minha terra de nascimento, “terra-pai” de origem. Deixei, pois, de ser um migrante brasileiro vivendo na França para voltar a me enraizar em um espaço geográfico e simbólico de religião afro-brasileira. Este retorno ao meu país de nascimento, o Brasil, se faz, contudo, após ter passado pela “peneira” da integração na França, meu segundo país de pertencimento identitário. E agora, fundindo-me com minha comunidade religiosa de pertencimento, ela própria desenraizada da África, tenho a impressão de possuir, em comum com ela, a profunda cicatriz desse desenraizamento.

E com esse pai simbólico, apesar da distância geográfica, tentei manter os laços que eu havia tecido, na esperança do retorno. Hoje, materializo esse laço com toda a força de minha nova instalação no Brasil, em Salvador da Bahia, que representa o mito de uma terra prometida, a de uma cura. Uma terra personificada e materializada por um espaço ao mesmo tempo físico e simbólico com “meu Babalorixá OBARÀYÍ” e “ILE AXÊ OPO AGANJU”. Trata-se do catalisador e do médium para desenvolver a verdadeira “cura” de minha identidade (como se a cultura de um indivíduo também devesse passar pela cura!), dando-me os instrumentos para cultivar meu Orixá. É preciso estar incessantemente à procura da melhor harmonia com o seu Orixá. É assim que minhas idas e voltas entre a França e o Brasil ganharam seu sentido e, definitivamente, valia a pena! Foi uma construção empírica, seguindo um longo caminho sinuoso e que ganha, hoje, toda a sua dimensão para me fortalecer. Agora que eu escolhi viver no Brasil, não se tratará mais de “virar a ampulheta do tempo”, mas será conveniente desenvolver um diálogo coerente com minhas duas comunidades administrativas de pertencimento. É o que estou tentando fazer, em parte, com o meu voluntariado na Fundação Pierre Verger, esta última representando um ponto de junção e um laço entre dois mundos, a saber o da “psiquiatria” e o do “Candomblé” (com a condição de criar entre esses lugares distintos um espaço de diálogo entre dois universos). Trata-se também de um diálogo entre o mundo da Ciência e o da Religião, graças à educação e às trocas culturais que crio para mim no âmbito da Fundação Pierre Verger. De fato, quando somos binacionais, precisamos saber manter um dever de responsabilidade, cuidando para enriquecer de modo permanente e sem fim nossas

duas culturas de pertencimento, a fim de poder nos sentir coerentes conosco mesmos, com o risco de sofrer consequências graves, com efeitos colaterais, cujos estigmas apenas o tempo poderá apagar. (Bem-aventurados os que não têm que se fazer a preocupante pergunta de saber “Quem” eles são!).

Apenas as pessoas implicadas no mundo “afro”, que têm um olhar neutro e são unânimes em reconhecer o trabalho e a obra de Pierre Verger, são capazes de medir com que proximidade e intimidade ele fitou, com um olhar agudo, os homens e as mulheres da diáspora africana. Ele precisou de muito sacrifício de si e de coragem, considerando-se o contexto histórico da colonização, para se desfazer das barreiras de sua época. Ele abriu igualmente uma via enquanto precursor de uma pesquisa engajada, situando-se como o pesquisador que observa o seu campo etnográfico a meio-caminho entre o artista engajado com um olhar repleto de uma curiosidade artística extraordinária e um engajamento religioso por seus títulos no Candomblé. O que ele fez, nenhuma outra pessoa havia feito, e ele o fez no momento em que era necessário fazê-lo, pois, depois dele, nenhuma outra pessoa jamais o faria. Em poucas palavras, ele encontrou-se ali em um momento da história em que a justaposição dos elementos de sua própria busca coincidia entre si e com a história coletiva do povo da Bahia. Sua história faz parte da História desse povo que ele nunca deixou e se justapõe à sua própria lenda.

O modelo de Pierre Verger vem insidiosamente preencher o vazio afetivo cavado em mim pela ausência de minha família brasileira de sangue, está não tendo jamais sabido ocupar o lugar que ela deveria ter tido em minha vida. Pierre Verger é, pois, quase um parente simbólico, aquele que me serve de laço para me permitir situar-me na “roça*” à qual pertença. Ele volta a dar assim uma certa legitimidade ao lugar que ocupo nessa árvore genealógica, nessa família espiritual, junto a meu Babalorixá.

De certo modo, “o espírito de Pierre Verger”, através das leituras que fiz a seu respeito nesta Fundação, me anima a construir minha emancipação e o conhecimento da História brasileira, e eu acrescentaria que ele volta a me dar uma identidade comunitária de referência. Então, tomar Pierre Verger como referência, não é mais verdadeiramente ser francês e, mesmo se é uma bandeira brasileira que balança na entrada do Espaço Cultural Pierre Verger, apoiar-se em Pierre Verger, é mais, primordialmente, buscar entrar em comunhão e em ligação com o que ele representa, do que buscar a constituir para mim uma identidade geográfica. É,

então, empenhar-se em construir uma comunidade baseada em uma filosofia de espírito mais do que formar um grupo identitário comunitário constituído pela consanguinidade.

Nesta parte de minha história, vocês já entendem mais claramente que “a família” e, mais amplamente, “a minha história familiar” estabeleceu uma junção indissolúvel entre meus dois espaços de pertencimento, a França e o Brasil, e que me é difícil escapar de seu domínio.

Hoje faço parte desses 0.6 % da população brasileira que afirma pertencer ao culto das religiões afro-brasileiras (todos os dados estatísticos desse trabalho foram extraídos da Revista: *Manière de voir* 113, *Le monde Diplomatique*, *Là ou le Brésil va...* outubro- novembro de 2010). E eu gostaria de ressaltar que a adesão a este culto é absolutamente necessária, sendo mais uma passagem obrigatória que um real desejo, como se em dado momento eu tivesse me sentido como que “escolhido”, como um “eleito” para fazer parte dessa comunidade. Se essa “escolha” incontornável corresponde frequentemente a uma busca de soluções para escapar a um sofrimento forte demais (o que minha pessoa concebe como tal), contesto a afirmação que a adesão a essa nova identidade se faz pela negação de meu passado. Muito pelo contrário, concebo esta passagem do Catolicismo ao Candomblé como um *continuum* religioso pelo viés de passarelas mais ou menos definidas entre as duas religiões. Essas passarelas ofereceram-se a mim mais por real amor e uma sensibilidade que faziam como que parte de minha própria verdade, do que por razão e racionalização. Finalmente, é tudo o que sou por me aceitar como sou, e não o que eu sonhava ser.

Minha própria aceitação em incorporar a comunidade é independente de minha decisão. É pelo Ifá, através do “jogo divinatório” que a incorporação ao grupo é avaliada, sob a leitura do Babalorixá, já que cada decisão é primeiramente submetida à autoridade dos Orixás.

Definitivamente, talvez a psicoterapia venha se inscrever em um procedimento consciente e argumentativo do vaivém “atuante” entre os pilares que formam hoje a ossatura e o fundamento que fixam “minha” identidade remodelada.

E, de um lado, há o eu “doente” com o diagnóstico clínico materializado por um tratamento diário, e do outro, o Candomblé e minha inserção nesse novo espaço comunitário em Salvador da Bahia que, através de minha busca, me traz

elementos e respostas de ordem espiritual. O terceiro pilar deste triângulo mágico é para a mim a Fundação Pierre Verger e seu espaço cultural, porque ele responde da maneira mais coerente e mais didática às trocas entre os dois primeiros pilares como um vaivém entre razão e crença, entre saber e religião e é através de minha integração a seu projeto pedagógico, é me incorporando a esse dispositivo, que ganharei em socialização e em espaço de bem-estar e de liberdade.

Esse laço tem suas raízes em um lugar geográfico de Salvador, o bairro Engenho Velho de Brotas, no qual o fundamento do terceiro pilar deste triângulo de ouro toma também por fonte o “espírito” do fundador desse lugar através da palavra de Mãe Cici**¹⁷, que me impregna de sua “convivência*” com ele. A Fundação Pierre Verger possui, de algum modo, o mesmo valor dos dois outros lados de meu triângulo, mas trata-se também de um pilar mais complexo, porque atua materialmente de maneira concreta e no presente (enquanto os outros dois pilares são mais espirituais e intelectuais).

Durante dois anos e meio, fiz terapia holística, à razão de uma sessão por semana. Com minha terapeuta, de comum acordo, encerramos nosso trabalho. Hoje, substituí essas sessões de terapia pela escrita da história de vida de JULIANO. Após a redação de uma história contada durante tanto tempo, eu precisava retomar todo esse discurso produzido, proceder à organização deste trabalho escrevendo uma dissertação e depois legitimá-la no âmbito universitário. E espero um dia poder substituir este pilar pela formação de uma família. Mas acredito que ainda tenho um longo caminho a percorrer para conseguir materializar a reorganização dessa base.

“A construção social do indivíduo, da pessoa, no universo dos Terreiros desenvolve-se progressivamente a partir, como já dissemos, de um processo iniciático. A iniciação e a vivência no terreiro são responsáveis pela instauração lenta e progressiva de uma visão de mundo e de um modo de ser próprio a um sistema de crenças que privilegia o corpo e a saúde”. (COSSARD-BINNON, 1981)

¹⁷ Cici**: Ela viveu a seu lado até o seu último sopro de vida. Participou na criação desta Fundação ao lado de Pierre Verger. Após ter passado muitos anos exercendo a profissão de cobradora de ônibus, conseguiu com muita vontade e determinação interromper suas atividades profissionais por razões de saúde. Então, naturalmente, encontrou o seu lugar nesse enorme projeto cultural. Por seu conhecimento da cultura afro-brasileira e do Candomblé, ajudou “seu Pai Fatumbi” (como ela afetuosamente gosta de chamá-lo) a repertoriar e classificar mais de 11.000 fotos sobre o culto do Vodou entre o Brasil a África, as diferentes diásporas africanas no Caribe e nas Américas.

Para isso, é necessário realizar, de forma contínua, várias ações estabelecidas de acordo com as diretrizes das divindades consultadas pelos processos divinatórios. Cumpridas essas ações, novas consultas são realizadas para verificar se as ações empreendidas foram acatadas e também para verificar os seus efeitos, constatar o restabelecimento do equilíbrio físico, emocional e espiritual e ainda para verificar se será necessário o cumprimento de novas obrigações. Assim Estélio GOMBERG (Hospital de Orixás, 2011: 64) acrescenta: “Este contexto apresentado no início na consulta, na revelação do orixá da/o consulente, nas causas de seus desequilíbrios e nas “obrigações” a serem realizadas nos traz a noção particular de concepção corporal desta religião, ou seja, a consciência corporal é desenvolvida através do equilíbrio entre o corpo e as forças da natureza e que o acionamento de “obrigações” tem uma funcionalidade primordial neste objetivo - saúde/equilíbrio”.

III

Pequeno histórico do processo interétnico:

As Américas negras

Em meu trabalho, focado no processo de cura pelo Candomblé a partir da socio análise de uma história de vida e como alternativa à medicina convencional, era impossível falar do Candomblé sem abordar a questão racial e as imbricações identitárias entre religião e processo interétnico.

De fato, alguém pode ser “negro” e se sentir implicitamente ligado à religiosidade afro-brasileira? Do mesmo modo que alguém pode ser “branco” e também se sentir implicado e integrado à religiosidade de matriz africana e sentir a força dos Orixás?

Essa questão nos leva a nos perguntarmos sobre qual pode realmente ser a unidade entre os dois elementos, religião e identidade étnica, suscetível de favorecer o processo biossocial.

Veremos na parte “E” deste capítulo, que abordará a questão da intolerância religiosa, que de certa forma as religiões evangélicas podem ser consideradas pela emergente classe média negra como uma alternativa religiosa, as religiões de matriz africana sendo consideradas como tendo permanecido em um estágio primitivo e arcaico do ponto de vista religioso.

E por outro lado, dado o processo histórico de colonização do continente latino-americano, as classes médias negras consideram o catolicismo a religião do dominador. Assim, as religiões evangélicas correspondem a uma espécie de terceira via (ou se se preferir alternativa), intermediária entre o catolicismo que oprimiu o povo negro e as religiões de matriz africana tidas como superadas pelo mundo moderno.

Então, o povo negro não é mais verdadeiramente africano, mas já acedeu ao “branqueamento” de sua cultura pelo processo histórico brasileiro.

Mas quando olhamos essa análise mais de perto, podemos considerar que voltar-se para a via evangélica também evidencia um verdadeiro complexo de inferioridade. Nada há de arcaico no fato de se pertencer ao Candomblé, quando se quer afirmar a identidade negra. Trata-se, talvez, de uma maneira de superar o tabu que esta religião, que foi oprimida durante séculos, representa. Aliás, no senso comum, ela é considerada como inferior e até mesmo chamada de “macumba”, que tem uma conotação extremamente pejorativa. É assim que, ainda hoje, é difícil reivindicar publicamente o pertencimento ao Candomblé em determinados círculos sociais.

A

A sociedade brasileira construída sobre a base de um regime escravagista

“Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo – há muita gente de jenipapo ou mancha mongólica pelo Brasil –, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena ou do negro...”. É nesses termos que Gilberto Freyre introduz em seu livro *Casa grande & senzala* a parte “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”. Esse livro que, há quarenta anos, escandalizava muitos leitores, tornou-se hoje um grande clássico da literatura brasileira. Muito chocou seus compatriotas pela crítica ao passado e ao presente de sua nação e à sua própria cultura. Chocou os católicos, ortodoxos, mostrando uma religião impregnada de africanismo e de costumes indígenas, em que o lugar reservado ao sexo, ao amor livre de convenções não é incidental, e em que a união livre entre os brancos e as mulheres de cor existe com frequência. Diz ele em seu texto:

*“...em tudo que é uma expressão sincera de vida, trazemos a marca da influência africana: do escravo ou ama que nos segurou, que nos amamentou, que nos alimentou, depois de amaciar a comida em sua boca; da velha negra que nos contou as primeiras histórias de terror; da mulata que nos tratou e que nos iniciou no amor físico e nos deu, no barulhento colchão de ar, a primeira sensação de masculinidade...”*¹⁸

Foi preciso coragem a Gilberto Freyre para ressaltar assim uma sexualidade que desempenhou um papel importante na formação da sociedade brasileira, concedendo-lhe sua justa importância na formação de seu modo mais íntimo de ser. Com seu livro, ele afasta com um piparote o aspecto naturalista representado por velhos intérpretes da sociedade brasileira como Silvio Romero, Euclides da Cunha e mesmo Oliveira Vianna e os pontos mais especificamente sociológicos que iam se impor a partir de 1940.

Digo isso em razão do interesse de Gilberto Freyre pelos problemas de natureza biológica (raça, aspectos sexuais da vida familiar, equilíbrio ecológico, alimentação...) que serviam de fundamento a um ponto de vista inspirado pela

¹⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987, p. 283, capítulo IV, “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”.

antropologia cultural da América do Norte.

Várias teses propostas em *Casa grande & senzala* foram admitidas cientificamente tanto no Brasil como na Europa e nos Estados Unidos. É o caso, por exemplo, das vantagens da mestiçagem como aspecto positivo do processo biossocial. De fato, para o autor, a importância do negro foi inegável no papel que ele representou para o progresso socioeconômico do país, em muitos casos superior às contribuições portuguesas, particularmente no que concerne às competências técnicas ou artísticas. Imaginamos hoje o alcance de tais teses em uma sociedade que se fundou justamente sobre as bases da escravidão e da desigualdade de raças.

Os portugueses, pouco numerosos, recorreram à escravidão para colonizar esta terra do fim do mundo, ainda selvagem e distante de tudo e de todos. O tráfico ia buscar na África negros de todas as origens, de todas as “nações” e enviava seus navios, especialmente arranjados para isso, do Cabo Verde na costa ocidental até Moçambique na costa oriental. Os principais lugares de tráfico eram por um lado a Costa do Ouro e a Costa dos escravos, em que os navios se abasteciam de negros “sudaneses” e, por outro, a Costa de Angola, onde se pegavam os “Bantus”. O tráfico de escravos levou aos diferentes países da América e às Antilhas negros provenientes das mais diversas regiões da África. De sua reunião, poderia ter resultado uma mistura de usos e costumes completamente estranhos uns aos outros. Não foi o que aconteceu. Os negros se reagruparam em comunidades que, hoje, através de seus respectivos terreiros, formam espaços culturais, ao passo que o agrupamento biológico desapareceu. Na Bahia, a cultura da principal comunidade provinha da região do golfo do Benim, ainda visível ao sul do Daomé e a sudoeste da Nigéria, com a predominância da cultura Nagô*. Em contrapartida, o resto do Brasil sofreu mais a influência do Congo e de Angola. Pierre Verger em seu livro “Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns*” registrou quatro grandes ciclos no período do tráfico dos negros:

O ciclo da guerra da Guiné até a 2ª metade do século XVI.

O ciclo do Congo e de Angola no século XVII.

O ciclo da costa de Minas durante os 3 primeiros quartos do século XVIII.

O ciclo da baía do Benim entre 1770 e 1850.

Os escravos souberam resistir às influências culturais externas, preferindo permanecer ligados a seus usos e a seus costumes, pois entre os prisioneiros se

notava a presença de muitos indivíduos originários das classes altas e sacerdotes firmemente apegados aos seus preceitos religiosos. Muitos escravos no início da colonização tinham um nível cultural superior ao de seus senhores portugueses, vindos de camadas sociais modestas, pequenos comerciantes e pequenos agricultores semianalfabetos.

No início de sua permanência forçada na América, tudo os separava, os afastava uns dos outros – línguas, costumes, religiões. E mesmo, algumas vezes, pessoas de “nações” antes inimigas eram obrigadas a viver lado a lado nas mesmas plantações. Mas as misérias do exílio e da escravidão suportadas em comum e a vida regrada que levavam juntos davam a todos eles os mesmos hábitos. Esse novo modo de vida criava entre eles sentimentos de solidariedade contra aqueles que os mantinham cativos. Essa unidade de sentimentos podia se tornar perigosa para os proprietários. Estes últimos, infinitamente menos numerosos, temiam sublevações e revoltas. Para prevenir esse perigo e dividir os escravos tudo era feito. Recorria-se até mesmo a um engenhoso meio para suscitar novamente o ódio entre os grupos outrora inimigos. O governo do Brasil achava conveniente encorajar os batuques* e os tambores de divertimento organizados pelos negros nos dias de repouso. Eles se reagrupavam e voltavam a tomar consciência de suas origens e dos sentimentos de orgulho de sua própria “nação” e de desprezo pelos outros¹⁹.

Citamos a seguir uma passagem do texto “Notas sobre os Orixás” de Pierre Verger, que retoma um trecho de um texto do Conde dos Arcos do século XIX, que é claro sobre esse ponto.

« ... O Governo, porém, olha para os batuques como para um ato que obriga os Negros, insensível e maquinalmente de oito em oito dias, a renovar as ideias de aversão recíproca que lhes eram naturais desde que nasceram, e que todavia se vão apagando pouco a pouco com a desgraça comum; ideias que podem considerar-se como o Garante mais poderoso da segurança das Grandes cidades do Brasil, pois que se uma vez as, diferentes Nações da África se esquecerem totalmente da raiva com que a natureza as desuniu, e então os de Agomés vierem a ser Irmãos com os Nagôs, os Gêges com os Aussás, os Tapas com os Sentys, e assim os demais; grandíssimo e inevitável perigo desde então assombrará e desolará o Brasil. (Pierre Verger, 1968: introdução).

¹⁹ Pierre Verger, Flux et Reflux, Introdução.

De fato, esses reagrupamentos nas Américas de “nações” africanas eram muitas vezes realizados pelo jogo das trocas comerciais. Os negreiros tinham fornecedores habituais na África e sua clientela em certos pontos da América.

O comércio entre a Bahia e o porto d’Ajuda na antiga Costa dos escravos era particularmente intenso. As viagens dos barcos eram diretas entre esses dois portos, pois havia na Bahia mercadorias de retorno muito requisitadas em Daomé, o tabaco e a cachaça; uma parte importante dos prisioneiros de guerra dos habitantes de Abomei (Mahi e Nagô) foram por isso expedidos para a Bahia; enquanto quase todos os outros países tinham que se dedicar ao tráfico por meio de viagens triangulares Europa, África, América, que não permitiam relações tão constantes.

Querendo oficializar esta situação de fato, o rei do Daomé enviara em 1795, aproximadamente, dois embaixadores à Bahia para propor às autoridades portuguesas um tratado de comércio garantindo ao porto d’Ajuda a exclusividade no fornecimento dos escravos.

Essa oferta não foi levada em conta “porque não convinha que nesta “Capitania” (Bahia) se vissem reunidos um número excessivamente grande de escravos de uma mesma “Nação”, do que poderiam resultar consequências perniciosas”²⁰.

Esses pressentimentos não eram vãos, pois houve na Bahia inúmeras insurreições: a dos Haussás em 1807-1813, seguida das dos Nagôs Malês, escalonadas de 1826 de 1835. Todos eles eram muçulmanos. As consequências dessas sublevações foram limitadas, pois as outras nações de negros não acompanharam o movimento. Tratava-se mais, aliás, de uma guerra de religião, “a guerra santa”, pois era dirigida não apenas contra os proprietários brancos, mas também contra os negros crioulos, convertidos ao catolicismo e contra os negros “animistas”.

Mas para voltar aos batuques aprovados pelo Conde dos Arcos, o resultado mais óbvio da constituição dessas sociedades de divertimento foi manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados às suas antigas crenças. Essas associações permitiam-lhes manifestá-las à luz do dia. Suas canções e suas danças, que aos olhos dos

²⁰ Pierre Verger, “Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo”, *Corrupio*, 5ª ed., 1999.

proprietários passavam por simples distrações de negros nostálgicos, eram na realidade encontros onde eles evocavam os Deuses da África.

Quando o senhor passava ao lado de um grupo em que estavam sendo cantados a força e o poder vingador de Xangô, o trovão, ou de Oyá, divindade das tempestades da Nigéria, ou Obatalá, divindade da criação, e ele perguntava o significado de tais cantos, recebia infalivelmente a seguinte resposta “Ioiô, adoramos à nossa maneira e em nossa língua, São Jerônimo, Santa Bárbara ou o Cristo do Bonfim”²¹. Pois cada divindade africana é assimilada aos santos e virgens da religião católica. É foi assim que, sob um sincretismo aparente, as velhas tradições se mantiveram através do tempo²².

Todo mundo estava contente: o governo por dividir para melhor reinar e assegurar a paz de Estado; os escravos, por cantar e dançar; as divindades africanas, por receber louvores; os senhores, por ver sentimentos tão católicos em sua gente; e eles renunciavam de bom grado, em nome de sua segurança, a dar aos domingos provas de sua opulência exibindo vários serviçais diante de sua porta.

Apesar de não ser mais necessário, hoje, dissimular o objeto das reuniões para os cultos africanos, a prática de todas as religiões sendo autorizada no Brasil pela Constituição, conservou-se até hoje o hábito de dar o nome de um santo católico ao templo de uma divindade africana²³.

Com o tempo, uma evolução foi-se produzindo e o sincretismo afrocatólico, que na origem não passava de uma máscara, tornou-se mais sincero. As novas gerações “crioulas” já consideram que o “Santo” e o “Orixá” são uma só entidade, que apenas o nome muda, mas que segundo o lugar e o momento é bom a ele dirigir-se em latim ou em uma língua da África.

O Candomblé, nome dado na Bahia às cerimônias africanas, representa para os adeptos as tradições dos ancestrais vindos de um país longínquo. As tradições são tenazmente mantidas. Elas dão aos escravos a força de permanecer eles mesmos apesar dos preconceitos e do desprezo com que eram vistas as suas religiões, com a obrigação, além disso, de a elas sobrepor a de seus senhores.

O Candomblé os torna membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual eles são tradicionalmente preparados. Trata-se de uma organização

²¹ Pierre Verger, *idem*

²² Pierre Verger, « Orixás », p. 26, *Sincretismo*

²³ Pierre Verger, *idem*, p 33, “O culto dos Orixás”

social que lhes proporciona uma segurança e uma estabilidade que não conseguem encontrar em nossa forma de civilização.

Em nenhum outro lugar se constata, como na Bahia, a que ponto os descendentes de negros libertados da escravidão conservaram o orgulho de sua origem africana sem procurar renegar as suas tradições para adotar as da classe dominante. Eles tiram esse sentimento de orgulho da fé real que conservaram na potência de seus Orixás, que permanecem para eles, nos momentos difíceis, o mais seguro apoio contra a angústia e as humilhações. Nesta passagem, em que me foi necessário voltar à história do Brasil e à de Salvador, e em que me foi necessário tocar a pedra ainda úmida de suor das igrejas e dos mosaicos importados de Portugal, fiquei sabendo que o escravo, mesmo evangelizado, não tinha o direito de entrar nas igrejas, porque existia um espaço bem particular que lhe era reservado nas partes laterais, em vastas salas construídas com espessas vigas parede para separar bem o Branco do Negro e não deixar nenhuma visibilidade da sacristia e do ofício.

É com o suor de seu trabalho, após um dia inteiro passado no calor das plantações, que tomam a coragem de construir sua própria igreja: Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, esta mesma que é mostrada aos turistas com o maior orgulho. No dia da “Consciência negra”, é ali que as pessoas se concentram para a procissão que percorre a cidade.

Tive que aguentar bancar o turista, um daqueles que estão ali apenas por alguns dias, uma semana ou talvez menos e que não conseguem tomar posse da cidade, apreendê-la e reconhecer o cheiro das calçadas, escutar as pessoas falar e se queixar, pois querem tudo já concentrado, pré-digerido, reconstruído. Tive que escutar todos aqueles guias em português, francês e inglês, imaginando encontrar a vida de antigamente nas linhas e curvas desse barroco repleto de ouro e tão opulento.

Foi no museu afro-brasileiro que entendi a que ponto o colonialismo havia dizimado todo um continente rico de uma cultura que foi preciso preservar enfrentando os piores perigos. Em primeiro lugar, foi preciso se esconder no catolicismo: os escravos deviam fingir adotar as crenças de seus senhores para preservar suas próprias crenças; em seguida, proteger-se da repressão policial de um regime que via no Candomblé um instrumento de tomada de consciência de uma identidade comunitária. Ainda hoje, conservaram-se vestígios dessa época, a

saber, uma forma de obrigação administrativa deu lugar a novas formas de legitimidade. Se antigamente era preciso registrar na Delegacia quando os atabaques* iam bater, hoje é junto da Associação dos cultos afro-brasileiros que é preciso fazê-lo, como se atualmente essa confederação administrativa desse mais valor à legitimidade das cerimônias que vão se desenrolar. Mas, se ontem, por meio desse registro, a polícia podia baixar de um momento a outro para fazer perquisições em um terreiro, hoje é também graças a esse registro que os guias turísticos conseguem as informações que lhes permitem levar a sua clientela para assistir às cerimônias. Com efeito, os guias turísticos encontram no centro dos cultos afro-brasileiros, repertoriadas, todas as datas das festas de Candomblé que vão acontecer ao longo do mês e ali encontram também os endereços para onde levar os turistas nesses dias.

B

A ambiguidade do pesquisador frente a seu objeto de observação

É uma sensação tão envolvente e mágica que ainda hoje, e apesar de ter participado de muitas festas, sinto-me invadido por uma misteriosa força, como se eu fosse penetrar um segredo descobrindo esses lugares. E, a cada vez que entro em um “barracão*” para assistir a uma festa de Candomblé, é para mim o encanto de um eterno renascer e recomeçar, como se eu ali penetrasse pela primeira vez.

Isso foi há pouco mais de dez anos, na época de meus primeiros passos nesses lugares sob a benevolência e as orientações de Mãe Cici, quando voltei minhas primeiras observações etnográficas para as grandes casas de culto Ketu-Nagô* de Salvador. Adentrei então os locais destas três primeiras casas de culto:

A “Casa Branca”, a mais antiga, a sede.

Antes, já havia uma casa mais antiga no bairro da "Barroquinha", mas como pegou fogo no início do século, certos iniciados se reagruparam no bairro do Engenho, para formar a "Casa Branca", localizada próximo à avenida Vasco-da-Gama;

O Opô Afonjá, do início do século, formado por iniciados da "Casa Branca" e que representa um dos grandes terreiros de Candomblé de Salvador. Dizem que é o mais bem organizado, sob o controle da mãe de santo (Ialorishá), Mãe Stella de Oxóssi, falecida em 27 de dezembro de 2018 e hoje sob a liderança de Mãe Ana de Xangô. Fica no distrito de São Gonçalo e é nesse terreiro que meu "Pai de Santo" Balbino Daniel de Paula, OBARÀYÍ, deu seus primeiros passos como filho de santo, sendo o mais velho filho de santo de Xangô no Ilê Opô Afonjá. Foi o primeiro homem a entrar num "barco*" para se tornar um "rodante" (cavalo dos deuses), o que, na época, era um privilégio reservado às mulheres e às moças.

O terreiro do Gantois, no bairro da Federação. É um Candomblé poderoso e luxuoso que tem fama de ser muito fechado por ser reservado a certa elite social. Diz-se também que é um Candomblé de artistas.

Segundo Verger (1999), o Candomblé do Brasil ter-se-ia originado a partir

de diversas “mulheres enérgicas e voluntariosas”, originárias de Ketu*, ex-escravas libertas que “... teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé chamado Yia Omi Axé Airá Intilé”(GOMBERG, 2011: 26), que mais tarde se chamaria Ilê Axé Akalá Magbô e depois, definitivamente, Ilê Axé Yιά Nassô Oká, após ter-se mudado da Barroquinha para Vasco-da-Gama onde fica até hoje.

Considerado como a matriz do Candomblé baiano, ele também deu origem a outros dois terreiros de referência e que, conseqüentemente, compartilham da supremacia do culto JêJê-nagô*. São eles: o Yιά Omi Axé Yiamasê, Candomblé de Gantois, em 1849, e Ilê Axé Opô Afonjá, fundado por Eugênia dos Santos, Mãe Aninha, em 1910.

Atualmente, a historiografia mais recente cita, em data anterior a 1830 (VERGER, 1999) “a fundação daquele que representaria o primeiro Terreiro de Candomblé do Brasil, na cidade de Salvador, a saber, Ilê Axé Yia Nassô Oká ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho”. Segundo Gomberg (2011: 25), o momento crucial para a fundação de uma Casa de culto aos Orixás, pode ter sido a instalação e assentamento* do Orixá Odé Oni Popô em 1789 por Iyá Adeta da cidade de Ketu, em sua residência no bairro da Barroquinha após sua alforria*. Essa seria, aliás, a explicação para todos os Candomblés que se denominam JêJê-nagô terem atribuído ao Orixá Oxóssi a supremacia, conferindo-lhe o título de “Rei de Ketu” ou “Rei da Nação Ketu”, em uma evidente alusão ao fato de ter sido o primeiro Orixá “assentado” no Brasil, o primeiro a ter sido consagrado a essa nova terra, na qual deveria ser honrado.

Uma das características mais marcantes dos estudos sobre o Candomblé é o fato de se concentrarem nessas mesmas três casas de culto baianas e a nação "Nagô" ter se tornado a encarnação da tradição africana no Brasil.

Nina Rodrigues afirma claramente, em seu estudo sobre os africanos no Brasil, a supremacia dos Yorubás* (os Nagô na Bahia), que ele considerava uma verdadeira "aristocracia" entre os negros trazidos para o Brasil. Na realidade, ele havia concentrado suas pesquisas no Terreiro de Gantois, que fora recém-criado em 1896, a partir de uma cisão do Engenho Velho. Seus informantes e principais guias no universo dos cultos afro-brasileiros foram posteriormente os fundadores do Ôpô Afonjá, Candomblé também nagô.

Assim, para Roger Bastide, o candomblé nagô, culto tradicional, representa

uma espécie de realização de uma utopia comunitária enquanto, ao contrário, o culto bantu constituiria a fonte da degradação das crenças africanas que engendrariam a "macumba".

A convergência das pesquisas realizadas pelos etnólogos permitiu a construção de um modelo ideal de ortodoxia, identificado no culto nagô. De fato, a distância (mesmo participante) entre observador e observado, que deveria ser a base do trabalho de pesquisa, é dificilmente mantida quando se trata dos cultos afro-brasileiros. A maioria dos etnólogos e sociólogos que estudaram o candomblé se engajaram, de uma forma ou outra, no culto, estabelecendo uma espécie de aliança com seu objeto. Com isso, o discurso dos chefes de terreiros considerados tradicionais encontra sua legitimação no discurso dos etnólogos que, há quase um século, limitam seus estudos, com raríssimas exceções, às mesmas três casas nagô.

Assim, Nina Rodrigues e Arthur Ramos realizaram suas pesquisas no Terreiro do Gantois, Edison Carneiro no Engenho Velho e Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, para citar apenas alguns, no Opô Afonjá. Essa concentração nas mesmas casas de culto também resultou no estabelecimento de vínculos muito especiais entre o pesquisador e o objeto de seu estudo. Assim, Nina Rodrigues e Arthur Ramos tornaram-se Ogangs* do Gantois. Edson Carneiro era Ogã* de Ôpô Afonjá, terreiro a que estavam vinculados Roger Bastide e Pierre Verger, este último tendo recebido o título de Ojú Obá, como tantos outros pesquisadores que haviam recebido cargas rituais nessa casa de culto.

Essa aliança entre pesquisadores e iniciados torna-se ainda mais efetiva quando, a partir dos anos 1950, o vaivém com a África ganha novo fôlego, graças a Pierre Verger. O papel de mensageiro, como ele mesmo diz, que ele desempenhou tanto de um lado como de outro do oceano, representa um elemento importante na construção de um modelo de tradição, válido para todos os demais cultos. Estudar uma religião de possessão, estruturada por rituais de iniciação, coloca, naturalmente, sérios problemas metodológicos. Até onde o pesquisador deve se engajar? Como manter distância do objeto de estudo quando ele requer uma transformação total, uma inscrição em uma nova ordem, uma mudança no corpo e na mente? As implicações para o pesquisador são então mais difíceis de gerenciar. Existem coisas que ele pode escrever e outras não. Mas não é apenas a lógica ritual que impõe o silêncio dificilmente violado: a disciplina do etnólogo também o leva a silenciar sobre experiências muito próximas do sagrado.

Indiscutivelmente, o pesquisador não está preparado para realizar pesquisas em sociedades iniciáticas.

Foi provavelmente por isso que precisei de tanto tempo para emergir de meu primeiro estudo, efetuado no âmbito de meu mestrado, há dez anos.

Não havia conseguido, na época, encontrar um segundo fôlego para me reinvestir no processo universitário, após ter tocado de tão de perto uma sociedade tradicional de segredos iniciáticos. Porque, em uma sociedade de oralidade, falar, revelar e descrever este mundo do sagrado anula a força da palavra dita e coloca o seu interlocutor no dilema de sua posição, oscilando entre pesquisa e busca iniciática interior e pesquisa universitária ampla e pública.

C

A aliança identitária do iniciado com a sua fé

Diz-se da iniciação que é um novo nascimento e hoje, mais do que nunca, concordo plenamente. Se pelo ato de iniciação nos concedemos o luxo de uma nova vida e entramos no quadro de um sistema de hierarquia e obrigação, quero acima de tudo acreditar que isso foi um enorme presente para mim. De fato, a aceitação dessa escolha de vida permite-me beneficiar, em troca, de uma proteção espiritual que representa um presente inestimável que, por sua raridade, convém acalentar com delicadeza!

Ao entrar no universo da minha “roça*”, não se deve acreditar que ali adentrei como uma espécie de eleito intangível, mesmo que se trate da escolha dos Orixás. É pela força de meu próprio labor na comunidade que vejo os seus benefícios. Em dez anos, no contato intermitente com as filhas e filhos de santo, as minhas satisfações são feitas de pequenos benefícios e marcas de respeito da parte dos mais velhos, adquiridas ao longo do tempo. São pequenas vitórias, conquistadas com o aprendizado de uma maneira de viver que conservou ritos e costumes de uma cultura extremamente rica, que precisou ser protegida da própria sociedade. Não foi por mero acaso que meu Babalorixá quis se instalar aqui, neste pedaço de chão, cultivando e domando a natureza para organizar o seu Candomblé. A busca por esse terreno deve ter sido objeto de todo um ritual e exigiu uma estreita concertação no seio de seu grupo. Na época, nos anos 1970, Lauro de Freitas, vilarejo cercado de dunas de areia e lagunas de água salgada, era muito afastado e protegido da agitação da cidade de Salvador. Essa situação favorecia o retorno à natureza para captar as suas forças. Posteriormente, houve um boom demográfico sem precedentes em todas as grandes cidades do Brasil, com uma emancipação acelerada das camadas mais pobres que mal acabavam de sair de um miserabilismo feudal em razão, no que diz respeito a Salvador, da herança escravagista. Depois, com a construção do aeroporto na municipalidade de Lauro de Freitas, pouco a pouco a cidade foi recuperando os seus direitos e, com sua ampliação em círculos sucessivos, a cidade de Salvador se aproximou do Ilê Axé Ôpô Aganju. E como se foi fazendo necessário a cada dia mais determinação e firmeza para se proteger da cidade, Ilê Axé Ôpô Aganju teve que se fechar em si mesmo, impondo regras de sobrevivência à sua comunidade. Como diz meu pai Obaràyí, "ao entrar aqui, gostaria de lhes pedir para deixar seus problemas

peçoais na entrada de nosso axé, porque aqui é um lugar de paz e harmonia feito para realizar o culto religioso e se dedicar aos Orixás e a nossos ancestrais”.

E é exatamente disso que se trata, dedicamo-nos à vida do terreiro para proteger uma cultura, defender uma maneira de viver, estamos ali para conservar a memória de uma cultura identitária de um grupo territorial que, em determinado momento da história, atravessou os oceanos para vir da África para o Brasil. E eu sou, pelo viés da reencarnação espiritual, um dos "protetores" (na minha medida, claro) da identidade desta genealogia. E o cuidado dedicado à proteção dessa cultura identitária adquire-se por intermédio das obrigações rituais, pela participação no trabalho coletivo de preparação do ciclo de cerimônias religiosas do calendário anual e pela renovação mensal de seu OSÊ na casa de seu Orixá. Na verdade, o terreiro é organizado como uma pequena África. Esse espaço físico, materializado pela circunscrição do terreiro, é um lugar privado, respondendo a regras de vida próprias de uma comunidade, fora do sistema de organização do espaço público.

Cada divindade de cada Orixá é venerada em uma casa localizada no espaço do terreiro. Certos Orixás são agrupados por famílias. É o caso de Oxumarê, Nanã e Omolu que estão agrupados na mesma casa por pertencerem ao mesmo segmento étnico. Cada casa de Orixá venera sua entidade de acordo com toda a semiologia religiosa ligada à sua representação cosmológica no universo (um Orixá é uma força da natureza, tem sua cor, tem seus colares de pérolas específicos de acordo com sua "nação" de pertencimento, está ligado a um determinado dia da semana, está vinculado e associado por sincretismo a um santo da religião católica e recebe alimentos típicos e específicos ...).

Assim, na casa de meu Orixá, existem diversos objetos sagrados e rituais que servem para a manutenção de seu axé (sua força vital). Há também quartos que servem de retiro para os iniciados nos períodos em que cumprem suas obrigações rituais. Há armários com as roupas e os adornos dos Orixás. Por fim, há os “pejis*” que servem para a renovação das energias espirituais dos Orixás que fazem deste lugar um lugar sagrado para os iniciados; ali convém, aos Ebomi, falar em voz baixa e, aos noviços, guardar o silêncio. Nesse local, para não se correr o risco de despertar os ancestrais, nem todos os assuntos podem ser abordados nas conversas. Em razão das reais intervenções da cidade no espaço de vida da comunidade, tanto no sentido físico quanto simbólico, as entradas e saídas são rigorosamente monitoradas. Nem sempre foi assim, concordam T e Cici, que me contaram com muita emoção os

primeiros anos de vida do terreiro Ilê Axé Ôpô Aganju. E foi com certa nostalgia que T me contou os seus anos de infância, ritmados por brincadeiras de grupo entre crianças que ainda podiam se beneficiar da quietude dessa natureza exuberante que alimentava os estômagos famintos dessas crianças cheias de vida, promovendo, ao mesmo tempo, a expressão de sua vitalidade física e lúdica. Havia, conta ela, uma certa harmonia e um verdadeiro espírito de fraternidade entre os membros do grupo. Era, de certa forma, uma "pequena aldeia". De fato, naquela época, T, Cici e muitas famílias viviam no terreiro. Hoje, é diferente, provavelmente em razão da evolução da sociedade e também, da necessidade das famílias que ali viviam, que tiveram que sair do terreiro para se aproximar do centro urbano em que havia trabalho. Assim, já não há tantas pessoas vivendo o ano todo no local.

Naturalmente, meu Pai Obaràyí mora ali, assim como alguns dos ALABÊ* e os empregados da casa. Há também Mãe Rosa e sua família, a irmã de Obaràyí e Ialorixá do terreiro. Os membros da comunidade vêm mais nas festas religiosas, deixando suas casas sob a vigilância de quem mora lá. Mas suas residências principais ficam em Salvador ou também na Ilha de Itaparica, de onde vem meu Pai Obaràyí. Este último iniciou e fez "o Santo*" de muitas pessoas de sua linhagem familiar e ele próprio vem de uma família que pratica o culto aos Baba eguns* na Ilha, perto da "Ponta de Areia". Assim, se cruzam e convivem neste espaço pessoas de linhagem familiar de sangue e iniciados com afiliações espirituais. Estes últimos, por meio de sua iniciação, adquiriram o privilégio de conviver (e este é o meu caso) com esta família religiosa de pertencimento.

Assim, no início do século, havia uma certa harmonia étnica nas casas de culto, porque se tratava de um agrupamento por "nação" de culto e esses agrupamentos teriam justamente criado os Candomblés para proteger suas raízes culturais da aculturação provocada pela libertação dos escravos que se encontravam em situação de profunda miséria, na medida em que a sociedade brasileira não tentou transformar essa mão-de-obra liberta em um proletariado laborioso.

Há trinta anos, os iniciados ali moravam e ainda estavam, de certa forma, incluídos na vida econômica do terreiro. Os mais pobres sempre encontravam uma maneira de ganhar alguns trocados fazendo pequenos trabalhos encomendados pelo Pai de Santo ou por outros dignitários do Axé. Como a iniciação se fazia durante vários meses, eles tinham tempo de adquirir de fato os fundamentos da religião e o axé permanecia forte! Hoje, precisamente por causa das transformações da estrutura

social, nem todos os terreiros podem se dar ao luxo de acompanhar as mudanças na sociedade. As iniciações, extremamente dispendiosas, são feitas em poucos dias porque existe a obrigação de trabalhar e ganhar a vida e, portanto, não há mais pessoas suficientes no local para apoiar o trabalho ritual de iniciação. As exigências do trabalho assalariado tornam cada vez mais difícil o cumprimento dos próprios deveres religiosos. Por exemplo, antigamente as filhas de santo trabalhavam com o "Tabuleiro"*, ou seja, com a venda e fabricação de acarajés nas ruas de Salvador. E tratava-se de um verdadeiro empreendimento familiar, que permanecia compatível com as necessidades e deveres dos iniciados. Hoje, os filhos e filhas do santo vêm de bem longe quando o terreiro possui uma reputação suficientemente notória na cena religiosa dos terreiros de matriz africana da Bahia.

C. a.- O Candomblé: uma África reinventada

Existem fortes diferenças na forma de homenagear os Orixás no Brasil e na África e ao mesmo tempo a prática é a mesma.

Contudo, os afro-brasileiros ajustaram a organização social do terreiro e da religião do Candomblé às condições circundantes, de modo a instaurar uma prática adaptada à mudança de meio dessa religião. Assim, os terreiros de Candomblé na Bahia são verdadeiramente, como já comentei, uma “pequena África”, onde são celebrados apenas alguns dos Orixás que foram herdados pelo líder do culto, o Babalorixá ou a Ialorixá.

Existem cerca de 16 Orixás (contra centenas e centenas na África) celebrados no conjunto daqueles que compõem o panteão dos Orixás do culto Vodun, ressaltando que cada uma das entidades se desdobra de acordo com as variantes de uma mesma família. Por outro lado, no espaço religioso do Brasil, sobrepõem-se várias nações, como Jeje, Ketu-nagô, Caboclo (já que segmentos culturais indígenas também estão integrados) e Angola...

Estou usando a expressão “pequena África” pois todos os Orixás estão reagrupados no mesmo espaço, contrariamente ao que acontece na África, onde cada uma das entidades é venerada por um templo ou mesmo por toda uma aldeia. Assim, na África, quase poderíamos confundir o Orixá celebrado com um mesmo reagrupamento familiar e étnico, pelo fato de a organização do culto se fazer por reagrupamento geográfico no território dos Yorubás.

Assim, na organização do espaço do terreiro de Candomblé, o culto de dois

Orixás distintos pode ser praticado em duas casas justapostas e que alguns metros apenas separam, enquanto na África cada um dos Orixás pode ser representado em uma cidade de culto diferente, com várias centenas de quilômetros entre elas. Por exemplo, Xangô é o rei de Oyo, cidade do Benim ou, ainda, Oxaguiã é rei de Ejigbô, outra cidade também do Benim.

Se encontramos diferentes “nações” no culto do Candomblé no Brasil, elas se agrupam em terreiros distintos, a nação Angola fala de Inkice enquanto entre os Yorubás fala-se de Orixás, mas é a mesma coisa. Também as entidades recebem nomes diferentes, mas ainda aqui encontramos passarelas entre essas denominações porque, definitivamente, Orixá ou Inkice estão relacionados segundo as mesmas forças da natureza que representam. Por exemplo, o OGUM dos Yorubás é chamado na nação Angola de INKOSI. O XANGÔ dos Yorubás é chamado na nação Angola de ZÁDI e ambos representam o trovão e o fogo. OXUM que representa, como força da natureza, a água doce, os rios e as torrentes, encontra o seu equivalente entre os Bantus (nação Angola) com DANDA-LUNGA.

No seio da mesma “nação” de culto, existem igualmente Orixás ou Inkice que provêm de diferentes grupos étnicos e geográficos da África. Por exemplo, quando em nosso terreiro Ketu-Nagô homenageamos a Orixá Nanã, trata-se de fato de uma entidade Ewé originária da fronteira do delta de Gana e do Togo proveniente da etnia ASHANTI (não sendo mais, portanto, uma entidade do mesmo segmento étnico dos Yorubás).

Pessoa de Castro (1981) ratifica essa ideia afirmando que: “entre as influências oeste-africanas no Brasil, destaca-se a presença dos iorubás e dos povos de língua *ewe*, principalmente os *fon*. Enquanto estes últimos ficaram conhecidos pela denominação genérica de jejes ou minas, os iorubás são tradicionalmente chamados de nagôs. Sob um outro plano, estes fatos se explicam pela introdução maciça durante o século XVIII, enquanto levadas numerosas de jejes foram introduzidas para as plantações de tabaco no Recôncavo baiano para a região das minas no interior de Minas Gerais e Bahia”.

Assim, é necessário sobrepor o agrupamento identitário ligado à língua, à origem étnica e ao país de pertencimento para conseguir entender os diferentes estratos da formação de uma nação de pertencimento e de um terreiro de candomblé.

E assim por diante para cada Orixá do panteão afro-brasileiro. Mas não me estenderei mais nos detalhes desses dados da antropologia religiosa e da etnologia

que interessam, mais precisamente, aos pesquisadores brasileiros, americanos, cubanos e africanos, cujos departamentos de pesquisa já estão na vanguarda desse tipo de abordagem em comparação com os nossos laboratórios franceses, para os quais essas questões permanecem superficiais e não são abordadas em profundidade.

No Candomblé no Brasil, o Orixá de Cabeça é considerado como o principal, mas como expliquei anteriormente, cada iniciado possui vários Orixás, embora os mais importantes para a vida espiritual do iniciado continuem sendo o de Cabeça (também falaremos de Anjo da Guarda segundo o sincretismo religioso com o catolicismo e como Mãe Rosa me repete sem parar) e o Orixá adjunto. Mas os outros Orixás de nosso Odú podem ser igualmente cruciais. Eles emanam, para usar uma linguagem imagética, do oleiro divino para consolidar e fortalecer nossa linha de vida diante dos obstáculos quotidianos.

C. b.- As contribuições interiores da vida religiosa

O Candomblé não veio substituir minha família ausente, mas veio se posicionar como um tutor para preencher um vazio ou uma falha. Conheço o caso de crianças abandonadas pela família e das quais o Candomblé passou a cuidar, assumindo a responsabilidade de madrinha e padrinho religiosos.

Cada um vem buscar aquilo de que precisa, como em um poço sem fundo, quando se trata de fé religiosa. Mas, em meu caso, não escolhi essa religião por despeito, mas justamente porque ela me traz bem-estar interior e espiritual. É justamente isso que minha família brasileira não vê, considerando essa escolha como minha maneira de desafiá-los.

Quando tomei a decisão de fazer essa opção religiosa, minha mãe veio da França para conhecer Cici, conhecer meu ambiente e a vizinhança de meu lugar de vida. Veio também e acima de tudo conhecer meu pai OBARÀYÍ. E ele próprio (o meu Babalorixá) jamais teria efetuado absolutamente nada com relação a mim sem esse encontro decisivo com minha mãe durante meu ano de mestrado. E, naturalmente, nada poderia ter sido feito sem, antes, a aceitação de Mãe Cici em se tornar minha Yakekerê*, porque ela soube, pelos fatos, avaliar claramente a situação.

Entendo, hoje, com que clarividência Mãe Cici soube ver minha honestidade, pois não se escolhe alguém para levá-lo ao fracasso. Se fui escolhido, é acima de tudo porque acreditaram em mim! E se meu pai biológico brilha por sua ausência e por sua demissão de seu papel de pai, houve pelo menos um personagem tão

carismático como OBARÀYÍ para preencher essa enorme lacuna afetiva da parte de meu pai biológico. Ele representa para mim nada mais nada menos que esta justiça ligada a Xangô (Obaràyí é para mim Xangô, personificado na terra) para reparar a injustiça insuportável em que meu pai e sua família mergulharam minha mãe, minha irmã e eu.

OBARÀYÍ nunca deixa passar nada, é sempre totalmente justo e não concede nenhum desvio em minha conduta. É por isso que o respeito, nele admirando a retidão e o rigor. E se, em certas ocasiões, comecei a desanimar e a perder o pé, toda a sua organização estava lá para me levantar de maneira justa e sem violência, para me permitir recuperar o equilíbrio. No terreiro, nada lhes escapa no que diz respeito à minha conduta e eles sabem, se necessário, fazer uso de autoridade quando é preciso que alguém "ande na linha", e foi seguramente essa rigidez que faltou em minha educação, com uma mãe sozinha que não podia cuidar de tudo. Em resumo, durante minha educação e até as minhas primeiras crises, o que antes de tudo me afetou, foi a falta de responsabilidade educativa e o abandono de meu pai e de sua família.

Então, devo afirmar que não venho aqui renegar minhas origens, e estou mais do que nunca investido neste Candomblé para lutar por minha herança familiar. Pois, diante da atitude de ignorância, com relação a mim, de minha família de sangue, escolhi antes de tudo a vida. E, aliás, se em um Candomblé voltamos às nossas origens para avançar é para, antes de tudo, dedicar um hino à vida. Tudo o que digo aqui a vocês só tem sentido para mim, porque quando se vem rezar, quando se vem louvar os Orixás, adentra-se em um domínio tão pessoal. E quando digo a vocês que esta família religiosa vem se posicionar como uma espécie de família substituta, trata-se naturalmente de um calco de minha vida antes de minha entrada no espaço da comunidade e não de uma página virada ou arrancada de meu passado antes de minha iniciação.

Minha mãe biológica esteve decerto muito presente em minha educação e sua contribuição foi extremamente importante para nos içar, minha irmã e eu, para o alto, a fim de nos erguer para que pudéssemos sair da miséria cultural e proletária. E, para dar essa virada em minha vida, que me levou da França para o Brasil, eu precisava, perto de mim, de uma pessoa forte, irrepreensível em suas decisões, com um percurso de vida marcado por incidentes transformados em ricas experiências, para que ela pudesse assumir seu posto em minha segunda educação.

Oh, como os acontecimentos me foram favoráveis. Cici, apenas uma pessoa carismática como a senhora podia iniciar esta nova transição! Mamãe e Cici, eu nem tento mais compará-las, ela e a senhora formam uma única pessoa. E nesse espaço idealizado, entre trocas negro e branco, entre países do Norte e países do Sul, vejo nos olhos de cada uma das duas o mesmo amor desinteressado, unicamente voltado para o meu próprio bem. Se durante três séculos a escravidão negou totalmente este ideal de relação entre os seres humanos, organizando as relações sociais em função de normas raciais, não se trata, Cici, de fazer da senhora uma “Baba ritualizada”. Ao contrário, graças ao amor dela, minha mãe ofereceu à senhora a minha pessoa, e graças à aquisição de tua fé ancestral, voltarei a encontrar a paz do fogo que queima em mim nesta terra novamente prometida.

C. c.- Retrato de família

É importante, no curso de minha modesta descrição, que eu fale, através de meu olhar interior sobre o meu Axé, de nossa Ialorixá Mãe Rosa.

Para mim, ela fornece uma imagem irrepreensível, em todos os seus detalhes, tanto físicos quanto morais, da vida no Candomblé. Mãe Rosa representa para todos nós, o retrato emblemático do que deve ser uma mãe de santo em sua devoção aos Orixás. Por sua força moral e por seu carisma, ela faz parte dessas pessoas excepcionais que marcam a vida do axé e com quem tenho a sorte de conviver. Nada lhe escapa na organização do grupo. Ela sabe tudo e nada deixa passar, mas apesar de seu rigor, deixa transparecer uma forma de bondade de uma grande benevolência. Sim, ela age por amor, por amor à sua religião e não para dela tirar benefícios ou usar de seu poder de Ialorixá.

Ninguém sabe exatamente a sua idade e eu serei o último a lhe perguntar... e de qualquer modo ela não responderia, se alguém lhe perguntasse. Deve ter perto de 80 e poucos anos. Digo isso por dedução, sabendo que CiCi tem 74 anos e tendo a impressão que elas têm cerca de dez anos de diferença. E, contudo, nada revela sua idade avançada no trabalho que ela realiza todos os dias e principalmente no período das festas religiosas. É ela a primeira a se levantar às 5 horas da manhã para participar dos extenuantes dias de trabalho para a preparação das festas da noite. Ela é a primeira a selecionar os animais que serão sacrificados (“matança”) e participar com todos na limpeza e no corte dos animais.

Sentada em sua cadeira, ela mantém um olho vivo em todo mundo. É ela,

naturalmente, que acenderá o fogo para cozinhar as carnes. E ela não tem papas na língua, para retomar a expressão popular, quando é preciso dar alguma bronca a respeito do trabalho a ser feito. É ainda ela que dá o ritmo. E é ainda, segundo Obaràyí, a pessoa mais respeitada da comunidade, pois todo mundo vem lhe pedir “a benção” após ter pedido a proteção do Orixá.

Ela atravessou o tempo, filha de santo como meu pai Obaràyí de Ôpô afonjá. Vê-se bem que é o próprio Candomblé que a sustenta e ela está nessa organização como que protegida das influências nefastas do exterior. Foi a vida, ela própria penosa e às vezes difícil que fez dela, rodeada de centenas de filhos que somos para ela, uma pessoa de caráter forte, generosamente abrigada das devastações do tempo. Não existe casa de repouso para uma pessoa como Mãe Rosa, e é ela, com alguns outros anciãos do terreiro, que representam a memória viva e guiam o ritual. É uma maga que não tem idade e está protegida pelos muros que cercam este lugar. Às vezes, irritada pela cacofonia dos ERÊ*, nos dias de festa, vejo-a recobrir delicadamente com um OJA (um pedaço de tecido para cobrir a cabeça) a cabeça de um erê, pronunciando ao mesmo tempo com uma voz discreta algumas palavras ao seu ouvido. E para meu enorme espanto, com essa indefinível magia, o jovem “cavalo” acorda do inconsciente de seu transe. Olha em torno de si para tomar consciência do lugar em que se encontra, busca com o olhar uma pessoa conhecida e é nesse momento que percebe que está saindo do sonho no qual o transe do Orixá e seu ERÊ o tinham mergulhado. E Mãe Rosa realiza isso sem explicação, como também muitas outras no AXÉ. É um gesto natural, aprendido há décadas e que ela seria incapaz de explicar, porque está nela e sem explicação racional. Ela é filha de Oxum e tem todos os aspectos e os sinais que caracterizam esse Orixá. Apesar de sua idade, continua sendo muito vaidosa e fica me olhando de um jeito sapeca mastigando o seu fumo. E eu gostaria tanto de ser um mosquitinho para me esgueirar no lobo de sua orelha para saber o que ela pensa de mim. Mas acho que ela não tem nenhuma opinião a esse respeito. O que é importante para ela é que nós estejamos, juntos, dedicados a um único objetivo, o de, através do Candomblé, permanecer unidos para fazer viver nosso Orixá pessoal.

Oh, como é bela nossa religião. É uma religião da estética. Quando entramos no barracão em noite de festa e após um ou dois dias de trabalho intenso e suado, no momento da festa nossas roupas são resplandcentes, todos os adornos são belos, uns mais belos do que os outros, e trata-se de roupas especialmente confeccionadas para

a ocasião.

Oh, como é bonito nosso barracão, decorado com flores e tecidos preciosos, com objetos e figurinos lembrando e simbolizando o Orixá festejado naquele dia. O chão está recoberto de folhas, recém cortadas para a ocasião, há galhos de folhas nos muros, a luz faz cintilar e brilhar as “ferramentas” (os instrumentos ou os atributos) metálicos, prateados ou dourados dos Orixás da festa.

É o mundo do secreto, vivemos o momento presente, deixando de lado a análise. E naquele momento, ninguém sabe que aspecto a festa vai tomar. É o barulho ensurdecedor dos “atabaques” e os cantos harmoniosos dos iniciados e do público que dão uma força mágica ao que está acontecendo. O Orixá está ali, ele viu todas as etapas do desenrolar de nosso trabalho para invocar a sua força. E ele virá, é certo, até o momento em que, esperado por todos nós, ele descerá à terra. E nós ritualizaremos sua vontade pela dança, pela realização do gesto e dos corpos. Porque, se o Candomblé é uma religião da emoção, é no gesto de todo o corpo, pela estética de sua dança, que ele fixará em nós sua mensagem e a marca de sua vinda.

Como em uma espécie de sobressalto, ele desce na cabeça dos iniciados e os “atabaques” estão no paroxismo de seu ritmo. Os iniciados vestiram o ornamento do Orixá para celebrar a sua vinda e dar de sua força a toda a sua assistência. Então, quando o Orixá vem nos abraçar, quando ele vem nos apertar forte em seus braços para nos fazer sentir a sua vibração, é o momento de desejar as melhores coisas do mundo, de ter um pensamento positivo para os seres caros e agir de modo a nos beneficiar dessa energia vital e mística. Nesse instante, pela linguagem dos corpos e através desse abraço, instaura-se um diálogo entre o Deus incorporado em um “cavalo” e toda a assistência representada pelo público e os iniciados que não receberam o Orixá naquela noite. De fato, quando os Orixás dão seu abraço fraterno na assistência, eles transmitem um sopro de vida e de saúde ao conjunto do “Barracão”, no decorrer dessa noite de festa.

C. d.- O pertencimento em minha construção identitária brasileira

Pertencendo modestamente à classe média, foi-me raramente permitido confrontar-me com uma classe de elite. Contudo, nessas poucas ocasiões, foi com bastante curiosidade que fui levado a observar o aparato dessa elite brasileira, situada no mais alto degrau da escala social. Tive algum contato com ela com a família do segundo casamento de meu pai, que se aproximava mesmo de uma forma de nobreza.

Se os privilégios da monarquia foram abolidos pela revolução nos diversos países da Europa, as colônias às vezes conservaram, séculos depois, esse regime feudal, beneficiando-se da proteção de seus valores para atravessar os tempos até nossos dias. Essa situação faz do Brasil um país elitista, no qual uma pequena sociedade vive e domina de modo incomparável as mais altas esferas do poder e da elite dessa nação.

Assim, com o meu meio-irmão, tive a ocasião de viver junto à sua célula familiar, na propriedade agrícola de seus ancestrais, um domínio que se estendia por muitos hectares, uma verdadeira “casa grande e senzala”, hoje porém em plena decadência, devido à incapacidade de se explorar todas essas terras. Trata-se de uma “fazenda”, espécie de museu em que são exibidos os troféus dos diferentes prêmios ganhos durante os anos em que ali se praticava a pecuária bovina. Tratava-se de uma criação extensiva para melhorar a raça através de práticas seletivas, usando técnicas de pesquisa de ponta em matéria de reprodução animal. Os melhores produtos bovinos obtidos eram apresentados em feiras e concursos agrícolas nacionais. Do mesmo modo, minha madrastra praticava a competição hípica com cavalos de raça criados também em sua propriedade.

Então, havia grandes banquetes dos quais eu e minha irmã participávamos quando às vezes vínhamos passar as férias na casa de meu pai e todos os jovens ficavam em um mesmo grupo. Eram mesas que reuniam mais de quarenta convidados e o chefe de família, sentado na cabeceira da mesa, usava o “sininho” para comandar todo o pessoal destinado ao serviço. Na cozinha, quando ali penetrávamos, havia uma gorda “Mama” negra que nos apertava fortemente em seus abraços. Passava dias na frente do fogão a lenha para preparar as refeições do final de semana de todos os convidados e membros mais ou menos próximos da família.

Minha irmã e eu, nós éramos os pequenos visitantes franceses, rodeados por um monte de meninos mulatos maltrapilhos que selavam os cavalos para preparar o passeio de seus patrões e dos convidados. E era nesse ambiente que nos encontrávamos frente a relações ainda próximas daquelas entre senhores e escravos, junto a uma elite política de “comércio negreiro” reconvertida às esferas do poder da alta magistratura. E hoje trago a marca desta educação, como se as questões familiares passadas marcassem um determinismo que eu não podia deixar escapar para a construção de minha identidade brasileira de criança. Esta construção se fez tendo como pano de fundo minhas relações na escola entre as crianças de minha

idade, a educação que recebi com minhas babás e, finalmente, ao meu redor, as relações entre a classe branca e a negra. Mas, aos seis anos de idade, quando cheguei na França, conheci uma educação baseada na integração à identidade republicana. Estou persuadido que não foi por acaso se, implicitamente, orientei-me para as Américas negras aos 28 anos de idade, em meu retorno à minha identidade brasileira. Tenho certeza que trazia em mim as mensagens e as marcas dessa história familiar, as estratégias exacerbadas pelos diversos interesses ocultos dos atores de minha composição familiar e das pessoas ligadas à minha educação. Assim, mesmo se parti ainda criança para a Europa, os estigmas iam marcar com seu selo a fatalidade de meu retorno.

Nessa fazenda a dezenas de quilômetros da cidade e de suas distrações noturnas, nada havia a fazer à noite a não ser assistir na televisão as famosas novelas, folhetins e séries televisivas que deixavam em suspense toda uma nação. Assim, na sala de televisão, o tio de meu irmão quis aproveitar de minha incredulidade me pedindo para encostar minha orelha contra a parede que separava a sala na qual estávamos de uma parte abandonada e fechada da construção. Ele pretendia que se eu batesse na parede, eu ouviria uma resposta em forma de três batidas. Imediatamente meu irmão, contudo bem mais novo que eu, assim como um de seus primos, mais velho, interviram para me impedir de obedecer às instruções daquele jogo, inventado por um adulto que queria me impressionar e me assustar. Levei a sério a reação deles, pois vi que não se devia pôr em dúvida o alcance desse jogo, que visava testar meu imaginário a fim de verificar se eu acreditava realmente nos espíritos como eles acreditavam. E, aqui, percebo o quanto ainda está presente a convivência real e física entre os senhores e os seus escravos, através de seu passado comum e a reminiscência de seus ancestrais recíprocos que viveram nessa fazenda. Constato a que ponto essas famílias tradicionais, que adquiriram sua riqueza em cima da exploração negra, são hoje como que prisioneiras de seu poder. Completamente ligadas e apegadas a seu passado, são tributárias e devem suportar tantos encargos para manter e conservar seu patrimônio e sua herança familiar: então, são carros, casas, incontáveis apartamentos, são títulos, filiações e cotizações de clubes, são barcos, terrenos e empresas com inúmeras pessoas que ali trabalham, que ali estão empregadas e que vivem de suas heranças. E nessa escalada, a descendência dessas famílias deve nascer com a ambição de ganhar cada vez mais e mais dinheiro para manter, com os seus capitais, todo esse passivo que tem que assumir.

D

O mito da democracia racial, pilar da sociedade brasileira

A ideia de democracia racial no Brasil e o modelo republicano na França constituem o pano de fundo dos movimentos implicados na questão racial nos dois países. A existência do racismo indica imperativos distintos para combatê-lo em cada um dos dois países.

As expressões utilizadas para a França “país dos direitos humanos” e para o Brasil, “terra da democracia racial” expressam a ideia de unidade do povo para lutar contra o racismo. Mas trata-se de concepções ideais de luta contra o racismo.

No Brasil, na década de 1940, sob o regime de Getúlio Vargas, os conflitos assumem principalmente a forma de antagonismos de classe e não de antagonismos raciais. O problema não consiste em considerar as relações de poder e desigualdade em termos de diferença racial, mas em considerá-las como o produto das relações entre as classes. A categorização racial só intervém na medida em que depende da situação social do indivíduo. “Branco” e “negro” correspondem, portanto, a posições socioeconômicas. Além disso, a mobilidade social é baixa e a maioria dos negros permanece na parte inferior da escala social.

Podemos considerar três períodos marcantes da história do racismo no Brasil a partir do exemplo do carnaval de Salvador da Bahia:

De 1888 (abolição da escravidão no Brasil) a 1920: Nos anos 20, 30 e até os anos 50, os carros alegóricos pertenciam à alta sociedade que desfilava proferindo slogans políticos contra o Estado da Bahia e contra o governo brasileiro. Essas manifestações surgiram nos clubes elitistas da época, como o "Cruz Vermelha" e o "Fantoche da Euterpe", que também são grupos carnavalescos abertos apenas à elite branca. Esses carros de carnaval eram constituídos pelas mais belas mulheres da Bahia, acompanhadas por membros de seus clubes, vestidos de terno e cartola. Os carros eram acompanhados por fanfarras compostas de trompas e trompetes tocando música para atrair a atenção do público, e as mulheres jogavam serpentinas na multidão composta unicamente de brancos. Os Afoxés (grupos carnavalescos provenientes das contribuições do Candomblé) da população negra vinham atrás do desfile da alta sociedade elitista carnavalesca. Naquela época existiam os famosos

“blocos* negros”, como “Cavaleiro de Bagdá”, “Filhos de Obá”, “Mercadores de Bagdá”...

De 1930 a 1970: Por volta dos anos 1950 (mais exatamente em 1949), surge o maior afoxé de todos os tempos: "Os filhos de Gandhi" (Afoxé que existe até hoje e que é reservado exclusivamente aos homens). É neste afoxé que aparecem os primeiros foliões brancos*. No entanto, houve muitos outros afoxés ao longo do século XX como o "Filhos da África" (que já existia no período anterior à abolição da escravatura), o "Papai Boroco" (um dos mais organizados) ou ainda "Filhos do Congo", do bairro Engenho Velho de Brotas. As percussões de bairro eram sempre conduzidas por afro-brasileiros.

de 1970 ao início dos anos 80: período que corresponde ao desenvolvimento dos movimentos de emancipação negra no Brasil: trata-se, em particular, de uma redefinição da beleza negra, que se liberta dos critérios estereotipados da cultura branca dominante. É o surgimento do Afoxé "Ilê Ayé", símbolo da autoafirmação da negritude, em resposta à proibição feita aos negros de ingressar nos grupos carnavalescos elitistas para "brancos". O Afoxé Ilê Ayé será assim exclusivamente aberto aos afrodescendentes.

Numa sociedade em que os limites da negritude são difíceis de definir, é sempre mais fácil referir-se ao Carnaval, espécie elevador social para redescobrir as diferentes divisões e os diferentes grupos sociais da sociedade brasileira.

Com o tempo, vozes se levantaram para denunciar “o mito da democracia racial” que se apresenta como um instrumento a serviço da dominação “branca” que dissimula, por trás desse mito, atitudes, comportamentos, hábitos de consumo e um certo ideal aristocrático.

Além disso, com o advento da ditadura militar em 1964, que preconizava "a proibição de falar de racismo no Brasil", a democracia racial passou a ser o discurso oficial sofrido por negros e mestiços.

Nos anos 1980, excetuando-se uma lei de 1951 que punia a discriminação racial, ainda não existia um verdadeiro quadro legislativo para lutar contra o racismo. Assim, em 1988, introduz-se, na Constituição, o crime “por ofensa ou delito moral de racismo”. A outra contribuição maior da constituição de 1988 é a restituição, pelo Estado, dos títulos respectivos de propriedade aos descendentes de comunidades “quilombolas*” que designavam, na época da escravidão, agrupamentos de escravos

que haviam fugido. Segundo Angelina PERALVA²⁴, no Brasil, o racismo é vivido como uma experiência multidimensional compostas de duas faces principais:

a de uma definição negativa do negro (a face racial)

a de uma definição negativa do favelado (a face social)

Essas duas definições são complementares e praticamente indissociáveis. Assim, podemos nos colocar a questão de saber se o racismo diz respeito unicamente aos indivíduos que são negros e mestiços, sabendo que o estatuto social predomina e influencia a designação racial do indivíduo. A leitura racial da questão social no Brasil significa que a dimensão racial é apenas um efeito e não a causa dos problemas sociais encontrados pelos indivíduos.

Nos anos 1990 na França, o racismo é assimilado a uma forma de exclusão. A constatação consiste em dizer que a exclusão, sobretudo social, produz o racismo. De fato, os bairros populares das periferias em que está concentrada a imigração são percebidos como o berço do racismo, que seria engendrado pelo sentimento de abandono das populações mais desmunidas. Essa exclusão social pode também ser assimilada a uma espécie de inquietação cultural, a medos identitários. Assim, a luta contra a discriminação associa-se a políticas centradas na integração.

O Brasil, por seu lado, desenvolve uma lógica contraofensiva com medidas de discriminação positiva, para, simultaneamente, valorizar a população negra reconhecendo o seu papel na construção material e cultural do Brasil e para implantar políticas próprias a garantir a todos a igualdade de acesso aos benefícios da cidadania. Esse trabalho se faz principalmente no nível associativo. Desde os anos 1990 no Brasil, o dispositivo de discriminação positiva foi reforçado na educação e particularmente nas Universidades (10 % das vagas são reservadas aos jovens que são vítimas da discriminação e existem programas de ensino abordando o racismo). Mas isso é, a justo título, uma maneira de equilibrar a justiça social quando se conhece a enorme disparidade educativa entre escolas públicas e privadas. A implementação de políticas de discriminação positiva no Brasil reforça o debate sobre a questão racial. Assim, o Estado brasileiro, mostrando a vontade política de corrigir diretamente os efeitos das discriminações raciais, reconhece uma forma de responsabilidade em seus mecanismos de produção. O Estado reconhece que a

²⁴ Citada no artigo de Alexandra Poli : « Faire face au racisme en France et au Brésil : de la condamnation morale à l'aide aux victimes » - Revue Cultures et Conflits, 2005

ausência dessas políticas contribui para favorecer os mecanismos discriminatórios que operam na sociedade. Contudo, o principal argumento dos detratores da discriminação positiva, repousa no perigo do uso de uma categoria biológica no implemento de políticas públicas, em detrimento da ideia de democracia racial. De algum modo, uma política de quotas em favor dos negros constituiria um anacronismo, ou seja, as quotas favoreceriam a noção de raça que a narrativa da democracia racial soubera fundir em um mito.

O reforço das afirmações culturais, étnicas e religiosas no seio das sociedades, justifica que o país tenha uma outra abordagem do racismo. Essa tendência no Brasil é uma consequência do desenvolvimento de uma identidade afro-brasileira que põe em questão a constatação da ausência de mobilização e de unidade dos afro-brasileiros. Então, como poderão se articular as lógicas da discriminação positiva e a da afirmação identitária?

Será preciso corrigir os efeitos discriminatórios da sociedade pela ação do Estado, sem por isso transformar a afirmação identitária em um estigma, sabendo dissociar a face racial da face social do racismo.

E

Bahia de Todos os Santos: do preconceito à intolerância religiosa

Ao longo da adaptação progressiva à minha nova vida aqui em Salvador, algumas cenas de rua permanecem gravadas em minha memória e me servem de base para a aquisição de minha nova identidade de cidadão brasileiro.

As diferentes observações de campo, feitas na época de minha primeiríssima estada em Salvador, permitiram-me forjar minha primeira impressão sobre o meu meio ambiente. Devo precisar que se tratava de um olhar estrangeiro, quase inquisidor, que se colocava em um objeto de contornos ainda incertos, sobre cenas cuja fotografia ainda era totalmente embaçada.

Ainda hoje, não tenho a pretensão de entender tudo o que vejo ao meu redor, mas sinto-me mais familiarizado com esta “estrangeiridade”. Ela não me choca mais, aceito-a com cada vez mais tolerância. Contudo, dois assuntos permanecem no mínimo tabus, e muito ganhariam em serem dissecados e reavaliados internamente, pois merecem ser analisados mais a título pessoal que ser abordados com os outros. Trata-se da religião e da política.

Gostaria de começar esta seção com um trecho de meu diário de campo²⁵, em que descrevo uma cena que me foi dado observar e que permite perceber a atmosfera desta cidade:

« O tempo não estava muito bonito naquela tarde. Aproximei-me da fonte no centro do jardim, atraído por um homem que gesticulava em todos os sentidos, mostrando com o braço um livro preto. Era bastante alto, atlético, de cor negra, todo endomingado, usando uma gravata e um terno escuro de três peças. No início, tomei-o por um louco, um iluminado que pregava a palavra de Deus, sem entender muito o que ele dizia, com o olhar nas estrelas. Ele andava de um lado para o outro da praça, para ser melhor ouvido pelos passantes e por alguns grupos de pessoas disseminados por ali, alguns comendo pipoca, outros, churrasquinho*, outros ainda chupando sorvetes. Ninguém parecia surpreso nem mesmo divertido de ouvi-lo pregar a palavra divina naquele lugar público. Ao contrário, alguns pareciam mesmo bem

²⁵ Tirado da dissertação de mestrado, Fabien LIQUORI « Ré-africanisation de la culture bahianaise par le Candomblé » 2002

atentos ao seu discurso, lançando de tempos em tempos olhares em sua direção. Sentado na mureta do jardim, testemunhei um dos sermões mais enérgicos aos quais já me foi dado assistir, com aquele pregador conduzindo o espetáculo na frente de todo o parque. Uma mulher de cerca de quarenta anos, vestida de maneira bem modesta e com o rosto marcado, aproximou-se dele para interrompê-lo em seu discurso. O pregador pediu-lhe para esperar um momento em um canto e disse-lhe que iria conversar com ela um pouco mais tarde. Após essa breve interrupção, continuou sua oração com mais fervor, deambulando no jardim com a energia e a força de sua voz imponente e com o carisma de um político.

A chuva tropical tendo repentinamente começado a cair naquela tarde tempestuosa, a mulher aproximou-se novamente do pastor e eles se puseram a andar e a conversar, procurando um abrigo para se proteger da tempestade. Todo o mundo saíra correndo para se abrigar embaixo da maior árvore do jardim. Quanto aos nossos dois personagens, eles foram se aproximando, de braços dados e a passos lentos, profundamente mergulhados em sua conversa. Todo mundo estava abrigado embaixo da árvore, eu estava idealmente colocado para ouvir a conversa. Aquela mulher desesperada tinha um braço meio atrofiado, que não conseguia mais dobrar, em consequência de uma operação. Enquanto ela contava a sua história, aniquilada por sua desgraça, o homem parecia um gigante a seu lado. Ele escutava atentamente, aquiescendo com a cabeça, às vezes pedindo-lhe mais precisões. Nesse instante, eu começava a ver nosso indivíduo com um olhar completamente diferente, pois não via mais diante de mim um homem iluminado. Estava atento a tudo o que estava acontecendo ao seu redor, ao mesmo tempo que não perdia uma única palavra da mulher. Percebeu muito rapidamente que eu o estava observando e enquanto respondia à jovem mulher, o tom de sua voz me dava a entender que suas frases me eram igualmente destinadas. Pouco depois, decidiram continuar a conversa um pouco mais longe. À distância, eu observava os seus gestos, a mulher de tempos em tempos passava a mão no rosto para enxugar as lágrimas. Após tê-la longamente escutado, o homem retomou a palavra. A mulher escutava-o passivamente, como se de sua boca pudesse sair a solução para tantas misérias, ou mesmo simples palavras capazes de tranquilizá-la. A chuva parou tão repentinamente quanto viera, o jardim voltou bem lentamente à vida, os que passeavam retomaram o seu lugar ao lado da mureta molhada, o vendedor de churrasquinho reacendeu sua churrasqueira e nossos dois personagens encerraram a sua conversa. A jovem mulher enxugou as suas

lágrimas, passou as mãos nos cabelos e terminou agradecendo-o. O homem retomou energicamente o seu lugar e, passando por mim, lançou-me um olhar. Retomou o seu discurso, as palavras jorravam com ainda mais violência e determinação, vindo se colocar nas frases ao modo desses poetas de rua que inventam suas rimas ao fio dos versos que recitam. O discurso, de fundo maniqueísta e de justiça divina, misturava política nacional, comunismo e imperialismo americano, violência urbana, educação, ignorância e cupidez... passando de um tema a outro com a facilidade de um político...”

Cenas como a do “pastor de rua” e da mulher desesperada acontecem todos os dias em Salvador. Minha primeira surpresa foi justamente encontrar "a igreja" no acaso de um jardim público, mas logo percebi que o religioso era onipresente e se manifestava em todas as engrenagens socioeconômicas da cidade. O religioso (seja qual for a confissão) desempenha um verdadeiro papel de regulador social em torno das igrejas (tanto as protestantes quanto os terreiros de religião africana; mas, sobretudo, as igrejas evangélicas que conheceram uma inacreditável expansão). Elas são fonte de vínculos comunitários e em torno delas se criam verdadeiras cadeias de solidariedade. O que é também verdade para o espaço do Candomblé.

Os projetos desenvolvidos nos terreiros diferenciam-se dos projetos realizados em outras instituições religiosas já no princípio da utilização do espaço físico, que, nessas outras instituições, é sempre reservado ao sagrado. Na maioria das vezes, esses projetos são desenvolvidos em salões de dança, no barracão. Nesse sentido, mais uma vez, o espaço do terreiro funciona como um espaço integrado, desempenhando tanto o papel de espaço sagrado de dança quanto de sala de prevenção de doenças como a AIDS por exemplo.

Estélio Gomberg (2011: 26) menciona em seu livro “Hospital de Orixás” que no Rio de Janeiro, os terreiros pioneiros a desenvolver atividades beneficentes foram Ilê Omulu Ocum e Ilê Omi Ojuarô, dirigidos, respectivamente por Mãe Meninazinha d’Oxum e Mãe Beata d’Iemanjá, que recebem os moradores que vivem próximo ao terreiro, sejam eles adeptos ou não.

Por outro lado, o religioso imbrica-se totalmente no espaço social, a tal ponto que às vezes é difícil distingui-los. No exemplo evocado acima, nosso pastor "alivia" essa mulher apenas ouvindo-a e devolvendo-lhe a estima de si mesma que ela havia perdido.

Mas acaso podemos explicar a religião como uma resultante mecânica da

miséria e da pobreza? Isso seria, a meu ver, um atalho rápido demais. A família põe em jogo laços de solidariedade particulares, o espaço comunitário religioso (como sublinhei acima) também põe em jogo laços de solidariedade singulares e seria muito difícil equipará-los. A miséria e a pobreza permanecem, além disso, variáveis de valor incerto, até que seu significado específico não tenha sido circunscrito. Trata-se muito mais, para mim, de enfatizar o sentido da relação entre sociedade e religião no momento em que se vê as imbricações dos dois universos. É bastante difícil afirmar uma verdadeira relação causal, o vaivém entre as duas relações é permanente.

O que se mostra imperativo nos espaços religiosos afro-brasileiros é o estabelecimento de uma estratégia de organização voluntária, com vistas à busca de legitimidade no seio da sociedade em geral, mostrando que podem ser “instituições sérias”, agentes sociais capazes de preencher o tempo ocioso dos adolescentes com vistas à promoção de sua cidadania, face aos discursos recorrentes das forças supremas que demonstram que esses grupos, excluídos do processo social se não forem devidamente assistidos, se encaminharão para a marginalidade segundo as repetitivas previsões de todos. (GOMBERG, 2008).

O pentecostalismo surgiu no início do século entre os metodistas negros nos Estados Unidos e conta agora com 150 milhões de crentes espalhados por todo o Terceiro Mundo (é representado pelos protestantes históricos: os luteranos, muitos no sul do Brasil, os calvinistas, os metodistas e os batistas em forte expansão).

Há também um outro movimento em forte expansão, a "Assembleia de Deus", que vem se desenvolvendo desde 1911 e, hoje, cresce 8% ao ano e representa 10% do eleitorado evangélico. Além disso, o conjunto dos evangélicos representa 14% do eleitorado nacional. O pentecostalismo brasileiro é formado por milhares de igrejas que se multiplicam e se dividem. Essas igrejas são extremamente proselitistas. Assim, a Assembleia de Deus possui mais de trinta mil igrejas em todo o país. Mas a igreja que mais se destaca nas principais áreas metropolitanas é a "Igreja Universal do Reino de Deus", fundada em 1977 pelo controverso bispo Edir Macedo. Esta igreja está, hoje, implantada em dez países. Ela tem uma espantosa capacidade midiática, possuindo o segundo canal de televisão brasileiro, a TV Record. Ela possui ainda uma série de rádios que difundem continuamente testemunhos religiosos.

É importante fazer essa constatação inevitável, mesmo que estejamos aqui para estudar as religiões afro-brasileiras. Não podemos deixar de dizer uma palavra

sobre as igrejas evangélicas, tanto sua realidade se entrecruza com a vida dos cultos do Candomblé. Assim, rompe-se o equilíbrio entre as duas religiões e o culto das religiões evangélicas interage na realidade do próprio futuro das religiões de matriz africana. No artigo “Religion de l’émotion”, André Corten, (na revista do Monde diplomatique, outubro-novembro de 2010), exprime claramente este ponto de vista ao dizer: “Na medida em que o pentecostalismo propõe uma mutação do modo de vida, pelo viés de uma emoção intensa e exteriorizada, ele poderia introduzir esta emoção na política. Certos pobres parecem reclamar isso para “enfrentar o sofrimento com dignidade”. Mas é preciso fazer emergir igualmente um novo sujeito social na América latina. Este sujeito social, que a teoria da libertação havia pressentido, exprime-se através de uma religião da emoção que supõe poucas mediações e nenhum clero. Esse movimento religioso tornou-se uma inegável força política, e é também um incontestável perigo.

IV

Rumo a uma reformulação do processo de cura pelo Candomblé

A

O “transe”

A. a.- Estratégia terapêutica e viagem espiritual

Nem todas as pessoas que procuram a proteção dos Orixás no novo mundo entram necessariamente em transe de possessão, assim como nem todos os católicos e protestantes entram nas ordens ou se tornam padres ou pastores.

O transe de possessão²⁶ é uma forma de comunhão entre o crente e o seu deus e nem a todos é dado experimentá-lo. Os que são chamados a se tornar filhos ou filhas dos Orixás, Ialorixá ou Babalorixá devem passar por um período chamado, de modo inapropriado, de iniciação. Dizemos de modo inapropriado, pois não se trata de revelar-lhes um segredo desconhecido dos não-iniciados, mas de fazê-los adotar certo comportamento; isso não é feito no plano do conhecimento intelectual, consciente e aprendido, mas em um nível mais oculto, pertencente à hereditariedade adormecida, ao inconsciente, ao informulado.

A iniciação consiste em suscitar ou, mais precisamente, a ressuscitar o surgimento, no noviço, em certas circunstâncias, de uma de suas personalidades ocultas, a do ancestral divinizado nele presente em estado latente, inibido e alienado pelas circunstâncias da existência por ele levada até então. A menos, como veremos mais adiante, que se trate de um arquétipo de comportamento reprimido que pode se exprimir em um transe de liberação. No primeiro estágio de suas relações com a comunidade das pessoas que praticam o culto dos Orixás, o futuro iniciado é chamado de Abiã. Mas ainda é preciso que ele tenha dado provas de ter sentido o apelo de um Orixá e de ter veleidades de entrar em transe, “bolar”, para usar o termo empregado no Candomblé, ou então que tenha experimentado perturbações leves ou acentuadas no curso de uma cerimônia, quando os ritmos de invocação dos Orixás são tocados com insistência.

Essas perturbações se manifestam, geralmente, por sinais descritos por Gisèle Cossard: “a pessoa parece inicialmente não poder mais suportar os sons que está

²⁶ No termo “transe de possessão”, não aprecio a palavra “possessão”, que pode provocar confusão por possuir um duplo sentido. Aqui, trata-se de uma possessão eletiva, enquanto na língua comum usa-se o termo “possessão” para designar um conjunto de fenômenos “maléficos”. *Estar possuído, significa no ocidente o contrário de estar em plena posse de todos os seus meios e de todas as suas faculdades. Significa, então, não estar mais em seu estado normal.*

ouvindo, ela leva as mãos aos ouvidos como para se proteger, oscila, perde o equilíbrio, às vezes gira sobre si mesma e finalmente desaba no chão, agitada por estremecimentos, e mesmo, muitas vezes, por sobressaltos violentos”. Acontece mesmo que ela fique estendida e inerte, com o corpo enrijecido como que em estado de catalepsia. Cobrem-na então com uma canga e a levam ao peji, lugar consagrado aos Orixás, onde ela é chamada de volta a si. “Algumas vezes, a vontade do Orixá se manifesta de modo menos espetacular e se exprime através de um sonho, dos sintomas de uma doença, do achado de um objeto estranho ou ainda por uma série de contrariedades” (Cossard, 1970).

O primeiro sinal material indicando o pertencimento de uma pessoa a um Orixá consiste, para fazê-lo passar à categoria de Abiã, em entregar-lhe um colar de contas de vidro nas cores de seu Orixá. Este colar terá sido previamente lavado em um banho de ervas consagradas a esse deus.

O segundo passo no caminho da iniciação se efetua fazendo-se o Bori, oferendas feitas à cabeça do Abiã. Contentar-nos-emos em assinalar, aqui, que uma parte do destino das pessoas residiria em sua cabeça, “Ori”, e que, através do “Bori”, a ligação entre a pessoa e o Orixá é reforçada, já que as oferendas e os sacrifícios escolhidos são os que agradam ao deus protetor.

A. b.- O banzo*, sob as fragmentações da psiquiatria transcultural

A psiquiatria transcultural é uma psiquiatria por comparação que estuda as singularidades e as diferenças psicológicas entre as diferentes culturas. E é uma psiquiatria específica que estuda os transtornos mentais e os tratamentos próprios de cada espaço cultural.

O termo psiquiatria folclórico é usado em sentido estrito para os métodos adotados pelos curandeiros no tratamento de transtornos psíquicos. No sentido amplo do termo, isso corresponde à marca da cultura que se posiciona sobre a psicologia dos quadros patológicos.

Os trabalhos do professor Rubim de Pinho (Fragmentos da Psiquiatria transcultural, EDUFBA, 2002) relativos à psiquiatria transcultural abordam a história da psiquiatria folclórica no Brasil e tratam igualmente dos aspectos socioculturais da depressão, entre outros temas. Esse professor preconiza a intervenção do profissional da medicina convencional, admitindo paralelamente o valor de qualquer outra intervenção dos atores da comunidade como possível

acompanhamento do paciente. Por fim, Rubim de Pinho, cujos trabalhos se baseiam em novos estudos sobre o fenômeno saúde-doença, aborda os saberes e as práticas da saúde mental, articulados ao contexto sociopolítico e à antropologia da saúde. Seus estudos, além de enriquecer a história da psiquiatria, estimularão pesquisas sobre a dimensão social dos transtornos mentais.

Então o mal de que sofri durante tantos anos não poderia representar uma forma de “Banzo”? Eu diria, mais exatamente, uma forma de adaptação ou de transferência às circunstâncias modernas de minha história. De fato, quais são as pontes com a cultura moderna dessas doenças descritas, há já vários séculos pelos médicos e antropólogos (Nina Rodrigues, Arthur Ramos...) que foram os primeiros a se dedicar a referenciar os males psíquicos dos escravos africanos e das populações negras nas costas brasileiras? Assim, Rubim de Pinho, em sua abordagem da psiquiatria transcultural, considera o banzo como uma presença nacional. Aprendemos com os historiadores que os negros importados da África traziam consigo, em inúmeros casos, a vocação para a tristeza. Permaneciam imóveis, inertes e supõe-se que a própria expressão “banzo” seja de proveniência angolana, para exprimir o que representava uma nostalgia profunda, nostalgia da terra natal. Diferentes estudos atribuem interpretações diferentes sobre as causas do banzo.

E se foi com fortes preconceitos raciais e culturais que foram descritos, alguns séculos atrás, os ritos e os costumes dos africanos que se tornaram escravos no Brasil, hoje, sob outras formas e práticas individuais, a estigmatização de meu “handicap” responde à mesma lógica de preconceitos. “Como parte desta visão estereotipada, a loucura era frequentemente associada ao comportamento de praticantes de cultos afro-brasileiros. Para compreender este fenômeno, é necessário lembrar que, durante os primeiros anos daquele século, os estudos da Psiquiatria afirmavam que as religiões afro-brasileiras poderiam promover a loucura e a criminalidade, sendo teorizado e aceito por alguns psiquiatras que o negro e “sua religião eram ingredientes que combinados resultavam nestes dois problemas sociais.” (MANDARINO, 2003).

O sofrimento psíquico ligado à estigmatização da doença clínica (seja ela de ordem mental ou física) sofre, ao que tudo indica, os mesmos critérios de segregação que os impostos pelo preconceito racial, tanto o preconceito de hoje quanto o de ontem. Se os escravos africanos sentiam fortes nostalgias depressivas com relação à África, sua pátria, que eles haviam deixado em condições atroz, posso dizer de

minha experiência que, ao que tudo indica, em minha escala e em outro nível, foi certamente a falta de meu tão caro Brasil que mais me fez sofrer, o que associou-se, ao mesmo tempo, à imagem da ausência de meu pai, que ficara nessa cara pátria. E eu cresci me agarrando sem cessar à esperança de um retorno possível à minha pátria de origem.

Os antigos médicos tinham antigamente poucos meios para curar seus pacientes e às vezes curavam muitos deles. Hoje, não duvidamos que seja possível curar inúmeros pacientes e às vezes pouquíssimos são curados. O que não impede que possamos ser reconhecidos ao constatar que progredimos enormemente no acolhimento e mesmo na cura da doença. “É fundamental para os médicos, assim como para os psiquiatras, não se distanciar dos novos conhecimentos e do progresso com relação à doença. É importante, também, não negligenciar os conhecimentos presentes no momento de tomar uma decisão, considerando também os conhecimentos passados”. (Rubim de Pinho, Fragmentos da Psiquiatria transcultural, 2002: 67).

Sim, eu me apeguei como um “louco” a esses cinco primeiros anos de minha existência até “ficar doente”, agarrando-me a essa época como a uma espécie de tábua de salvação para a minha sobrevivência, como se, não sei dizer porque, o Brasil fosse para mim o único remédio para o meu mal.

Sempre forcei as armas de minha adolescência no mito do retorno. E se hoje vivo em Salvador da Bahia, tenho o privilégio de dizer que o Candomblé – pela encantação do calendário religioso e pelas amizades que ali fui tecendo há já vários anos, graças a meu engajamento no espaço cultural Pierre Verger –, representam o núcleo de minhas forças, permitindo-me pouco a pouco consolidar um retorno ainda frágil.

E se durante todos os meus anos na França, eu me repetia “quando será que vou retornar ao Brasil?”, hoje eu me faço a seguinte pergunta:

Será que vou conseguir aqui permanecer, ou estarei condenado, na verdade, a um retorno à França?

E, uma pergunta de fundo ainda mais crucial se coloca:

- Que formas e que tipos de integração são possíveis para um indivíduo binacional, seja qual for a nação em que ele pretende viver?

B

As festas de Oxalá, um exemplo descritivo do calendário religioso ritual

Sexta-feira é o dia da semana no Brasil que é consagrado a Oxalá, os Asé do deus são retirados de seu peji e levados em procissão até uma pequena cabana feita de palmas trançadas, simbolizando a viagem de Oxalufã* e seu aprisionamento.

A sexta-feira seguinte, ou seja, sete dias depois, representando os sete anos de encarceramento, é chamada de “as águas de Oxalá” e elas designam as águas para lavar Oxalá. Todos os que fazem parte do terreiro têm a obrigação de estarem presentes. Vêm na véspera, na tarde de quinta-feira fazer um Bori, uma oferenda de noz de cola, obi, para a cabeça, para que esta esteja em estado de pureza para a cerimônia do dia seguinte. A partir desse momento, o silêncio é observado até o dia seguinte de manhã.

Todos os participantes vão, bem antes do amanhecer, procurar a água de Oxalá, vestidos de branco e com a cabeça coberta com um Ojá branco. Formam uma longa fila que caminha em silêncio, precedida por uma das mais antigas mulheres consagradas à Oxalá, esta última agitando sem cessar um sininho de metal branco chamado Adjá. Assim vão três vezes à fonte sagrada. As duas primeiras vezes, a água é vertida nos axés de Oxalá. Esta parte do ritual é feita como lembrança dos súditos do Rei Oyo, que foram em silêncio, vestidos de branco, procurar a água para lavar Oxalufã. A terceira vez, com o raiar do sol, os potes cheios de água são arrumados em torno do axé de Oxalá. A interdição de falar é suspensa, cânticos acompanhados pelo ritmo dos tambores ressoam entre os iniciados de Oxalá em testemunho da satisfação do Deus. No domingo seguinte acontece uma cerimônia de pouco importância, mas um domingo depois, uma procissão leva de volta os axés de Oxalá em seu Peji, simbolizando o retorno de Oxalufã a seu Estado. O terceiro domingo, concluindo o ciclo das cerimônias, é chamado “Pilão de Oxaguiã*”, que lembra as comidas preferidas do deus. Distribuição de comidas são feitas em seu nome para festejar o retorno de seu pai. Nesse dia, uma procissão leva ao Barracão pratos contendo inhames pilados e milho cozido sem sal nem azeite de dendê, mas

como manteiga de karité. ISAN, “bastões de Atori” (espécies de cipós rígidos, como uma espécie de bastão) são entregues “aos Oxalás” manifestados, às pessoas ligadas ao terreiro e aos visitantes de marca. Uma roda se forma então com dançarinos que passam, curvados diante dos Oxalás que os golpeiam de leve com o bastão. Existe sem dúvida, nessa parte do ritual, reminiscências das bastonadas de Egigbó, no dia da festa de Oxaguiã.

C

O apelo ao Orixá e suas diferentes formas

A filiação a uma casa de Candomblé é, segundo os regulamentos, voluntária, mas obedece, contudo, a critérios mais ou menos institucionalizados das formas de apelo que determinam a decisão das pessoas a aderir formalmente, pela iniciação, a uma casa de culto de Candomblé. Essas formas de apelo religioso ajustam-se ao universo mental das classes sociais das quais originam-se a maioria dos adeptos do Candomblé, e elas são, em geral, a interpretação dos sinais que emergem dos sistemas simbólicos culturais da classe de pertencimento.

Por ser um sistema religioso, o Candomblé, como qualquer outra religião iniciática, poderá satisfazer as necessidades existenciais do iniciado integrando-o ao grupo para lhe garantir status e segurança.

Como já comentei antes, esse dado parece essencial para todos os membros do grupo. A principal função do grupo de Candomblé é dar a seus participantes um sentido para a vida, um sentimento de segurança e uma proteção contra "os sofrimentos do mundo exterior". Para compreender o mecanismo de tomada de decisão de integração de uma pessoa ao grupo, devemos antes de tudo levar em consideração o universo cultural de seu grupo familiar, que participa ativamente da estratificação da comunidade baiana, principalmente nas famílias não-nucleares, padrão muito difundido nas camadas populares da Bahia.

Apesar da crescente mobilidade das classes populares no campo da economia e da educação, certos aspectos institucionais da cultura são mais resistentes às mudanças socioeconômicas, o que explica o fato de a religião que, na época de Nina Rodrigues, era dos "africanos" tenha se tornado, na época de Carneiro e de Ramos, dos "negros" e hoje seja seguramente uma religião popular sem limites étnicos ou sociais muito precisos.

A pesquisa que forneceu os dados para este trabalho não centrou sua abordagem em aspectos importantes como o da situação social e a inserção dessas classes no culto do Candomblé. Mas podemos afirmar que o atual Candomblé baiano, mesmo as casas mais "ortodoxas" e "africanas", integram iniciados e pessoas de outras classes, "brancos da Bahia" e até estrangeiros, sem nenhum compromisso

étnico ou cultural com os critérios dominantes do Candomblé.

Mas, não deixa de ser verdade que, para uma pessoa, o fato de pertencer a uma família que é do Candomblé, seja por ter sido socializada em um grupo familiar cujo sistema de crença religiosa é o Candomblé – seja por ter em seu processo de aculturação a constante visão do Orixá, tão frequentemente presente no corpo de uma mãe ou de uma irmã de sangue, seja pelo fato de viver em um ambiente onde os valores e normas de conduta sujeitos às sanções sobrenaturais dos Orixás –, a predispõe, não apenas de um ponto de vista cultural ou de condicionamento psicológico, a crer e a participar efetivamente do culto.

A filiação ao grupo é naturalmente voluntária, mas ela é, contudo, determinada por fatores psicossociais e culturais que fazem do ritual de iniciação uma consequência lógica que corresponde às suas aspirações de integrar o grupo para garantir a sua segurança. Vivaldo da Costa Lima em seu livro “Família de santo” faz referência a muitos sinais que são interpretados como uma advertência do Orixá, que deseja sacrifício, oferendas diversas e iniciação, se a cabeça de seu eleito pede para fazer “o Orixá”.

Carneiro (1948) resume esse momento da integração ao sistema religioso da seguinte maneira: “Os negros imaginam que todas as pessoas têm um espírito protetor, também chamado de anjo-da-guarda, em razão da influência do catolicismo, e que deve ser necessariamente um dos Orixás, em qualquer uma de suas formas”. O apelo do Orixá se manifesta por fatos à primeira vista sem importância, seja por um sonho, seja por perturbações mentais, seja por dificuldades na vida. Às vezes, também por contrariedades pessoais. Assim, uma mulher grávida sonhará que Oxum trará nos braços uma menininha para ela. A criança que irá nascer será dedicada a essa “Yabá”. Se a menininha começar a sofrer de uma doença de origem misteriosa, a definhar, a ficar muitas vezes às portas da morte, ela continuará assim até que sua mãe seja convencida da necessidade de satisfazer os desejos de Oxum fazendo o “Santo”.

Também Carneiro ilustra um caso típico e frequente, ligado à ideologia do Candomblé pelo Orixá. A vontade do Orixá deve ser sempre cumprida. O não cumprimento provoca sanções cujos sinais já são uma forma de alerta ou advertência. Quando um dos sinais atinge uma pessoa culturalmente ligada ao Candomblé, a situação se resolve pelos meios conhecidos e aceitos pela cultura do Candomblé. Todo um sistema de práticas divinatórias existe no Candomblé para garantir ou

esclarecer a vontade dos deuses. Um dos personagens importantes da cultura do Candomblé é o Babalaô. É ele que olhará, que dirá com suas técnicas para consultar o destino e o futuro, qual é o Orixá protetor da pessoa e o que deve ser feito para ajudá-la. Atualmente, a maioria dos Babalorixás e Ialorixás consultam pessoalmente o Ifá através do “jogo de búzios” e só recorrem aos Babalaôs para confirmar um jogo ou resolver alguma dúvida que poderá ter surgido no processo.

O fator mais frequente de alerta para as pessoas, a fim de que elas se decidam a assumir o papel de “filhos de santo” e iniciados, é a doença. Esta exprime-se muitas vezes por distúrbios nervosos e de comportamento, mas em muitos casos, ela é racionalizada de modo evasivo. A história da doença, sem dúvida alguma, leva em certos casos a um diagnóstico de neurose ou mesmo de psicose. Mas, também, bom número de outros problemas de ordem socioeconômica: desemprego, morte sucessiva de filhos pequenos, separações conjugais, são outros tantos sinais de alerta da vontade do Orixá.

Saber ler os sinais da vontade dos “Orixás” é precioso para tomar a decisão de fazer “o Santo”. Mas as pessoas do Candomblé, os que foram criados em camadas sociais desfavorecidas e que estão integrados na prática do culto dos “Orixás”, só precisam consultar para saber o momento em que deverão cumprir suas obrigações. A própria palavra “obrigação” define o engajamento inelutável e de resto naturalmente aceito nas classes populares do Candomblé. É por isso que, nas famílias do Candomblé, a iniciação faz parte do sistema de crença e do comportamento religioso do grupo. Por essa razão, em certas casas de culto chamadas unilineares em seu sistema de sucessão (quer dizer, na sucessão do terreiro, a linhagem do Orixá se confunde com a linhagem da família biológica), o Orixá da criança é visto após o seu nascimento e o grau de iniciação, parcial ou total, é decidido naquele momento.

Um exemplo de participação que poderá ser considerado como totalmente compulsório é o da pessoa que nasceu no terreiro, ou seja, enquanto sua mãe biológica era acolhida para se tornar “filha de santo”. Nesse caso, a criança é considerada como “irmã de santo” de sua própria mãe e deve cumprir as obrigações como ela (e com ela), inclusive a dos sete anos. Aliás, Herskovits atribui a essa forma de iniciação “in ventris” a razão frequente da existência de homens iniciados (filhos de santo) no Candomblé. Contudo, hoje o número de iniciados masculinos é demasiado grande para validar essa interpretação explicativa.

C. a.- Ordem e hierarquia no Candomblé

O rito de iniciação constitui o momento inicial e decisivo da integração das pessoas ao Candomblé e estabelece uma relação permanente que é a própria essência da organização social do grupo. A iniciação, sob todas as suas formas, além dos aspectos psicológicos que abrange e que são o meio através do qual as pessoas se identificam com os seus Orixás, fornece ademais o mecanismo que permite soldar o grupo, no qual se poderá, eventualmente, alcançar a participação completa nas hierarquias dirigentes. Cada vez que a vontade dos Orixás se exprime para pedir a iniciação de certa pessoa, esta deve se submeter ao primeiro dos ritos de integração que é “a lavagem dos colares rituais”, o que faz dessa pessoa um noviço e, na linguagem do Candomblé, um “abiã” ou aspirante. O abiã usará os colares de seus Orixás “lavados” pela Ialorixá ou pelo Babalorixá da casa de culto e participará das tarefas domésticas da casa de culto, na qual aprenderá o comportamento ritual que lhe será imposto ulteriormente de maneira mais estrita. Nesse processo de socialização religiosa, os abiãs podem permanecer neste estágio iniciático por um período indeterminado, em função da vontade do Orixá, que se manifesta sempre através das palavras da Ialorixá ou do Babalorixá do terreiro e também em função principalmente dos fatores econômicos. Muito frequentemente, o abiã permanece longos anos ou durante toda a sua vida sem outros compromissos rituais na casa de culto em que lavou os seus colares e seu Orixá se contenta com essa única obrigação.

O abiã é a pessoa que faz parte de um axé, mas que ainda não foi iniciado, ele pode ter seu “santo assentado” com um grande fundamento ou então simplesmente com colares lavados (com plantas dedicadas a seu Orixá). O abiã tem como obrigação estar sempre no terreiro, trabalhar e ensaiar as danças. É chamado de aspirante e, em certos lugares, é tratado como um escravo. Existem os eternos abiãs, que não são obrigados a ter a cabeça raspada, mas que são dedicados a seus Orixás, que passaram pelo recolhimento após terem passado pelo sangue do sacrifício de animais e mesmo de animais de quatro patas. Assim, os aspirantes passam por diferentes fases até a iniciação, O lugar do abiã ou aspirante representa a mais humilde condição nos estratos do grupo. Em casos especiais, o Babalorixá ou a Ialorixá pode receber ordens do Orixá do terreiro para efetuar imediatamente o ritual do abiã, mesmo que isso deva ficar a seu encargo. Isso acontece, por exemplo, quando o Orixá do abiã é o mesmo do de um antigo membro do terreiro falecido ou do fundador da casa de culto ou, também, quando o Orixá da casa de culto quer um

Orixá da mesma qualidade para o seu terreiro. Algumas pessoas dizem que abiã significa “uma pessoa que vai nascer”. Deve-se notar que essa palavra contém o radical “bi” que em iorubá significa “nascer”. Etimologia provável quando lembramos que o abiã passará em breve por uma mudança de estatuto e terá, ao final de sua iniciação, o estatuto de Iawô e uma nova vida e um novo nome. Ele terá, portanto, nascido novamente e entrará plenamente na hierarquia da casa de culto em que deverá cumprir os rituais iniciáticos integrando a hierarquia executiva do poder no terreiro. Uma vez decidida a iniciação plena, cabe ainda ao chefe de culto determinar a data do início da obrigação que pode ser individual ou coletiva. E a palavra obrigação, empregada pela cultura afro-brasileira das casas de culto, define o compromisso de se submeter às ordens dos Orixás. Esta fase de iniciação caracteriza-se pela organização de um subgrupo constituído por noviços que é denominado "barco". O termo parece ser de origem fon, mas não deve ser traduzido ou entendido como sinônimo de embarcação ou navio, mesmo que se possa pensar assim. "Barco" corresponde aqui ao grupo formado pelos aspirantes de uma casa de culto no momento da iniciação. A importância dos "barcos" nos diferentes níveis iniciáticos é muito grande, porque é na ordem ou na disposição dos noviços para os ritos que se seguem à iniciação que passa a prevalecer o princípio da antiguidade, tão importante na organização social da Candomblé.

Tornar-se Iawô é morrer para a vida que se viveu antes e esperar os dias da iniciação e dos sacrifícios que farão o renascimento para a vida religiosa de "filho de santo". A rigor, o primeiro a encarnar o Orixá no chão em posição fetal será o primeiro a ser raspado e maquiado pelo Babalorixá ou a Ialorixá. No Candomblé, entretanto, existe uma grande elasticidade nas normas e procedimentos rituais que favorecem a manutenção do equilíbrio e da coerência do grupo. Na organização dos "barcos" por exemplo, se houver entre os noviços um filho de Ogum, ele será sempre o primeiro a ser "recolhido", será também o primeiro a ser encarnado. Isso porque Ogum na cosmologia do Candomblé é o Orixá guerreiro que abre os caminhos para os outros com sua espada. Outro Orixá que tem prioridade no "barco" é Oxalá, o pai de todos os Orixás. Por respeito e consideração ao pai dos Orixás, se houver um filho de Oxalá no "barco", ele terá direito a certa prioridade na ordem do ritual. Ele será o primeiro a "dar o nome", virá na frente no cortejo dos iniciados.

Mas o direito de Ogum é incontestável, mesmo por Oxalá, no momento de sentar-se no aperê (pequeno banco de madeira usado na hora do ritual de iniciação),

ou seja, no estágio crucial da iniciação, quando o Babalorixá ou a Ialorixá raspa a cabeça do noviço, na qual faz incisões rituais e pinta o crânio raspado com as cores que correspondem ao seu Orixá. O primeiro noviço "feito", que será o primeiro do "barco", recebe o nome de dofono. Quando houver um "ogum" no barco, ele será sempre o "dofono", mas mecanismos pessoais de ajustes em função da situação particular do Candomblé às vezes permitem preferências pessoais do Babalorixá ou da Ialorixá, ou sua simpatia por certos Orixás mudam essas normas a fim de dar a preferência a um abiã – ou a um determinado Orixá do Candomblé – a preeminência no grupo de iniciação com o status de dofono. O dofono ganhará o direito de prioridade no barco. Este nome de dofono acompanhará o filho ou filha de santo por toda a vida e só será substituído quando, muito mais tarde, outro título superior na hierarquia da casa de culto lhe for atribuído.

Assim, como já disse antes, é ao longo dessa fase de iniciação que os noviços recebem o nome de Iawô. Forma-se, entre os iniciados, um outro referencial de parentesco, como por exemplo

- irmão de “axé” (casa de culto)
- irmão de “barco”
- irmão de “esteira”

Assim, o estágio de Iawô é o primeiro grau, digamos, de um longo caminho de promoções e de cargos, de responsabilidade, de conhecimento e de poder. A rigor, nas casas de Candomblé mais tradicionais, o Iawô só perde esse nome quando faz “sua obrigação de 7 anos”. Ou seja, quando renova seus votos e seus laços com o seu Orixá. Esta obrigação que marca o fim de seu estatuto de Iawô pode ser feita a qualquer momento depois dos 7 anos. Diversos motivos, geralmente de ordem financeira, impedem frequentemente que a obrigação coincida com sua data ritual. Mas o adiamento da realização deste rito pode ser interpretado como falta de interesse. Os Iawô que têm uma grande predisposição para comandar, integrando-se plenamente ao grupo, cumprem sempre suas obrigações antes que se passe um ano depois dos 7 anos do prazo habitual. A palavra Iawô em iorubá significa “a esposa mais jovem do Orixá”.

Todos os filhos de uma casa de culto são considerados como “filho e filha de santo” e mais particularmente “irmão de axé”. Quando as casas são antigas e já conheceram vários chefes de culto, a distinção torna-se mais clara. O irmão do santo é aquele "feito" pela mesma Ialorixá ou pelo mesmo Babalorixá. O irmão de "axé" é

aquele feito na mesma casa de culto por mães diferentes. Mas os irmãos de santo iniciados juntos já formam outra categoria, a dos irmãos de “barco”. Eles foram iniciados juntos. Recolhidos na mesma época, “deram o nome” na mesma festa. Têm, assim, um vínculo mais íntimo e talvez mais efetivo na rede de deveres e expectativas que os unem no terreiro. Mas os irmãos de “barco” ainda podem ser distinguidos em outra categoria mais restrita, a dos irmãos de “esteira”. Chama-se irmão de esteira a pessoa que se senta perto de um outro irmão para o cumprimento de uma obrigação no ritual. Assim, os irmãos de santo de “barco” nem sempre são irmãos de “esteira”. Existem casas de culto onde os iniciados de Orixá de sexo masculino são separados dos iniciados de Orixá de sexo feminino no momento do cumprimento de sua reclusão. Também há casas onde os Iawô de Omolu não são irmãos ou irmãs de esteira dos outros Iawôs.

O termo Dofono de que falei anteriormente é o primeiro de uma série de outros nomes que correspondem à ordem de entrada no lugar de recolhimento ou Ronkó*.

D

A compreensão da doença segundo o quadro teórico do adorcismo pode ser considerada como um procedimento terapêutico?

Existe uma oposição entre os dois modelos terapêuticos que seriam de ordem exorcística para a psiquiatria e de ordem adorcística no que diz respeito ao Candomblé. Em outras palavras: “nunca confiei tanto em meu Babalorixá quanto no momento em que estou diante de meu psiquiatra, e meu psiquiatra me ajuda a racionalizar o mundo do sensível pela classificação das ideias em minha religião de pertencimento”.

Assim, enquanto no modelo exorcístico o terapeuta é um combatente que trava uma verdadeira guerra contra a doença que ele procura extrair do corpo ou do espírito de seu cliente, por oposição no modelo adorcístico o terapeuta torna-se ao contrário o assistente ou o iniciador do doente. O conceito de adorcismo foi fundado por Luc de Heursh (1971: 226-285) para designar a opção cultural para a qual esse estado que consideramos habitualmente no ocidente como um mal, é ao contrário percebido como um bem: a doença não é mais temida, mas desejada. Não se deve mais dela fugir ou combatê-la, mas desejá-la, saudá-la quando ela sobrevém. E aquilo que era interpretado como patógeno é desta vez reconhecido como terapêutico. Assim, a doença suscita toda uma forma de aprendizagem, de domesticação, de iniciação e de sacralização por adjunção. Sob esta forma, a doença toma e dá sentido.

Pode-se ainda, nessas condições, se falar de doença no sentido em que nós a entendemos habitualmente no ocidente? E pode-se falar de cura na medida em que o que é visado é o contrário mesmo do retorno a um estado inicial de “saúde”, pois, aqui, a própria doença se apresenta como uma espécie de “esforço de saúde”? Em outras palavras, as demandas ligadas ao adorcismo acaso pode ser consideradas como projetos terapêuticos, a partir do momento em os indivíduos por ela tratados não são mais considerados como doentes propriamente ditos? Foi, devemos observar, a partir desse critério distintivo (entre doença como eleição e doença como como alienação) que Cooper (1970), que se diz “antipsiquiatra” ou “não psiquiatra” traça uma linha de demarcação entre as doenças lesionais (por exemplo, cerebrais)

qualificadas de “verdadeiras doenças” por oposição à “loucura” que, então, não é uma doença, o que implicaria logicamente que ela não exigiria ser tratada.

D. a - O Candomblé como forma do adorcismo absoluto

Tratamos, aqui, dos possíveis casos em que o sagrado é visto como uma forma de cultura diretamente interpretativa da doença e da cura.

As instâncias socioreligiosas (Orixás, ancestrais, caboclos), responsáveis por aquilo que percebemos no ocidente como uma ruptura de equilíbrio, ou seja, uma desordem biológica, psicológica ou social, são ao contrário reputadas benéficas e a ação ritual, longe de proceder a uma reequilibrção do sujeito perturbado, consiste ao contrário em aceitá-lo conferindo-lhe uma legitimação social. Assim, no Candomblé, como expliquei anteriormente, os iniciados são chamados de “cavalos”²⁷ quando entram em transe, termo bem explícito para retomar a ideia de adorcismo.

Uma tal percepção da doença e da saúde é evidentemente absurda do ponto de vista de nossa cultura, implicando uma concepção bastante particular do sagrado, que retém apenas o aspecto fascinante, o aspecto enriquecedor da doença que se atribui ao indivíduo. Constatamos duas formas de variantes no adorcismo:

- Um adorcismo da fixação, caracterizado por um movimento descendente que parte da divindade em direção ao ser humano (é o caso que nos interessa no Candomblé, com o iniciado como “cavalo” de seu Orixá),

- e um segundo que poderíamos qualificar de adorcismo da viagem, que corresponderia a representações endógenas caracterizadas particularmente por um movimento ascendente, no qual, desta vez, é o ser humano que exerce um movimento em direção ao sagrado, como no caso do fenômeno complexo do xamanismo.

“Quando há viagem voluntária (xamanismo) ou irrupção involuntária (possessão), estamos lidando com um grupo de fenômenos que não são mais socialmente reprovados, mas que recebem ao contrário plena legitimação, mesmo que seja apenas por grupos minoritários”, como diz François Laplantine (*Anthropologie de la maladie*, 1993: 213)

Mas se considerarmos que se trata de um fenômeno que acontece (adjunção para o Candomblé, subtração para certos tipos de xamanismo), ele não é “uma coisa” que estaria “demais”, mas uma coisa a mais! Se no primeiro caso temos uma

²⁷ Trata-se da incorporação de uma entidade “divinizada”, que toma o corpo do iniciado como receptáculo.

“potência” que penetra, enquanto no segundo uma “potência” que se retira, em ambos os casos ela é vivida como uma metamorfose que significa uma eleição.

D. b.- Ambivalência da doença como ambiguidade para a cura

As diferentes variantes do adorcismo encontram seu fundamento teórico nas duas proposições seguintes:

- a ambivalência da doença (que não é sempre vista necessariamente como negativa)

- e a saúde (que está longe de ser sempre positiva)

A função terapêutica evolui e cabe ao próprio doente considerar-se como o agente principal da cura, enquanto o terapeuta é uma espécie de intermediário que o ajuda a evoluir de um estado a um outro.

Assim, uma psicoterapia inspirada por esse procedimento não buscará estrangular a angústia ou o delírio (com eletrodos, neurolépticos, antidepressivos ou ainda recorrendo à neurocirurgia), mas seu objetivo será de procurar escutá-los e de deles tirar partido. O terapeuta não visará desviar seu cliente de seus sintomas em algumas seções, ou mesmo fazê-lo ficar com aversão a eles, como nos métodos cognitivos-comportamentais.

Ele seguirá, ao contrário, com o próprio doente, o longo caminho que conduz do sintoma à sua origem oculta. Ora, é precisamente o que acontece no caso da cura analítica, que permanecerá propriamente incompreensível enquanto se continuar a raciocinar utilizando unicamente o quadro exorcístico de referência. O projeto freudiano, de fato, não é absolutamente terapêutico no sentido em que o doente se livraria de um mal para voltar a encontrar o seu antigo estado de equilíbrio. O que funda a especificidade da psicanálise no imenso campo terapêutico que estamos explorando, não é o fato de ter descoberto o inconsciente; é, mais propriamente, em um primeiro tempo, o fato de ter rompido com a distinção entre normal e anormal que não são mais pensados, desde então, como radicalmente heterogêneos entre si. E em um segundo tempo, é o fato de mostrar a implicação profunda do terapeuta no campo de uma experiência agora partilhada e não colocada à distância.

Para concluir esta parte, vem-me à mente este fabuloso romance analítico de Marie Cardinal que conta a história de sua psicanálise para combater “a coisa”, (*Palavras para dizer*, é o título de seu romance). E não se trata mais, como nos diz a narradora, de “guerrear com a coisa”, mas de domesticá-la e compreendê-la não mais como coisa, mas como “sentido”.



ÀJÓBI, ÀJÓBI OILÉ e ÀJÓBI PULÁ
Espace culturel Pierre Verger © archives fabien LIQUORI

E
Estudo epistemológico
de uma planta medicinal
do Candomblé com mãe Cici

ÀJÓBI, ÀJÓBI OILÉ, e ÀJÓBI PUPA

Nome popular: Aroeira-comum, aroeira-vermelha, pimenteira-do-peru

Nome científico: *Schinus terebinthifolius* Radd, Anacardiaceae

Orixás: Ossain, Ogum e Xangô

Elemento: Terra/Masculino

Trata-se de um arbusto provavelmente originário do Peru, nas Américas. É encontrado no Brasil, principalmente na região Nordeste, Sudeste e Sul.

No Candomblé Jeje-nagô, as folhas de aroeira são utilizadas para o sacrifício dos animais de quatro patas. É comum dizer-se que pela manhã esta planta é atribuída a Ogum e que ela serve também para adornar e vestir Ossain. Seus ramos são utilizados para Ebós e “sacudimentos*”).

Indicada no tratamento contra o reumatismo, é uma planta frequentemente utilizada na medicina popular. Sua resina é usada para combater bronquites crônicas. Sua casca, preparada em decocção, serve para tratar de feridas e tumores. É considerada também como um anti-inflamatório e um antidiarreico.

Em inúmeras conversas com Mãe Cici e, por várias vezes, em nossas entrevistas, ela sempre insistiu no valor da oralidade na Cultura Yorubá para a passagem ou a transmissão da cultura e do saber entre as diferentes gerações. De fato, o valor cultural da oralidade como sistema de transmissão do saber é uma constante na maioria das sociedades africanas e é um processo extremamente dinâmico que permite uma grande adaptação da cultura à mudança tecnológica face às nossas culturas ocidentais baseadas na transmissão do saber pela escrita e pelos livros. Essa cultura oral permite uma maior permeabilidade, interconexão e interpenetração da linguagem e das diferentes contribuições semânticas entre as diferentes zonas culturais de uma mesma região geográfica.

Assim, para compreender esse processo, é necessário compreender o

funcionamento da própria sociedade na qual o lugar dos mais velhos é mais respeitado. De fato, os mais antigos (porque também menos numerosos que em uma sociedade pós-moderna) representam os sábios e os detentores do conhecimento, a sociedade transmite o seu saber e a sua cultura com mais harmonia entre as diferentes gerações.

Não se deve esquecer que, no processo da colonização, o africano era mais adaptado para a sua integração ao Brasil colonial que o seu senhor. Por um lado, porque os diferentes grupos étnicos vítimas do escravagismo no Brasil eram detentores de um saber e de um conhecimento das plantas tradicionais que eram parecidas com a vegetação africana e possuíam, conseqüentemente, uma maior adaptabilidade ao meio e ao clima. E, por outro lado, o processo de difusão do saber pela oralidade permitiu uma melhor adaptabilidade ao meio, pois favoreceu uma melhor proteção da memória coletiva, e foi em um segundo tempo que os Candomblés, no Brasil, se organizaram em nações para proteger a memória de seus ancestrais no plano religioso (organizações religiosas, transmissão de histórias, de conhecimento das plantas, das diferentes técnicas artísticas e artesanais...)

No caso da aroeira, provavelmente de origem americana, é interessante ver como os antigos desenvolveram seu conhecimento das plantas que não faziam parte de seus conhecimentos originais, sendo pela prática e pelo uso que, pouco a pouco, eles foram-se apropriando desse saber a fim de poder transmiti-lo às gerações futuras.

A utilização dessas plantas não responde assim a um saber acadêmico no sentido em que nós, ocidentais, o entendemos, com a medicina ou a farmacopeia, mas está ligada a um aprendizado empírico propiciado pela convivência das gerações, os anciões vivendo junto com os jovens. Ela está assim associada à organização da família e se refere a uma sociologia da família, na transformação do tecido social da sociedade. Assim, em certos meios sociais, os avós e bisavós são levados a viver juntos, sob o mesmo teto familiar; contudo, as mutações da sociedade, por exemplo no bairro Engenho Velho de Brotas, bairro popular antigo de Salvador, faz com que se assista a uma recrudescência da família monoparental. De fato, as moças, sob pressão da sociedade, a influência das mídias e da sociedade de consumo e na falta de um acompanhamento suficiente no plano familiar, tornam-se mães solteiras sendo ainda extremamente jovens. Essa situação as leva a ter que abandonar os estudos secundários e a renunciar para sempre aos estudos

universitários, pois terão que cuidar da criança. E muito frequentemente assumem essa pesada tarefa sozinhas, com a ajuda de suas mães, elas também sozinhas, como se assistíssemos à reprodução exata do esquema familiar que elas tinham com as mães.

Nessas condições, o esquema de reprodução da cultura de pertencimento é cada dia mais esgarçado. As referências de outrora são cada vez mais frequentemente consideradas como vias obsoletas e sem futuro, pois requerem um rigor moral demasiadamente grande para os mais jovens. Esses preferem voltar-se para caminhos mais fáceis, através do dinheiro proporcionado pela droga e acabam, assim, por entrar em uma via de aculturação de seu meio original. Vemos em Salvador cada vez mais ônibus cheios de jovens adultos que vêm nos propor canetas e outras pequenas mercadorias contra alguns trocados para sustentar centros evangélicos e não-governamentais de desintoxicação de drogas, dos quais eles mesmos fazem parte. As comunidades do Candomblé, baseadas na transmissão oral de seus conhecimentos, têm cada vez mais dificuldades em lutar contra a influência pífida da sociedade moderna e a favor da proteção de seus valores culturais. Atenção, quando falo de “transmissão oral”, estou falando evidentemente de cultura, mas isso não quer absolutamente dizer que os iniciados sejam analfabetos. Ao contrário, atualmente o iniciado, em seu aprendizado, deve saber também procurar as informações nos livros ou também e mais facilmente na Internet, o que representa uma faca de dois gumes, pois há, nas redes, o risco de ver coisas que ele não deveria ver, como uma criança que vai assistir um filme que não é para a sua idade. Então se o iniciado, hoje, entrar no Candomblé para cumprir as suas obrigações tendo assistido às cenas do ritual secreto de iniciação (via Internet), ele acabará por perder o “encantamento” (o encantamento e o que faz o maravilhamento) de uma religião da emoção. As religiões do Candomblé encontraram na Internet a maneira de promover e de fortalecer os seus laços através das “redes sociais comunitárias”, mas com o risco de aí se encontrar de tudo, pois se a internet é um fabuloso instrumento de difusão e de democratização dos conhecimentos, nenhum controle é possível sobre a informação que é difundida.

Para estudar-se o espírito da cultura afro-brasileira, deve-se, antes de tudo, acreditar no valor dos ancestrais, pois essa cultura é baseada no respeito por aqueles que nos precederam. Portanto, se na nossa sociedade pós-moderna a construção da sociedade está voltada para o futuro e se a capacidade de criação do social adota

como postulado a construção do futuro, ao contrário nas sociedades tradicionais africanas o lugar dos “Anciãos”, dos mais velhos e, portanto, dos ancestrais é o vetor que cimenta os laços e faz a coesão social intergeracional das comunidades. Nas diferentes festas comemorativas da comunidade do Candomblé que pude assistir para homenagear personalidades carismáticas ou simplesmente por ocasião de aniversários (isto é, momentos que estão fora do calendário religioso e que estão, assim sujeitos a uma certa tensão emocional, pois são eventos que respondem a uma certa liturgia e a um protocolo hierárquico extremamente codificado), encontrei as grandes Mães de Santo, as velhas Ebomis ou os velhos Alabês, cuja grande classe e dignidade é difícil encontrar em um ancião comum. Pelo fato de viverem em estreita relação com uma comunidade de pertencimento, eles possuem grande dignidade e presença, apesar da doença e do enfraquecimento devido à idade que vemos em alguns deles. A grande capacidade de saber conter-se e uma grande força moral tornam estas pessoas extremamente lúcidas e clarividentes, mantendo-as muito próximas dos jovens e de suas preocupações geracionais apesar de sua idade avançada, ao passo que uma pessoa idosa no mundo “normal” tem sempre a tendência a se deixar levar e a cair mais rapidamente na velhice.

Quando questiono Mãe CiCi perguntando-lhe: “Então, a senhora não pode explicar, por exemplo, como os ancestrais conseguiram adquirir conhecimentos sobre as plantas latino-americanas que não tinham na África? Como se formou essa espécie de ciência que usaram para o conhecimento das plantas? ”, ela responde-me: “Bem, a minha cultura é oral; eles, talvez por caminhos espirituais, deviam ter seus próprios Orixás que lhes ensinaram o uso dessas plantas. E esses conhecimentos foram transmitidos, como acabei de dizer, oralmente, passando de geração em geração por meio de histórias e relatos de seu uso”. Primeiro, os africanos que vieram como escravos e depois as gerações que os sucederam tinham um conhecimento e um saber sobre as plantas extremamente próximos da natureza e foi por meio de sua própria espiritualidade em sua religião que eles conseguiram reapropriar-se do conhecimento do novo ambiente. Posso confirmar, a partir das festas de que pude participar, ter visto muitas vezes os "filhos de santo" ou um Ebomi pedir conselho a um erê sobre um tratamento a seguir, sobre um problema de saúde ou uma orientação para resolver um problema.

Foi a partir dos primeiros estudos feitos pelos colonizadores da África que vimos se racionalizar o saber oral das etnias da África Ocidental. Quando pergunto:

"Então a senhora me disse que esta planta é usada na tradição jeje-nagô que a senhora conhece e que a senhora sabe pertencer a essa nação. Qual a diferença entre a medicina tradicional e a medicina convencional em matéria de conhecimento das plantas, para a sua transmissão às pessoas que precisam de tratamento? "Ela me responde: "Como eu já disse antes, não existe nenhum tratado escrito, porque a cultura oral começou a ser anotada em 1830, quando os ingleses chegaram à Nigéria. Eles chegam e vão trabalhar com a língua iorubá, vão tomar notas sobre a cultura do país que estão colonizando. Os escravos já haviam chegado muito antes com seus conhecimentos e sua cultura". Assim, é interessante nos perguntarmos qual é o impacto da escrita em uma sociedade de oralidade no que diz respeito à transmissão do conhecimento; como irá interagir, em uma sociedade da oralidade, a difusão do saber escrito. Essa nova forma de saber não irá de alguma forma interferir nos canais de difusão da informação?

V

Da passagem de uma relação identitária binacional à de uma “busca iniciática”

“O ni bi o ba se jà o gbe omo o dó l(i) owo”

“Ele diz que, para guerrear, pega um pilão”

Oriki N° 28, p. 466 do livro *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns*,

Pierre Verger

A

O modernismo como pilar do posicionamento teórico do “pensamento brasileiro”

A questão crucial sobre a reprodução da cultura consiste em saber responder à “cópia” das produções culturais vindas de fora do Brasil. Como pode-se fazer algo de tipicamente brasileiro, em um país novo que foi colonizado e habitado por uma população cujas origens são as mais diversas?

Para responder a essa preocupação e resolver esse enigma, Oswald de Andrade propõe o que ele chama de antropofagia cultural. Quando ele fala em antropofagia, ele quer exprimir um traço característico da identidade brasileira que consiste em devorar, ou mesmo canibalizar, tudo o que vem da cultura estrangeira para formar algo de novo, uma cultura nova que, de fato, possa traduzir um sentimento e um sentido exclusivamente brasileiro. Assim, ele diz: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago... contra todos os importadores de consciência enlatada”. (ANDRADE, Oswald, 1990: 47). Ou ainda: “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”. (ANDRADE, Oswald, 1990: 51). O carnaval de rua no Brasil, assim como os desfiles das escolas de Samba, são produções desta antropofagia de que fala Oswald de Andrade. O carnaval de rua formou-se a partir de uma superação daquilo que os europeus possuíam em seu antigo “carnavale”, festa que está na origem do termo carnaval.

Mas o carnaval de rua também pode ser entendido como uma produção cultural que se formou ao longo do tempo graças ao fenômeno que o cubano Fernando Ortiz (ORTIZ, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco e el azucar*, ed. Ariel, Barcelona, 1973) chama de “transculturação”, no sentido de produção de algo de novo, formado pela fusão e ao mesmo tempo pela nova criação e a recomposição de algo que já existe.

Nesse sentido, a “transculturação” é um conceito que ultrapassa a ideia de aculturação ou de assimilação cultural, sendo mais expressivo que a ideia de multiculturalismo, que exprime uma convivência de culturas diversas em um mesmo espaço físico.

O carnaval de rua no Brasil é uma fusão de manifestações, mas é também, ao mesmo tempo, a recriação de algo novo em termos de cultura e arte popular. É, portanto, o resultado da canibalização de manifestações de diversas culturas que, por meio da transmissão cultural, o produziram.

Os desfiles das escolas de samba têm suas raízes históricas no interior dessa dinâmica de transformação, substituindo seu caráter essencialmente hedonista (o hedonismo que faz do prazer o princípio ou o objetivo da vida) por uma atividade artística, ao longo desses últimos cinquenta anos. Caracterizam-se como uma expressão artística popular, elaborada coletivamente com alto grau de estruturação e complexidade. Encontramos a elaboração desse pensamento sobre a formação da cultura brasileira em um de seus mais importantes movimentos intelectuais, com os chamados autores modernistas.

Por exemplo, Sergio Buarque de Holanda, além de ter sido um grande escritor, foi um dos grandes representantes do movimento modernista “paulista” no Rio de Janeiro, nos anos 1920. Este movimento baseava-se na ideia que as formas tradicionais das artes plásticas, da literatura, do design, da organização social e do cotidiano eram ultrapassadas e obsoletas, que era bom deixá-las de lado e criar, em seu lugar, uma nova cultura; as pessoas deveriam se adaptar a uma nova visão de mundo e aceitar que o que era novo também era bom e belo. No Brasil, os principais arquitetos desse movimento não eram contra todas as realizações artísticas anteriores às suas; a questão era se opor a tudo o que fosse contra a criação livre. Livros, romances, poesias - "Pau Brasil", "Macunaíma", "Casa grande e senzala" -, são a grande prova dessa liberdade cultural.

Atualmente, como diz o professor Renato Ortiz (entrevista com Marzochi na revista ENTREVISTA, edição número 10) “todas as culturas estão muito ligadas entre si, mesmo se são elaboradas em outros termos [...] O mundo é desigual, mas é homogêneo, ou seja, cada um tem a sua identidade, seu território e suas migrações, contudo, todos são seres humanos”. Hoje podemos criticar esse tipo de pensamento e pensar o contrário dessas sociedades e comunidades tradicionais e de sua maneira de organizar a distribuição do poder; pois, comparativamente, as organizações estruturais das sociedades pós-modernas e modernas são na maioria das vezes sinônimos de desigualdade. No sentido em que quando o indivíduo não tem nenhuma expectativa sobre o seu futuro, ele sofre o peso das instituições anonimamente e sem controle.

Podemos considerar o exemplo das organizações religiosas do Candomblé. O fato de o poder ser distribuído, de maneira centralizada, sob a autoridade de uma Ialorixá ou de um Babalorixá, não significa que a organização esteja sujeita a uma distribuição desigual e injusta de tarefas. Na verdade, é óbvio que essas sociedades não são menos democráticas do que o modelo de nossas sociedades republicanas. Ao contrário, de certa forma, em nossas organizações modernas, as instituições deixam o indivíduo cada vez mais desamparado e sem possibilidade de interagir com ela (a sociedade) para o seu bem-estar. A democracia de nossos países se baseia em uma forma idealizada das organizações sociais e, de certa forma, trata-se de uma espécie de ditadura moral para quem aspira à liberdade. Em uma sociedade sujeita à autoridade de um monarca, este exerce o seu poder da mesma forma, está sujeito às tensões e à hierarquia das decisões com o consentimento do povo.

Resumindo: um poder central não significa um poder absoluto, e o chefe religioso compartilha o poder democraticamente com sua sociedade religiosa por meio dos títulos sagrados dos sacerdócios comuns na sociedade iorubá.

B

Estrangeiro, imigrado, emigrado e expatriado, rumo a uma redefinição dos termos

B. a.- Tanta mobilidade converge para um êxito: Pierre Verger e a viagem; de uma cultura individual do exílio à integração à diáspora africana.

Deixar a França para ir viver uma experiência de vida em um país do hemisfério sul não é fácil. Criar gosto por viver no exterior se faz, geralmente, de maneira gradual, e a partir de circunstâncias totalmente casuais e particulares, ligadas ao próprio destino de cada indivíduo.

Geralmente, o nível social de um europeu lhe permite dar umas escapadelas a seu país de origem para rever sua família e seus próximos. Inversamente, em muitos casos, aquele que vem dos países do sul para construir seu destino na Europa é constrangido ao êxito social a qualquer custo; ele deve infletir as leis do determinismo social para, a qualquer preço, conseguir tornar sua essa nova terra, até tornar-se cidadão de fato e se sentir solidamente ligado e bem integrado a seu novo território.

Pierre Verger representa, aos olhos de todo estrangeiro desejoso de fazer do Brasil, e particularmente da Bahia, a sua terra, o exemplo feliz de expatriação, porque ele parece, à primeira vista, ter conseguido reconstruir uma vida sedentária e prender suas amarras, após ter levado uma vida nômade construída ao sabor de uma viagem itinerante. Tal viagem poderia ter terminado mal, obrigando-o a voltar duramente à realidade de tal empreendimento e obrigando-o a retornar a seu ponto de partida. Convém antes de tudo conhecer a si mesmo, saber avaliar as suas possibilidades e o peso de seu próprio determinismo social e de seus dados familiares para empreender uma tal aventura.

Se tomo o exemplo de Pierre Verger, é porque ele de algum modo decidiu “largar as suas amarras” após a perda trágica de quase toda a sua família quando tinha 30 anos. São fatos que certamente incentivaram a sua partida, mas que, ao mesmo tempo, podem representar uma certa fragilidade para alguém que deseja construir uma migração de longa duração.

Mesmo se o fato de ainda ter uma família na Europa pode ser considerado como um moderador para empreender-se o expatriamento para outros territórios, para se lançar, hoje, a uma tal experiência, não seria justamente necessários sólidos apoios familiares no território de pertencimento? A expatriação não é um ato casual; aquele que se aventura por esse caminho deve possuir uma sólida personalidade, ou seja, ter capacidade de se abrir aos outros e saber se desprender de um etnocentrismo de natureza exacerbada nos europeus e habitantes do hemisfério norte, em razão de sua própria educação e também do sentido da história. Pierre Verger soube superar esse etnocentrismo, talvez também por ter sabido se adaptar de modo adequado à sua nova vida longe da Europa, e porque soube esposar a vida simples das pessoas que observou, longe dos valores de seu país de origem.

Em geral, ele é referido especificamente por seu conhecimento da diáspora africana e por sua ligação com o Candomblé, através de seus títulos honoríficos. Mas ele pode também ser considerado como o representante de uma cultura do desenraizamento, ao ponto de sua Fundação ultrapassar a simples proteção de sua obra, representando também um certo engajamento, uma visão e um modelo de vida social que envolve o olhar e a integração da cultura do outro. Em suma, é quase uma filosofia de vida. É o compromisso em aprender pela observação e pela escuta, transformando o outro, não mais em um estrangeiro²⁸, mas também em um parente íntimo. Não se trata mais de fazer uma pesquisa para dissecar o outro enquanto objeto de análise, para justificar a finalidade da pesquisa científica. É uma aproximação do outro para partilhar fraternalmente sua intimidade e uma vivência comum e, nutridos do enriquecimento comum conseguido na busca para se conhecer, poder reivindicar convicções de pertencimento a uma real intimidade comum.

Quando os antropólogos e historiadores se consagraram a reconstituir o itinerário de viagem e a história de Pierre Verger, fizeram com que ele se tornasse uma espécie de mito. Ele faz parte da história da diáspora africana ao ponto de ele mesmo fazer parte dessa história e estar para sempre nela presente. É uma visão gloriosa, mas todo indivíduo não têm o direito de ser responsável por sua própria história?

²⁸ Estrangeiro: país, conjunto de países com exceção daquele de que se é cidadão: viver no estrangeiro.

É bom às vezes se sentir no centro do palco e se sentir uma pessoa pública, mas também é preciso saber se afastar do jogo da imagem para preservar sua intimidade. E talvez o que faça a força do mito de Pierre Verger é que ele nunca saiu dessa história. Seu espírito permanece vivo e preservado do esquecimento ao longo do tempo aqui na Bahia. A Fundação Pierre Verger é o centro nevrálgico do "pensamento" de Verger no solo baiano, mas é também um lugar que deixou "a essência" de seu espírito desmaterializado, cultivado pelo lado comercial e mercantil de sua imagem, de sua pessoa e de suas publicações. Restam algumas pessoas que o conheceram e que continuam a ditar "a sua linha de conduta", que eles próprios continuam a seguir, em sua memória e com admiração.

Finalmente, o outro lado, o lado de seu espírito; ainda restam algumas pessoas em sintonia com ele e felizmente alguns guardiões do domínio espiritual o protegem, particularmente da difusão comercial nas ondas destinadas ao grande público. E as pessoas mais próximas do "segredo" se esquivarão de contar-nos o enredo dessa história, pois a cada vez que nos aproximamos de mais perto do segredo, um muro cada vez mais espesso e mais opaco oculta o próprio "mundo do segredo".

Isso se torna então um trabalho sem recompensa, simplesmente ritmado pelo mundo do recolhimento e da vida espiritual, em que a única recompensa é a nossa própria satisfação em realizar as nossas obrigações nessa terra baiana.

Sou um brasileiro que domina mal o português, mas acaso não existem, no Brasil, inúmeras pessoas de ascendência africana que não falam o iorubá? Bem, nessa terra da Bahia, existem tantos brancos que são feiticeiros que não é de modo algum estranho encontrar um francês do Candomblé.

Todo cientista concorda em dizer que o berço da humanidade se encontra em terras africanas. Então, acaso eu não estaria ligado a este "ser primeiro", assim como quando pela primeira vez, ao sair do ventre da mãe, todo recém-nascido se põe a berrar para simplesmente ajustar o seu espaço de vida a toda a cadeia de sua ascendência para remontar à história da humanidade? De fato, é neste momento preciso, quando ele sai do ventre de sua mãe, que toda criança berra sua verdadeira identidade, ainda completamente virgem de toda relação social e psicológica com seus pais e o seu meio. Ele é assim, nesse instante, o vetor de comunicação que une o passado e o futuro da espécie humana. Torna-se um ser quase mitológico que liga a história da humanidade à história individual de cada um de nós, em

ligação com a de seus próprios pais.

B. b.- A migração como ato “intelectual total”: ser daqui e de outro lugar

No texto de Georg Simmel (Digressões sobre o estrangeiro, 1903: 58) a passagem que melhor define sua demonstração sobre o estrangeiro é quando ele diz:

“Esta relação pode ainda traduzir-se pela objetividade do estrangeiro, porque ele não tem raízes nos particularismos e nas parcialidades do grupo, ele se mantém à distância com a atitude específica da objetividade que não indica o desapego ou o desinteresse, mas resulta mais da combinação particular da proximidade e da distância, da atenção e da indiferença...”

Há um fenômeno semelhante a esta objetividade do estrangeiro e que pertence verdadeiramente, mas não exclusivamente, ao estrangeiro, quando este se desloca. Quero dizer que é frequentemente a ele que se fazem as mais surpreendentes revelações e confidências; e é a ele que se confiam segredos que seriam preciosamente ocultados dos amigos mais íntimos. A objetividade não se define em nenhum momento como ausência de participação, senão estaríamos completamente fora da relação, seja ela subjetiva ou objetiva. É um tipo particular de participação, similar à objetividade da observação teórica. Pois essa forma de objetividade não supõe que a mente seja uma tábula rasa sobre a qual as coisas inscreveriam seus caracteres, mas, ao contrário, que ela esteja em plena atividade, operando segundo suas próprias leis, eliminando por isso mesmo as rupturas acidentais e as insistências cujas particularidades individuais e subjetivas se limitariam a dar imagens diferentes de um único e mesmo objeto, segundo Simmel (SIMMEL, Georg. Sociologie, 1903: 56). Acaso vocês nunca fizeram regularmente, de trem, trajetos interurbanos entre duas zonas suficientemente próximas para que a viagem dure apenas algumas horas, ou uma viagem entre dois países? Perguntem a si mesmos, para constatar, se vocês estiverem sozinhos, em que estado de espírito o viajante efetua o seu itinerário. Muito frequentemente, nesse momento, travam-se conversas extremamente construtivas entre os interlocutores que ocupam o mesmo vagão de um trem, ou dois assentos contíguos a bordo de um avião. Nesse contexto, nos sentimos livres para nos confiarmos sobre assuntos pessoais que normalmente só partilharíamos com reticência com um íntimo. Em uma discussão anódina com um estrangeiro, no contexto da

viagem, vamos, de algum modo, efetuar uma forma de adequação à interação e à troca para conseguirmos nos ajustar também a nosso interlocutor, em função de seu perfil e de seu discurso.

Naquela casinha vermelha da Vila América, Pierre Verger era esse estrangeiro que acompanhou o destino dessa comunidade afrodescendente da cultura do Candomblé, para que ela reatasse e voltasse a tecer laços com aquela África desaparecida. Então, quando se falava de Verger, dele se dizia que era um estrangeiro, porque vinha de tão longe que não se conheciam mais os caminhos que o ligavam a seu lugar de origem. Era assim uma marca de respeito chamá-lo de estrangeiro. Geralmente, “gringo” era uma marca mais familiar para designar alguém que não era daqui, e o termo “gringos” designava mesmo nossos vizinhos argentinos e bolivianos que vinham aqui vender suas mercadorias como ambulantes. Aliás, a palavra francesa “camelot”, que significa vendedor ambulante, passou para a língua portuguesa, que usa a palavra, “camelô” exatamente com o mesmo sentido.

B. c.- Território circulatório, espaço urbano

Segundo Alain Tarrus (2000): a dupla Imigração/Integração faz sentido para todos os que recusam opor ao estrangeiro a terra, a conservação das formas sociais ou ideológicas constitutivas de uma “comunidade nacional” autenticada por uma longa coexistência de seus “membros legítimos”. O migrante aparece como um projeto livre, sua referência é o território que ele constrói, percorre, atravessa, às vezes conquista, sem se preocupar além da medida com os valores ou os usos dos lugares. Ele pode ser transmigrante, nômade, sempre estrangeiro, antes de eventualmente se estabelecer “in”.

Pode-se analisar os dois tipos de duplas estabelecidas no trabalho de Alain Tarrus: migração/território e imigração/inserção. Escolhi, aqui, falar da primeira.

A dupla migração/território de que fala Alain Tarrus (Os novos cosmopolitismos, 2000: 124) nos propõe analisar os atributos do subgrupo: mobilidade/sedentarismo ou fixação/errância, segundo a análise proposta por Georg Simmel, e identidade/alteridade a fim de modelizar trajetórias singulares do destino coletivo de formas urbanas novas. Assim, ele diz: “O migrante, ser de mobilidade, põe incessantemente em questão as certezas indígenas. Seu espaço é o do movimento que sugere perceber a cidade não como um lugar de sedentarismo

mas como cruzamento de mobilidades.”

O paradigma da mobilidade é constituído por três etapas espaciais e temporais que constituem o percurso do migrante:

- os lugares de vizinhança intra-urbano,
- a extensão da zona de acolhimento pelas relações entre a cidade e a sua periferia,
- e finalmente os longos itinerários que conduzem de um lugar de origem àquele onde pode-se observar a vinda ou, se assim se quiser, a passagem do migrante.

A ordem da temporalidade permite instaurar continuidades onde temos descontinuidade segundo três estágios territoriais:

- Os ritmos sociais de quotidianidade (que se inscrevem nos lugares de vizinhança),
- A história de vida (que se inscreve em termos de projeto familiar ou individual no espaço de acolhimento),
- E finalmente o tempo de sucessão das gerações (que constrói e estabiliza uma cultura fonte ao longo do percurso migratório).

Essas três relações espaço/tempo são indissociáveis. Isso permite entender como as comunidades de migrantes se fazem e desfazem na cidade.

Para Alain Tarrus (2000): « Para as populações de migrantes, isso significa ligar todos os lugares, percorridos por si mesmo e pelos outros que são reconhecidos como idênticos, a uma memória que, tornada coletiva, realiza uma entidade territorial. [...] Esse migrante é nômade e nós permanecemos incapazes de dizer onde se deterá o seu percurso. Os seus circuitos nunca são casuais, mas sua lógica nos é estrangeira e é o conhecimento dos encaminhamentos que lhe dão força sobre o sedentário [...] As diversidades das temporalidades e das localizações constitutivas do ato migratório, que descrevem a complexidade original da situação do nômade, são absorvidas na riqueza de um instante que nos dá – sem que conheçamos palcos, cenários e roteiros – uma medida mais justa da “estrangeiridade” do migrante. Nossa curiosidade não consiste em saber se este outro é mais ou menos estrangeiro, mais ou menos objeto para nós, mas, sabendo que ele é outro, queremos finalmente ver, revelar, o que ele produz, com sua diferença, em nossos lugares”.

Assim, Salvador da Bahia, chamada de “a Roma negra” acaso não seria um

ponto de passagem das populações que asseguram sua potência no espaço de sua capacidade nômade?

Em outros termos, populações que conhecem os caminhos que levam de um lugar de sedentariedade a outro. Trata-se de territórios circulatorios, produção de memórias coletivas e de práticas de trocas cada vez mais amplas, em que valores éticos e econômicos específicos criam uma cultura e diferenciam-se das populações sedentárias.

Pierre Verger também desempenhou um papel de “passador” entre os homens. Apenas ele, nos anos 1950, conhecia os caminhos que levavam à África. Em seu bairro do Engenho Velho de Brotas, ele estava idealmente situado para informar os representantes dos cultos afro-brasileiros sobre os caminhos circulatorios que levariam os seus adeptos a essa África original.

Alain Tarrus (2000 : 125) diz : “Todo espaço é circulatorio, mas, em contrapartida, nem todo espaço é território [...] o deslocamento não é o estado inferior da sedentariedade, a maldição da errância, ou ainda a inconsistência de fluxos humanos resultantes de leis balísticas; ele confere ao nômade um poder sobre o sedentário: o conhecimento dos grandes caminhos – que, levando de um centro a outro, são eles próprios condição da concentração-difusão das riquezas materiais e imateriais –, se mostra mais forte que a ordem das sedentariiedades, e mais precisamente sobre sua reificação primeira, o espaço urbano” (Alain Tarrus, *Les nouveaux cosmopolitismes*, 2000).

Seria possível utilizar a denominação de Michel Foucault (*Dits et écrits*, 1984: 1576) quando ele fala de “heterotopia” e “heterocronia” em suas conferências sobre os “espaços outros” para designar os lugares de culto do Candomblé?

Ele definiu os lugares reais como contra-lugares de utopia efetivamente realizada, na qual os lugares reais são simultaneamente representados, contestados e invertidos, uma espécie de lugar que está fora de todos os lugares, apesar de efetivamente localizável. Foucault chamava um tal lugar de “heterotopia”. Nesses lugares, encontravam-se indivíduos cujo comportamento seria desviante com relação à norma. As heterotopias estariam ligadas a recortes do tempo, quer dizer que elas abririam para o que se poderia chamar de pura simetria das heterocronias. A heterotopia teria como papel criar um espaço de ilusão que denunciaria como mais ilusório ainda todo o espaço real, todos os

lugares no interior dos quais a vida humana é compartimentada.

De fato, poder-se-ia colocar no mesmo plano um iniciado do Candomblé com nossas formas mais convencionais de tratar a desviância como estruturação de uma verdadeira ruptura social?

C

A fotografia como instrumento de registro para a conservação da memória

A fotografia de Pierre Verger é designada pelos especialistas como uma forma de fotografia pelo “inconsciente”; em outras palavras, em suas pesquisas etnográficas, o desinteresse aparente toma, na ausência de metodologia, a forma de uma “metodologia”. Vale dizer que Pierre Verger agia da seguinte maneira: ele não sabia o que procurava, mas estava certo de uma coisa: ele sabia o que não queria.

E era assim, com o rigor de um garimpeiro, que ele procedia à “garimpagem”, ou seja, à exploração por meio de uma peneira (no caso, tratava-se de sua Rollerflex), passando o seu olhar fotográfico ao sabor de seus encontros, levando-o, por uma espécie de ressonância intuitiva, cada vez definitivamente mais perto do que ele queria. Talvez seja por isso que o mundo universitário francês reteve, com relação às pesquisas sobre o Candomblé, mais o nome de Roger Bastide, e que Pierre Verger tenha permanecido apenas no segundo plano.

Se Roger Bastide dizia tudo o que sabia, Pierre Verger disse pouquíssima coisa em comparação com o que havia aprendido. Verger não procurou alimentar uma teoria e seu trabalho é o inverso de uma investigação diretiva. Preferiu apagar-se diante de seu interlocutor e permanecer “um observador que registrava o que se passava diante de seus olhos” (ANTHONY, Ming, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens*, 2001: 54).

Durante o primeiro mês que passei em Salvador, recentemente saído de minha formação universitária de sociologia e vindo me confrontar com o que eu aprendera durante a minha graduação, tive algumas experiências que me obrigaram seriamente a rever o ensino metodológico da entrevista. Se, durante o nosso curso, ensinaram-nos a saber fazer um registro semidireto em uma entrevista, encontrei-me, em Salvador, em situações em que me foi impossível obter qualquer material de registro. Encontrei-me, muito frequentemente, em um ambiente em que o pesquisador, e sua investigação, não são bem-vindos! De fato, tive que fazer minhas notas de observação apenas *a posteriori*. Além disso, encontrei-me em um campo em que devemos falar o mínimo, pois devemos

principalmente escutar.

Foi o que aprendi com as leituras de Pierre Verger. Somos confrontados a situações em que falar demonstra fortemente nossa ignorância. Encontramo-nos em certos casos em que fazer perguntas, principalmente aos mais antigos, é visto como falta de polidez e de respeito e é considerado como extrema falta de educação. O que, em meu caso, é reforçado por meu sotaque muito marcado que me obriga, assim, a expor meu estatuto de estrangeiro, o que pode provocar equívocos. Muito frequentemente, é no silêncio da observação e pela escuta atenta que me foram revelados os maiores ensinamentos da vida de um terreiro. Trata-se, pois, de uma forma iniciática de aprendizado e de passagem do saber. De fato, é graças a meu silêncio que meu interlocutor virá revelar uma preciosa informação e ali, ao alcance da voz e diante de meus olhos, ela me será revelada, no momento em que eu menos esperar. Será ainda preciso encontrar o tempo de poder anotá-la, em um momento de isolamento posterior, antes que ela me escape, para que eu possa fazer um trabalho de reelaboração. E é também graças à participação em festas públicas em outros terreiros de Candomblé que poderei refletir e fazer uma síntese de minhas observações, por comparação com aquilo que acontece na vida litúrgica de meu espaço comunitário religioso.

Desta forma, esse procedimento atípico pode demonstrar as falhas de uma metodologia da antropologia clássica. Assim, Pierre Verger no livro “Le messenger, photographies, 1932-1962, Revue Noire, 1993” diz: “Quando tiro fotografias, não sou em quem fotografo, é alguma coisa em mim que dá o clique sem que eu de fato decida. Não procuro fazer um belo enquadramento; o lugar das pessoas e das coisas parece evidente no visor. Depois, o clique deixa a foto em suspense, ela só existirá muito tempo depois, no laboratório: o momento de seu verdadeiro nascimento.”

Jérôme Souty (SOUTY, Jérôme, Pierre Fatumbi Verger, du regard détaché à la connaissance initiatique, édition Maisonneuve & Larose, 2007: 25) diz, a respeito de Pierre Verger, que: « As raízes da imagem estão no inconsciente e ele pretendia exercer a fotografia como uma técnica passiva, não proveniente da consciência intencional [...] a câmera fotográfica se torna um instrumento da intuição e da espontaneidade. Guiado, diz ele, por seu próprio inconsciente, ele fotografa no instante o que surge à sua atenção sem pensar”. Aliás, o próprio Verger diz: “Pessoalmente, sempre dou o clique sem saber porque”. (Entrevis ta

com Emmanuel Garrigues de SOUTY, Jérôme, Pierre Fatumbi Verger, « du regard détaché à la connaissance initiatique », édition Maisonneuve & Larose, 2007).

No que me diz respeito, vivo desde 2008 em Salvador, minha instalação é ainda precária, mas minhas amarras nessa cidade já estão solidamente atadas. Mas para melhor concretizar esse retorno doloroso e tão esperado ao Brasil, esforcei-me para gravar o que de fato marca meu retorno a esse país. Para isso, encontrei a fotografia. É realmente a prova material de que estou de fato aqui e não mais na França. Minhas fotos formam uma cronologia de minha ação e são, pois, um instrumento de conservação de minha memória. Ouvi meus interlocutores me dizerem que a fotografia permite conservar presente a cronologia desses cinco anos passados aqui, que a foto permite dar relevo a uma história e também melhor identificar a posse de “meu” território. Assim, não tento me comparar com Pierre Verger; contudo, minha própria aquisição do instrumento fotográfico, adaptado a minhas exigências pessoais, permite-me, na prática, conservar bem viva a reflexão científica desse “ancestral”, tão presente ainda em seu território e que eu tendo também a domesticar para torná-lo meu. As fotografias de Pierre Fatumbi Verger são únicas. Não podem ser comparadas a nenhum outro trabalho, pois elas são a referência. Minhas fotos, em minha modesta medida, são para mim e elas são simplesmente meu modo de vida. Estranho a meu ambiente, todos os dias sou confrontado à necessidade de implementar pequenos estratagemas para me adaptar o melhor possível a meu novo lugar de vida.

Definitivamente, não possuo nada, o que tenho de mais precioso é meu nome, aquele que porto e transporto comigo e, em seguida, o que vem imediatamente depois de meu nome e que me acompanha, são as minhas imagens. Com o advento da Internet, das redes sociais, minhas imagens viajam, elas transitam, migram para finalmente não mais me pertencer exclusivamente e acabar por desenvolver sua própria existência, independentemente de seu próprio surgimento.

Hoje, a imagem tomou uma outra dimensão e apresenta outras questões. Pierre Verger viveu em uma época em que a fotografia ainda evocava uma certa curiosidade. Atualmente, a fotografia se democratizou, está ao alcance de qualquer pessoa que detenha um telefone celular, outra grande reviravolta da comunicação, e sem querer abrir uma discussão sobre os direitos de imagem.

Quando o fotógrafo dá o clique em seu aparelho, ele tem uma ideia na cabeça; durante suas tomadas de vista, essa ideia pode evoluir, pode se modificar, mas de meu ponto de vista, ela deve conservar a mesma linha e a mesma lógica desde sua primeira fotografia.

Em que pensava Pierre Verger quando fotografava? Trata-se, decerto, de um ato realizado pelo inconsciente, mas continuo convencido que Pierre Verger tinha um objetivo, uma ideia secreta, um pensamento imutável, uma ideia fixa, enfim, que o animou ao longo de toda a sua vida e alimentou seu desejo de fotografar.

E essa vontade empurra o fotógrafo, mesmo sem que ele o saiba, a continuar o seu trabalho, apesar dos obstáculos colocados em seu caminho. Essa “ideia” é recorrente a cada vez que damos o clique em nossa câmera e ela está sempre presente, mesmo se ela acaba por tornar-se inconsciente. E, contudo, o fotógrafo, quando está trabalhando, está totalmente distanciado da obra que produz e só tem uma consciência muito vaga da produção de sua trajetória.

O que me anima, modestamente, a fotografar, desde que comecei por comprar uma câmera reflex digital, é a vontade de querer testemunhar que consegui me instalar no Brasil e que, em parte, pude reatar os laços com meu país de nascimento. Então, os que fazem de sua vida um sonho acordado passa da condição de aprendiz viajante ao estado de caçadores de sonho²⁹.

C. a.- Registrar o espaço cultural Pierre Verger

A Fundação tem, hoje, pouco mais de vinte anos. Após enormes transformações, ela precisa voltar o olhar para si mesma para fazer evoluir o seu “Projeto político pedagógico”. As coisas foram se definindo por etapas, a fundação desenvolveu-se extraordinariamente graças ao trabalho da equipe que preparou o centenário de Verger em 2002. De fato, naquele momento, grandes exposições que coincidiam com a inauguração do novo museu de arte moderna de Salvador propiciaram, em seguida, as exposições organizadas nas cidades do sul, no Rio de Janeiro e em São Paulo e, depois, outras mais especializadas e temáticas em cidades menores no Brasil e na América Latina.

²⁹ 16 de setembro de 2010 « O caçador de sonhos » no Espaço Cultural Pierre Verger pela companhia de teatro Griô, com a participação de Rafael Morais. Essa apresentação entrou na programação do Festival internacional latino-americano de teatro (FILTE).

Esse entusiasmo pela fotografia de Pierre Verger no Brasil, só pôde disparar, também, graças ao reconhecimento do autor no plano internacional, com o que poderíamos chamar, no ano de 2002, de “Renascimento Fatumbi”, particularmente a colossal exposição de Berlim.

Todo o funcionamento e as atividades da Fundação foram implementados com uma equipe reduzida de amigos de Verger. Trata-se de um trabalho que foi construído ao longo de vários anos, talvez para deixar o tempo de se fazer o luto de seu fundador, falecido em 1996, e prestar-lhe homenagem conservando os seus objetivos iniciais e as ações iniciadas por ele.

Depois, com a difusão a um amplo público de todo o trabalho de Verger, por ocasião de seu centenário em 2002, registram-se impactos positivos que se traduzem por um frenesi e um ânimo renovado no seio da fundação. Destaca-se, particularmente, um encontro com os mais jovens; é o período em que se constituíram as “oficinas de arte educação” que deram nascimento, em 2005, na data do aniversário de Pierre Verger, ao Espaço Cultural Pierre Verger, construído no mesmo lugar e vizinho à sua casa pessoal no bairro Engenho Velho de Brotas. De algum modo, foi a retribuição do enorme esforço de difusão de sua obra, da qual beneficiou-se a comunidade de seu bairro.

Devemos precisar que se Verger é conhecido primordialmente por seu trabalho com a Diáspora africana e o Candomblé, foi talvez porque, naquele momento, foi feita a escolha de difundir essa produção. Mas, após o centenário, as exposições se diversificaram, como mostra a organizada em Paris por ocasião do ano do Brasil na França, que permitiu redescobrir Verger com a sua cidade de nascimento.

A Fundação aumentou seu pessoal para responder às novas necessidades e à demanda diversificada do trabalho de Verger. Os diferentes perfis das novas pessoas integradas no projeto também favoreceram a multiplicação e a diversificação do olhar e da sensibilidade da equipe com relação ao trabalho empreendido.

Mas tudo isso só pôde verdadeiramente ser feito e essa ascensão só pôde ser construída em torno dessa fundação, porque havia uma história com a Vila América, com o bairro Engenho Velho de Brotas e, também, com certos terreiros da avenida Vasco da Gama e da Federação. De fato, com os títulos honoríficos que assumira, Pierre Verger adquirira prestígio e reconhecimento da parte dos

mais poderosos terreiros de Salvador, como o Ilê Axé Opô Afonjá.

Um espaço cultural só podia assim legitimamente se implantar porque havia um verdadeiro laço com a história baiana, com a história desse bairro e, também, graças aos sólidos laços de amizade que Verger tinha com certos intelectuais da época, como o escritor Jorge Amado, o artista plástico Carybé ou o compositor Dorival Caymmi.

Por outro lado, a partir de 1992, Salvador conheceu uma grande expansão turística, resultante, na época, do saneamento do Centro Histórico da cidade pelo governador Antônio Carlos Magalhães. Assim, para dar uma melhor visibilidade ao trabalho de Verger, foi inaugurada no “Pelourinho” (bairro da cidade de Salvador, em que está situado o centro histórico), uma galeria fotográfica que apresentava com exclusividade o seu trabalho e que servia para financiar a ação na periferia, de difícil acesso para o visitante.

Nessa galeria, são vendidos objetos (camisetas, vestidos, bolsas, todo tipo de lembranças) e os livros com o logo da Fundação (a fundação tem um logo, ela é depositária dos direitos autorais do nome de Pierre Verger).

Quanto à casa do fundador, ao longo dos diversos projetos de expansão da fundação, ela foi progressivamente se transformando em museu, com o escritório de trabalho de Pierre Verger conservado intacto. Contudo, o interior da casa foi adaptado para a conservação dos negativos, para a equipe de comunicação e arquivamento, assim como para os escritórios administrativos. Finalmente, existe uma biblioteca especializada nos estudos da diáspora africana nas Américas e na África, constituída pelas próprias coleções do fundador e de obras mais recentes que abordam essa questão.

Se estou me atendo a descrever com mais detalhes a vida da fundação e seu espaço geográfico, é para destacar a história que foi tecida ao longo de várias décadas. Ela é constitutiva da existência de seu espaço cultural inaugurado há apenas dez anos (enquanto Verger adquiriu a casa principal nos anos 60, ali permanecendo por temporadas entremeadas, contudo de inúmeras viagens).

O trabalho que se segue faz parte de uma reflexão conduzida pela diretora do espaço cultural, Angela Lühning, nas sessões das “jornadas pedagógicas” de final de ano (dezembro de 2010). O tema, escolhido por ela, visava a uma reflexão sobre o nosso espaço, sobre o seu território e o que o constitui, a fim de transmitir um conhecimento da fundação aos novos integrantes da equipe.

C. b.- O questionário da entrevista com Angela Lühning

A - Verger enquanto pessoa

- A.1. Existem membros de sua família em contato com a Fundação?
- A.2. Verger recebeu críticas?
- A.3. Verger teve certo engajamento político?
- A.4. Participou da vida acadêmica ou universitária?
- A.5. Verger acreditava nos Orixás ou era apenas um pesquisador das religiões?

B - Verger, artista-fotógrafo e pesquisador

- B.6. Fatumbi fotografou unicamente pessoas?
- B.7. Verger fez principalmente uma pesquisa sobre a cultura ou estava primordialmente preocupado com questões de estética?

C - Verger e a temática afro-brasileira

- C. 8. Por que seu trabalho sobre a África se destaca mais em sua obra?
- C. 9. Há alguma indicação sobre os procedimentos de educação na obra de Verger?
- C. 10. O que Verger pensaria da comercialização de sua obra?

D - Relação racial

- D.11. A respeito de “Fluxo e Refluxo”, um de seus livros mais importantes: Por que existem divergências da parte do movimento negro?
- D. 12. Qual a importância de Verger para o Candomblé? Enquanto branco, etc...?
- D. 13. Como Verger via as relações raciais na Bahia?

E - A Fundação

- E.14. Quando foi criada a Fundação? Quem teve a ideia?
- E.15. Quem se beneficia com os direitos autorais? Para que servem?
- E. 16. Como a Fundação vê o Espaço Cultural?

D
Aderir a uma forma
de religiosidade africana é uma viagem
do inconsciente sobre o real

Que me resta, hoje, desse enorme trabalho empreendido com a escrita de minha dissertação de mestrado? Foi um magnífico empreendimento que bem que poderia ter terminado mal, mas, felizmente... a história continua.

Naturalmente, o encontro com Mãe Cici me entreabriu as portas para um retorno possível ao meu país de origem. Lembro-me dos primeiros meses que se seguiram à minha chegada em Toulouse, após essa primeira viagem a Salvador. E, particularmente, no apartamento que eu dividia com dois outros locatários, tive um sonho curioso que me acordou, tanto as sensações sentidas em meu sono eram intensas: eu sonhava que Mãe Cici vinha a Toulouse me visitar para conhecer o mundo ao qual eu pertencia. Eu estava orgulhoso de poder mostrar-lhe Toulouse e fazê-la conhecer minha vida, essa vida à qual nenhum membro de minha família brasileira jamais teve acesso, por jamais ter procurado dela participar. Rememorando esse sonho, revejo, em meu quarto, as duas camas que ficavam lado a lado e nas quais minha irmã e eu estávamos dormindo, enquanto Mãe Cici se encontrava na entrada do quarto. Ela estava ali porque viera se despedir de mim. Minha irmã não acordou e eu tentava, com todas as forças, levantar-me da cama, mas não conseguia, como se estivesse a ela amarrado e aprisionado. Então, eu me sentia extremamente triste por não ter podido acompanhar Cici ao aeroporto para o seu retorno ao Brasil. E, depois, eu estava desolado e infeliz por não ter podido me despedir, nem a agradecer calorosamente, antes de nossa dolorosa separação.

O teor desse sonho pode parecer sem importância; contudo ele toma, a meus olhos, um sentido particular. Faz parte daquele tipo de sonho que, pela persistência das sensações que proporciona ao despertar, dá a impressão que há passagem de uma real comunicação entre o sonho (domínio do irreal e do inconsciente) e a mensagem que ele quer colocar na porta da “realidade” (domínio da consciência).

A importância do meu encontro com Mãe Cici e dos meses passados

com ela em Salvador, adquiriam todo o seu sentido após esse sonho, como se tudo o que estava oculto no meu subconsciente tivesse acabado de passar à realidade, ganhando sentido no nível de minha consciência.

Posso dizer que foi de fato a partir desse sonho e precisamente nesse momento, que Mãe Cici tomava lugar de modo imutável em minha nova família de pertencimento. Como se nossos laços se tivessem, a partir daí e pela força do subconsciente, materializado através dessa mensagem, agindo para torná-la parte de minha família e de minha realidade afetiva. E foi através da modelização dessa fusão que consegui contar essa história construída em conjunto.

E agradeço também a meu pai Obaràyí e a Mãe Rosa por terem aceitado encontrar para mim um lugar em sua família religiosa, família que também reivindico com orgulho.

*« Tudo isso, está dentro de mim, está bem guardado e disso não abro mão... »**

*Peça de teatro OBAXIRÉ, teatro Vila Velha, Salvador, 2009.

Gira, gira, pião da vida,

Ajuda-me a subir as escadas da eternidade

*Para alcançar o cimo prateado das estrelas E que a luz infinita
de teu solstício*

Venha iluminar os lampiões

E o frescor da noite.

Hoje meu coração está sombrio

Hoje meu coração está cinzento

Por não te ver,

Mas amanhã, quem sabe se o sol

Não vai nos aproximar

Para que possamos nos tocar, nos reencontrar...

Conclusão

Quando abordamos a medicina e a psiquiatria, podemos dizer que estamos tratando de Ciências que precisam ser tratadas com ainda mais precisão para levar em conta também os aspectos econômicos, culturais e sociais dessas disciplinas.

Meu trabalho, portanto, não é mais um trabalho de etnopsiquiatria, mas trata-se de fato de um trabalho de sociologia, que fala "entre outras coisas" da psiquiatria, uma das especialidades da medicina em geral.

De fato, porque as barreiras do social empurraram, para ainda mais longe, o determinismo das fronteiras do psicológico e talvez até do biológico, Tobie Nathan, etnopsiquiatra e psicólogo diz:

“Afirmo alto e bom som, que os filhos de Soninké, Bambaras, Peuls, Diolas, Ewounais, Darvalas pertencem aos seus ancestrais. Operar uma lavagem cerebral para transformá-los em brancos, republicanos, racionalistas e ateus é simplesmente um ato de guerra. O problema mais agudo que a França terá de enfrentar em um futuro muito próximo é o da integração de suas populações migrantes, necessariamente cada vez mais numerosas e cada vez mais distantes culturalmente. Não se trata apenas de uma questão moral ou de solidariedade coletiva, mas de uma questão crucial: como conseguiremos fazer com que as diferenças culturais deixem de ser o pomo da discórdia e passem a ser uma autêntica fonte de enriquecimento? Creio ter demonstrado que a pesquisa universitária pode ajudar nessa mudança de mentalidades, instaurando novas lógicas, propondo hipóteses audaciosas e dinâmicas, construindo e divulgando novas representações do estrangeiro”. (Wikipédia - Tobie Nathan In L'influence qui guérit, édition Odile Jacob, 1994.)

« O Candomblé me tirou da loucura »³⁰. De fato, o Candomblé nos traz e nos ensina sem dúvida alguma a simplicidade. Ele também nos ensina a saber respeitar os mais velhos segundo o seu grau iniciático e/ou sua idade, incluindo-os em uma hierarquia de saber. Este trabalho inscreve-se, aliás, no âmbito de uma reescrita da leitura de uma história pessoal e provém também de uma intersecção entre discurso, linguagem e contexto terapêutico. E, a todas as testemunhas dos processos biopsicossociais dessa cura, agradeço a interpenetração e a fusão entre

³⁰ De Ebomi Cici, em entrevista a Xavier Vatin, etnomusicólogo, chefe do departamento de antropologia da Universidade de Recôncavo baiano (Universidade de Cachoeira): entrevista recolhida no âmbito de uma filmagem para uma exposição em Paris no Musée de l'Homme, quai Branly.

ciência e literatura ou entre estética e praticidade. E também, com todo o meu orgulho de pertencimento, reivindico um pouco dessa família de santo, família de meu pai Obaràyí e de minha mãe, Mãe Rosa.

Mas o principal benefício obtido enquanto membro do Candomblé é a capacidade que adquiri em lançar um olhar de humildade sobre a riqueza da vida humana.

De certa forma, desfruto com “simplicidade” de todos os benefícios diários de minha nova vida em Salvador da Bahia. São muitos os exemplos desses atos simples e naturais do cotidiano que dão sentido à minha existência, proporcionando-me uma sensação de autonomia, bem-estar e liberdade. Estou falando das tarefas que realizo no terreiro, e que são associadas às cerimônias e rituais do Candomblé, como o modo de tocar um animal vivo, a forma de depenar e amarrar uma ave... mas também das que realizo em casa, no dia a dia, como os pequenos gestos relacionados à higiene e bem-estar corporal, bem como todas as tarefas domésticas essenciais relacionadas ao cuidado de minha casa e ao conforto de meu ambiente pessoal.

Através de todas essas atividades quotidianas, participo de meu despertar e de meu desabrochar, mantendo um vínculo necessário e indispensável com todos os atos ligados à vida social. Teria sido difícil manter esse vínculo e esse rigor na França, por causa da camisa-de-força social imposta pelo protocolo da aposentadoria por invalidez. O estatuto social do indivíduo "inválido" encerra-o em um isolamento social cada vez maior e mais doloroso com relação à sociedade.

Se a etnomusicologia estuda a relação entre música e transe, a antropologia e a sociologia estudam a relação entre sistema religioso e transe. Ambos, o sociólogo e o musicólogo, convivem e se interconectam na pesquisa sobre o candomblé. O estudo da música no candomblé e em seu sistema religioso sacerdotal consiste em decifrar o som, ou seja, decifrar os códigos que conduzem a esquemas cognitivos e conhecimentos ancestrais, porque o homem perdeu o vínculo com a sua própria natureza. Espero também conseguir propor uma leitura ainda mais abrangente tanto do emocional quanto do espiritual, graças à aquisição de uma abordagem musicológica visando a decifrar os ritmos e os cantos a fim de compreender o sistema religioso através da escuta da música, para não limitar minha análise unicamente à observação, mas também estendê-la ao discurso, para ir cada vez mais longe até a música das palavras e da linguagem.

Aqui em Salvador, não há nada melhor que a Fundação Pierre Verger para demonstrar a mestiçagem cultural entre um francês excepcional e a Bahia, a Roma negra. Era preciso um homem como ele para fazer “esquecer” 300 anos de escravidão negra e de tráfico entre Uidá e as Américas. A França, naturalmente, não é a única a carregar a responsabilidade desse tráfico, mas na França preferiu-se destacar o fato que se tratava de colônias portuguesas e espanholas. Mas não se deve resumir assim a história, pois no Brasil estavam igualmente presentes os ingleses, os holandeses e os franceses. E se os franceses sempre se mostraram como os precursores da defesa dos direitos do homem, eles têm também a reputação de haverem instituído os mais terríveis trabalhos forçados!

De fato, foi preciso um homem como Pierre Verger, felizmente bem guardado na memória de nossos baianos, para dar novamente uma identidade aos povos negros que se tornaram amnésicos após todo este horror que foi o tráfico negreiro.

Convivo todos os dias com essas populações que a escravidão destruiu geração após geração. Então, mesmo se o homem foi à Lua em 1969, foi apenas em 1973 (e não faz tanto tempo assim, pois 1973 é o ano de meu nascimento!) que meu Babalorixá, Balbino Daniel de Paula, OBARÀYÍ, foi um dos primeiros afro-brasileiros a empreender esse processo para nas ligar novamente com nossos ancestrais da África.

Após o longuíssimo corte causado pelo período escravagista, ele redescobriu assim a dinastia religiosa original graças aos esforços pessoais de Pierre Verger, que tudo testemunhou através da filmagem. Um homem comum, não um chefe de Estado ou mesmo um chefe de um não-Estado! Foi Pierre Verger que o guiou com as suas indicações, quando ele voltou à África, tendo feito o mesmo por outros afro-brasileiros que buscavam sua origem.

Em outras palavras, o homem e toda a humanidade estão em busca de um além e da vida extraterrestre em vez de pensar em reatar a união racial entre os homens e reunir os seres humanos em torno de sua história escrita com o sangue da escravidão.

Em maio de 2009, época em que se estava preparando as festividades ao ano da França no Brasil, quando uma delegação veio à Fundação representando uma empresa francesa de luminárias e iluminação (responsável, particularmente, pela iluminação de prestigiosos monumentos como a torre Eiffel e também

responsável pela iluminação de inúmeros espetáculos internacionais de som e luzes, como por exemplo o de Jean-Michel Jarre em Houston), bastou passar alguns dos filmes de Pierre Verger (Brasileiros da África e Africanos do Brasil) para reexplicar a história!

É realmente delicado fazer um espetáculo de som e luzes no “Dique do Tororó*”, mesmo para o ano da França no Brasil. Existem ainda sensibilidades demasiadamente diferentes na leitura da história brasileira e na leitura da história dos países colonizadores para se poder fazer um espetáculo destinado, naturalmente, a populações afro-brasileiras, mas que são igualmente de confissões religiosas muito diversas, a saber, evangélicos, católicos e do Candomblecistas. Então, para o ano da França no Brasil, foi feita a opção de se fazer um espetáculo som e luzes no Pelourinho. Mas que espetáculo, meu Deus, com centenas de Babaeguns! Que má leitura da História, enquanto havia tantas outras histórias a serem contadas sobre os Orixás! Oxalá se prepare um espetáculo mais apropriado e melhor preparado para a copa do mundo de futebol e, desta vez, que ele possa acontecer no Dique do Tororó, situado na frente do novo estádio da “Fonte Nova”, especialmente reconstruído para o evento, que acolherá vários jogos da fase final da copa do mundo de futebol de 2014.

A resiliência de um desenraizado através da prova da viagem

Quando eu tinha 17 anos e estava chegando da França e não conhecia ninguém em meu novo colégio no Brasil, experimentei algumas drogas. Fiz isso de maneira ocasional, para parecer interessante. Nunca comprei drogas, mas as consumi, durante as noites festivas passadas com amigos. Depois, quando deixei o ambiente escolar, parei muito naturalmente de consumi-las. Comecei, então, a morar em casal e a trabalhar em restaurantes e bares, mas nunca tive inclinação pelo álcool. Contudo, em minha profissão, tive oportunidade de experimentar todos os tipos de bebidas, mas não gosto de cerveja ou somente em panaché, misturada com limonada. Mais tarde, no âmbito de uma licença-formação, fiz uma formação de alto nível em enologia.

Dentre os sete pecados capitais, tendo apenas para a gula. Gosto de vinho e já fui um fino conhecedor, mas bebo apenas à mesa, degustando. Sou, também, muito bom garfo! Mas, se tenho barriga, não é por causa de minha alimentação ou por falta de exercícios, mas porque, há vários anos, sigo um tratamento médico pesado e permanente, que age no esôfago, na laringe e desce até o estômago.

A partir de meus 24 anos, no momento em que eu havia retomado um ciclo universitário, não toquei mais em drogas. Sempre fumei apenas maconha e nunca consumi nem drogas pesadas nem químicas. Fui, também, um fumante inveterado e altamente viciado em tabaco durante quinze anos (dos 19 aos 34 anos). Assim, lembro-me de ter levantado, às vezes, no meio da noite para fumar e meu primeiro reflexo, ao despertar, era acender um cigarro.

Mas, desde que parei de fumar, durmo melhor. De todas essas dicções, só conheço de fato uma: o açúcar. Atualmente, por razões de saúde, tomo diariamente um tratamento injetável de insulina.

Minha primeira descompensação com urgência de internamento psiquiátrico, eu a associo, diretamente, a uma ruptura afetiva, durante minha primeira relação amorosa séria. A vida a dois parece não me convir e me ser contraindicada para uma harmonia com os outros e com o meio-ambiente. É difícil para mim conter as minhas emoções, logo perco pé e começo a ter reações desproporcionadas, criando histórias desconectadas da realidade. Isso está sem

dúvida ligado à própria história de meus pais, no que diz respeito ao seu encontro, mas também às próprias vivências individuais e pessoais de cada um deles. De fato, a carência afetiva que sinto se deve ao fato de meu pai nunca ter me amado e de ter-se servido de nós para se aproximar do filho de seu segundo casamento. Como eu era o único menino, foi assim que exprimi o meu mal-estar...

Acredito muito na amizade, tenho ao meu redor pessoas que reconhecem meus valores humanos, particularmente a minha franqueza. Sou rancoroso, mas sincero, não sei dissimular as minhas emoções. Pode-se imediatamente ver se alguma coisa me desagrada. Não suporto a hipocrisia e as relações superficiais.

Em suma, não sou lapidado, sou bruto ou, melhor dizendo, autêntico. Não faço concessões em minha relação com os outros e não questiono a escolha de meu lugar de vida e de residência, na medida em que ele se integra no direito e no âmbito da lei.

Tenho uma profunda paixão pela escrita e, contudo, sou irremediavelmente freado em meu impulso por uma disortografia que exige de mim um esforço de todos os instantes para não cair nas armadilhas dessa deplorável deficiência.

Consegui disfarçar esse inoportuno defeito com o avanço tecnológico dos corretores ortográficos nos programas de tratamento de textos, mas mesmo assim, nada há a fazer, caio sempre nas mesmas falhas... minhas falhas são infalíveis!

Minha mente trabalha rápido demais, tenho que escrever, para mim o importante é a fonética das palavras! Isso está certamente ligado a meu bilinguismo e às condições extremamente particulares nas quais fui arrancado de minha terra natal.

Minha mãe, que se separou de meu pai quando ainda estava grávida de minha irmã, teve que enfrentar, sozinha, uma mudança internacional em uma época em que o Brasil, sob o regime militar, era ainda mais protecionista economicamente que hoje. Principalmente quando se tratava de mercadorias humanas.

Minha mãe decidiu enviar-me para a França, sozinho, dez meses antes de seu retorno com a minha irmã, que acabara de nascer. Antes de deixar o país, ela tinha que preparar a nossa mudança e partir legalmente do ponto de vista matrimonial (separação conjugal com a guarda dos filhos).

Cheguei então, sozinho, à casa de meus avós que não falavam, ai de mim,

português. *Eu aprendera as duas línguas ao mesmo tempo, o português do Brasil porque eu estava em um contexto brasileiro de classe média alta, em que o fundamento da sociedade é cimentado na coesão social pela educação das crianças pequenas feitas pelas babás (o que não foi o caso de minha irmã) e aprendi naturalmente o francês, já no Brasil, com minha mãe, que só falava comigo nessa língua. Por outro lado, estudei no Rio, desde muito pequeno, em uma escola franco-brasileira.*

Assim, essa passagem do Brasil à França foi um choque, pois fui despojuado de minha língua natal, brutalmente, em alguns meses. Aos seis anos, em um contexto familiar novo, fui obrigado a usar exclusivamente o francês e a recalcar minha língua “no mais profundo de mim mesmo”, língua que eu não devia mais usar já que eu era, então, o único a conhecê-la no lar que me acolhia. Eu tinha, pois, que falar o francês que aprendera com a minha mãe, mas, ao chegar na França – sem ela –, senti-me sozinho no mundo, com uma parte de mim mesmo esvaziada de seu substrato. Acho que em três meses esqueci completamente o português, idioma que permaneceu, de modo latente, em meu inconsciente.

É assim que tenho a lembrança, quando fui buscar minha mãe no aeroporto com meus avós, que houve um momento de dúvida em mim, pois eu não sabia mais se eu estava lá para recebê-la ou para voltar ao Brasil com ela. No primeiro segundo em que a vislumbrei, quando ela estava saindo da área de desembarque, com a minha irmã já sentada em um carrinho de bebê, dei um grito... eu queria – eu queria mesmo – falar com ela em português. Tentei dizer alguma coisa em “brasileiro”, mas nada mais podia sair de minha boca, ela e minha irmã tornavam-se para mim a única lembrança viva de minha passagem naquela terra, que se tornara estrangeira à minha existência.

De todos os conflitos de interesse ocasionados por uma separação, é por esse fato preciso que sinto o maior ressentimento.

A perda identitária de minha língua natal, quando eu tinha apenas seis anos, foi o maior e o mais profundo ato bárbaro que minha família biológica brasileira podia ter infligido à minha existência!

Este ato aniquilou, de fato, para mim, todas as perspectivas profissionais ligadas a ofícios intelectuais em que seria preciso escrever e ler.

De minhas lacunas quase doentias e viscerais face à escrita e à leitura,

restou uma formidável sede de aprender e sobretudo de compreender que permaneceu intacta em todos os diferentes momentos de minha escolaridade. Em primeiro lugar, desenvolvi uma aliança linguística com minha mãe que se transformou em uma forma de dependência psicológica quase tirânica que constituiu o núcleo emocional de nossa relação. Não posso escrever nada sem pedir que ela revise. Naturalmente, ao longo do tempo, minha demanda organizou-se, especificou-se também. Progridi enormemente, meu pensamento tornou-se mais complexo, incorporando cada vez mais elementos. Devo dizer que comecei realmente de muito baixo, jamais repeti nenhuma série e passei direto no exame nacional do ensino médio, o “baccalauréat”. Felizmente fiz esse exame em um colégio francês no exterior; os examinadores foram indulgentes comigo, considerando o fato do francês não ser minha língua materna. Sempre compensei minhas falhas na escrita por uma atenção participativa em todas as matérias, exceto talvez para as matemáticas e a física. Sempre chamei a atenção de meus professores, positivamente, pelo interesse que dedicava às aulas.

Lembro-me com que interesse acompanhei as aulas magistrais de sociologia, sem perder uma única, ao ponto de ir assistir às aulas de anfiteatro como se vai assistir a uma peça de teatro, estando, ao mesmo tempo, ultra concentrado para tomar notas e não perder nada.

Fui especialmente notado no final de meu primeiro ano universitário de Sociologia. Devo dizer que, naquele ano, coloquei particularmente muitas coisas em jogo.

Em um primeiro tempo, eu conseguira me safar da vida profissional no ramo da hotelaria e dos restaurantes. Após vinte e dois meses de contratos temporários na indústria, consegui descolar um contrato de duração indeterminada em um cargo de final de semana (trabalho em equipe no final de semana na indústria de alta tecnologia na zona industrial de meu bairro). Era o ROLEX dos trabalhos para eu poder voltar a fazer um curso universitário. Então, mergulhei de cabeça! Durante o final de semana, eu era operador de produção em equipe com um contrato de 25 horas semanais e, durante a semana, eu tomava o caminho da universidade, para uma graduação em sociologia. No primeiro ano, havia aproximadamente 25 horas de cursos semanais, sem contar o trabalho pessoal que se deve dedicar a qualquer curso universitário.

Fui confrontado, como a maioria dos estudantes, a dever trabalhar para

assumir a minha independência. Deixei meu quarto na casa de minha mãe aos 19 anos para trabalhar, estava fora de questão voltar à casa materna para estudar!!!

Então, no final do ano, tive uma crise (mais exatamente, um estado de delírio transitório): essas crises, para mim, ainda eram algo novo. Eu não tinha, na época, a capacidade de preveni-las, buscava apenas contê-las, disfarçá-las, enquanto ficava vários dias, e até mesmo um pouco mais de uma semana, sem praticamente dormir. Nessa época, era quase um gozo, para mim, ficar daquele jeito, me sentir naquelas fases de grande eloquência, tendo a impressão de controlar as forças que governam o universo. Nessa espiral incontrolável, é importante monitorar a queda. A força de subterfúgios para camuflar meu estado de semi-delírio, acabei por não controlar absolutamente mais nada, em um curso de prática profissional com uma jovem assistente de curso, a quem eu me apegara particularmente por causa de sua pedagogia de ensino. Como ela não devia ser muito mais velha do que eu, eu diria mesmo que eu tinha uma “quedinha” por ela, mas não passou disso. Eu apreciava particularmente esse curso, porque era o único curso de prática profissional que eu tinha junto com a minha irmã, A.

No universo anônimo dessa fábrica que é a universidade, era para mim um momento de reconforto trabalhar com alguém tão próximo, ou seja, minha irmã, ainda mais por ser, para nós, a nossa real primeira experiência de trocas intelectuais, já que sou seis anos mais velho que ela (ou seja, quando terminei o ensino médio, A. ainda estava na sétima série). Estudarmos juntos era, então, algo de novo. O corpo médico da Universidade se reuniu após o meu episódio de delírio. Chocado, mas consciente que, naquela crise, eu não estava sob o domínio das drogas, era outra coisa...

Nesse período, a pessoa que de fato precisa de apoio psicológico era minha irmã. Ela não sabia mais onde se esconder para não ser mais confrontada com essa situação extrema. Foi aconselhada a partir, a tentar prosseguir os estudos universitários, com sua magra bolsa de estudos, em uma outra cidade. Era a solução para não ser confrontada com um possível encontro nosso em uma disciplina comum em Toulouse.

A mim, restava-me a solução de me tratar, e o meu tratamento médico era do campo da psiquiatria.

Quando alguém se vê confrontado com um tal problema é aconselhável que toda a família empreenda uma terapia, e foi isso que foi feito.

Concordo com isso, mas critico o fato de isolarem o paciente em sua própria relação com o terapeuta, enquanto a evolução dos outros membros da família, face à própria terapia deles, lhe é negada.

Eu me tornara, de algum modo, um perigo para a continuação dos estudos universitários de minha irmã. Enquanto, na verdade, é justamente o contrário, essas crises funcionam como uma espécie de “esponja”.

E enquanto eu estiver vivo, estou aqui para absorver o conflito interno que se armou em torno da separação de meus pais no que diz respeito à nossa herança e afiliação familiar.

No que diz respeito a A. G., ele viveu a vida inteira um sonho de Ícaro, pois, como este, aproximou-se tanto do sol que queimou as asas. Através de seu filho, o filho do segundo casamento, aproximou-se da cúpula do poder brasileiro, com uma família tradicional brasileira que pertence à primeira metade das três mil maiores fortunas do Brasil. Contudo, ele acabará a sua vida sozinho, absolutamente sozinho, em seu apartamento de São Paulo, porque o irmão dele entendeu que se ainda quisesse se dar um ar de respeitabilidade frente a seus próprios filhos, ele teria que se afastar de A. G. para se dar boa consciência nessa história...

*A.G. conhecia sua segunda mulher antes de conhecer minha mãe, pois ela fora sua namorada na adolescência. Haviam se conhecido no Iate Clube do Rio de Janeiro, pois ambos eram sócios. Trata-se de um dos clubes mais fechados do Rio. Ela era membro porque fazia parte da sociedade mais elitista do Brasil. São as chamadas famílias tradicionais brasileiras. Fazem parte da aristocracia europeia (o Brasil foi colonizado pelos portugueses, pelos franceses, pelos holandeses e pelos ingleses) e são descendentes diretos dos senhores de escravos, ou seja, dos mercadores de escravos: os latifundiários, aqueles que controlam o Brasil pela posse da terra e das fazendas mantidas com mão de obra escrava. São os descendentes da família **Duvivier**, belgas de ascendência francesa.*

Se A. G. conseguira aproximar-se de uma pessoa assim, era porque era bom navegador. Com dezessete anos, ele foi, sucessivamente, três vezes campeão do mundo na categoria Pinguim.

Era um barco um pouco maior que o “Otimista” e que se navega em dupla. Foi por isso que ele foi tomado sob os bons auspícios do Iate Clube do Rio, por

ganhar medalhas e redourar o brasão da vela carioca dos anos 1960.

Mas, atenção, não se tratava, também, de um qualquer, meu avô fazia parte de uma pequena burguesia de migrantes franceses, no Rio.

É preciso lembrar que naquele Rio da “belle époque”, era muito mais fácil e rápido ganhar dinheiro para um migrante europeu italiano ou francês, ao passo que os afrodescendentes eram sempre postos de lado e não tinham acesso às mesmas possibilidades de subir no elevador social, e isso ainda hoje, muito tempo depois do fim da escravidão.

A migração europeia de antes da guerra foi bem recebida pela população. Eles deviam substituir os afrodescendentes pois, com estes últimos, ninguém sabia muito o que fazer!

Então, com a morte de meu avô, eles foram ajudados, ele e o meu tio, por amigos da família, que também pertenciam à comunidade francesa do Rio de Janeiro, que se dispuseram a auxiliar a minha avó a criar os filhos. Ambos, A.G. e C.H., foram integrados nesse clube náutico extremamente fechado para praticar uma atividade esportiva, a vela.

Aliás, fazia vários anos que C.H., seu irmão, que depois se tornou médico e cirurgião, fora proposto como membro por amigos de infância que pertenciam ao clube. Seus filhos, hoje casados e pais de família, usufruem do título de membro do pai. É dessa forma, no mundo classista e ultracodificado da alta sociedade brasileira, que se começa a fazer relações.

A.G. e sua segunda mulher se conheciam então e, para mim, o mais duro é constatar que tudo havia sido armado, como um estratagema, para que eles retomassem uma vida em comum, quando eram, ambos, já casados e pai e mãe de família.

A verdade é gritante, tudo havia sido orquestrado, da parte de minha avó paterna e do irmão de A.G. para favorecer um novo laço entre eles. A casa de minha avó serviu de lugar de encontro para os dois, a fim de dissipar eventuais desconfianças de minha mãe. É preciso dizer que a situação econômica ia mal. Era necessário antes de tudo evitar vender a casa de família de minha avó, pois a loja de perfumes havia sido vendida e não se devia tocar no dinheiro investido. Era um investimento que devia render juros para os momentos difíceis, já que meu falecido avô era o único a trabalhar. Minha avó era, como na maioria das casas

burguesas brasileiras, dona de casa.

Então, inventaram esse estratagema para salvar a família da bancarrota. Era preciso que A.G. reconquistasse o amor daquela riquíssima herdeira, dispondo-se prontamente a se livrar da mulher e a deixar de lado os próprios filhos. Mas nessa história, tal como foi contada por minha mãe, tenho a impressão que esse estratagema já havia sido bolado há muito tempo.

A.G. tinha ido continuar seus estudos na França, em Paris, onde encontrou minha mãe, porque queria conhecer a pátria de seu pai, falecido quando ele ainda era criança. Mas o motor dessa decisão foi a ruptura com essa jovem herdeira, ela também de ascendência francesa (mais exatamente belga de ascendência francesa). Ele jurou que iria para a França e que voltaria casado com uma francesa, seja qual fosse para ele o custo dessa decisão.

Foi, pois, a vingança que serviu de cimento para unir meus pais, sem que minha mãe tivesse verdadeiramente consciência disso, antes de vir viver com o marido no país dele. E era o ciúme que serviria de isca, nas noitadas mundanas cariocas, para que A.G., o glorioso navegador, reconquistasse a virilidade machista brasileira. A.G. voltara, depois de ter passado cinco anos na França para fazer uma escola de comércio, casado e nos braços de uma francesa... (toda a comunidade francesa do Rio de Janeiro da época ia poder comentar a novidade).

*Era a grande vitória e a revanche que os **Liquori** tinham decidido implementar para lavar a afronta de terem sido largados por aquela rica herdeira.*

Mas, no final das contas, não foi C.H. que fez o parto de minha irmã em sua clínica privada na periferia do Rio? Então, teríamos pelo menos isso a conceder a nosso tio do Rio de Janeiro, poder voltar à França alguns meses mais tarde com a nossa família em boa saúde.

Mas, aconteceu que o parto se complicou, foi preciso recorrer à cirurgia para terminá-lo. Minha mãe não podia mais ter filhos.

Nessas condições, como minha mãe poderia refazer a sua vida, com duas crianças sob sua responsabilidade?

Sim, o destino nos havia unido, minha irmã, mamãe e eu, para além dos oceanos, com nossa história e o Brasil.

Glossário

As palavras que figuram no glossário estão em itálico e indicadas com « * » no texto da dissertação.

Abebé: Instrumento real usado por Yemanjá e Oxum que simboliza o poder e a autoridade.

Abiã: Pessoa que começa a frequentar o Candomblé por necessidade de realizar um tratamento psico-espiritual. Tem o direito de usar três colares representando seu Orixá, obtido depois de um Bori.

Acarajés: Bolinhos de feijão fritos no azeite de dendê, alimento originário do Benim e da costa oeste africana. Alimento dedicado a Oyá, Yansã.

Alabê: Pessoa que canta no Candomblé e que toca a Cabaça.

Alforria (carta de): Documento que era dado ou vendido a um escravo pelo seu proprietário, concedendo-lhe a liberdade.

Atabaque: Instrumento de percussão do Candomblé, de origem variada.

Assentamento: Objetos que representam certos Orixás. Podem ser feitos de ferro ou pedra (pedra em que o raio caiu) ou pedras do fundo dos rios.

Axé: Força espiritual adquirida através do conhecimento ensinado pelos mais velhos. Essa força pode ser inscrita nas pessoas iniciadas ou nos objetos rituais.

Baba: Pai, em iorubá.

Babalaô: Pai do segredo. Pessoa iniciada desde a mais tenra idade para o culto do Ifá (adivinhação).

Babalorixá: Pai de santo, responsável religioso pela comunidade de um terreiro.

Bandeirantes: Primeiros pioneiros do Brasil, que penetraram terras adentro buscando riquezas minerais.

Banzo: Termo de origem « Congo », que designa uma doença psíquica de que os escravos angolanos sofriam ao chegar às terras brasileiras, e que é o resultado de uma profunda nostalgia, nostalgia de sua terra natal africana.

Barracão: Sala de festas para as cerimônias públicas dedicadas aos Orixás.

Barco: Nome dado ao grupo de iniciados que vai entrar em iniciação para aceder ao grau de Iawô. Os iniciados de um mesmo “barco” são para sempre considerados

irmãos e irmãs.

Batuque: Termo genérico que durante muito tempo designou o conjunto das manifestações dos negros, implicando a dança, a música e as percussões.

Bipolar: Antigamente chamado maníaco-depressivo. Humor cíclico do indivíduo que oscila entre extremos acima do normal.

Bloco: Grupo de pessoas que personifica uma ideia em formas festivas. Por exemplo, o bloco pode prestar homenagem à natureza compondo músicas que alertam a população sobre a ecologia, usando ornamentos, cores, slogans ligados à natureza. Os blocos se diferenciam entre si por sua história e pelas diferenças que os marcam em função de seus respectivos trajes.

Bori: Obrigação cumprida para fortalecer a cabeça.

Caboclo: Entidade indígena, que incorpora os iniciados de todas as religiões de matriz africana até a Umbanda.

Candomblé: Religião originária da África do Oeste, trazida ao Brasil pelos escravos negros. Nessa religião, os iniciados encarnam o Orixá sob a forma de transe representando divindades ritualizadas. Cada uma delas possui arquétipos de comportamento na dança correspondente a um Orixá específico.

Carioca: Habitante do Rio de Janeiro.

“Cavalo” de um deus: Vem do filme “o cavalo do orgulho” de Cluzot, que usa a expressão para qualificar as pessoas em transe quando elas recebem os Orixás.

Churrasquinho: Carne grelhada em churrasqueira a carvão, vendida em espetinhos por vendedores ambulantes.

Convivência: Vivências partilhadas com alguém. Conviver com alguém e aprender a se conhecer.

Descarrego: Banho de folhas para lavar o corpo. Muito usado na Umbanda, depois de fervidas as folhas.

Dique do Tororó: Barragem erguida, segundo alguns historiadores, pelos governos gerais nos séculos XVII e XVIII; contudo, atribui-se sua construção também aos holandeses (antigamente, esse manancial aquático ia até o bairro das “7 portas”).

EBÓ: Oferenda de duplo sentido (podendo ser positiva ou negativa).

EBÔ: Oferenda feita com canjica, cozida apenas na água. Após ter sido escorrida, ela é oferecida a Oxalá, em um prato branco.

Ebomi: Grau do Candomblé após 7 anos de Iawô. Em Iorubá, esse termo significa

“mais velho”. O Iawô cumpre as obrigações iniciáticas de 1 ano, 3 anos e 7 anos para aceder a esse grau.

Efun: Pó branco utilizado no culto de Oxalá/Obatalá.

Eguns (Babaeguns): Espíritos dos ancestrais ritualizados por trajes em tecidos preciosos.

Entre casco: Parte interna dos galhos, entre a casca e o coração da planta.

Erê: Espíritos de crianças que costumam acompanhar o transe do Orixá após ou durante a festa.

Exú: Intermediário entre os homens e os deuses. Exú é o homem da rua, da estrada e dos caminhos. É ambivalente, trabalha tanto para o bem como para o mal, e vai favorecer quem souber satisfazê-lo. O dia da semana dedicado a Exu é segunda-feira.

(fazer) Orixá: fazer a iniciação do Orixá, fazer a iniciação do “Santo”.

Fatumbi: Em iorubá, “renascer pelo Ifá”. Um dos nomes iniciáticos de Pierre Verger.

Fazenda: Latifúndio de grandes agricultores, que se estende por muitos hectares.

Filho/Filha de santo: São os futuros iniciados no culto dos Orixás.

Folião - (Foliões - plur.): Aquele que participa da “folia”, indivíduo que participa de um bloco de carnaval.

Ialorixá: Mãe de santo, responsável religiosa de uma comunidade de um terreiro.

Iawô: Significa “Noiva”. A pessoa está casada com o seu Orixá. Primeiro grau iniciático em um terreiro de Candomblé.

Ifá: Orixá da adivinhação.

Jeje-nagô: São cerimônias no Brasil que têm características do povo Yorubá da Nigéria e do povo Fon do Daomé, atual Benim. Existem outras influências culturais no Brasil, como a Angola do Congo; essa população constituiu a primeira leva de escravos deportados para o Brasil.

Jogo de Búzios: Jogo divinatório em que 16 búzios ou cauris são lançados sobre uma mesa. A adivinhação é feita analisando-se as configurações dos búzios lançados pela pessoa interessada.

Ketu: Cidade do oeste da África de origem iorubá (no Benim). Reino do Orixá Oxóssi.

Mãe de Santo: Ialorixá, (mulher) responsável por iniciar outras pessoas no terreiro.

Mãe Pequena (ou pai pequeno): Também chamada Iya KeKerê, pequena mãe. Assistente direta do chefe da casa de culto.

Morro: sinônimo de colina, designa por extensão os bairros populares construídos em terrenos nos morros por ocupação e sem licença de construção.

Nagô: Nome dado no Brasil aos escravos iorubás. Esse termo tornou-se sinônimo do Candomblé tradicional, identificado em alguns terreiros baianos de nação Ketu.

Nordestino: Pessoa que nasceu ou que veio do Nordeste brasileiro.

Obatalá (ou Oxalá): ver Oxalá

Odú: Príncipes ligados ao destino de uma pessoa.

Ofó: É a força do verbo e a força do que é dito.

Ogã - Ogans (plural): Pessoa(s) encarregada(s) dos instrumentos do Candomblé, ou seja, dos três Atabaques, Hun, Hunpí, Lê, acompanhados pelo Agogô, Gan e Xequerê.

Ogun: Deus da guerra e das ferramentas. Seu dia é terça-feira, seu colar é azul escuro e seu sincretismo com o catolicismo é Santo Antônio.

Ojú obá: Título de Pierre Verger, que significa “o olho do rei”.

Olodé: Gardião, soldado, guarda noturno.

Omolú (ou Obaluaíê): Deus da varíola e das doenças contagiosas. Seu colar é vermelho e preto, seu dia da semana é segunda-feira e seu sincretismo com o catolicismo é São Lázaro e São Roque.

Opaxorô: Instrumento dedicado a Oxalufã (Oxalá velho).

Opelé Ifá: Pequeno colar que tem 8 figuras que podem representar um rosto humano, 4 em cada ponta do colar. Esse objeto é usado pelo Babalaô para a adivinhação.

Opón Ifá: Mesa usada pelo Babalaô para marcar os Odús.

Orgulho: Elevado conceito que alguém faz de si próprio, amor exagerado. Orgulho nacional diante da bandeira

Ori: Cabeça em iorubá.

Oriki: Poemas míticos dos Orixás.

Orixá: Força da natureza, ligada ao ar, ao fogo, à água e à terra. Representa os cultos das religiões afro-brasileiras, oriundas da costa oeste africana e da etnia dos Yorubás.

Aqui estão alguns dos principais Orixás da cultura afro-brasileira:

Exú, Ogun, Oxóssi, Logunedê, Omolu/Obaluaê, Oxumarê, Ossain, Iroko,

Nanã, Ewá, Obá, Oyá, Oxum, Yemanjá, Xangô, Oxaguiã, Oxalufã.

Sabendo que cada uma das entidades mencionadas acima pode ser declinada sob vários nomes específicos.

“O Santo” (fazer): fazer a iniciação ao culto dos Orixás.

Osé: Obrigação feita na primeira semana de cada mês, que consiste na limpeza dos Axés dos Orixás.

Ossain: É a divindade das plantas medicinais, seu colar é verde e branco, seu dia é quinta-feira, e seu sincretismo com o catolicismo é São Benedito.

Oxaguiã (Pilão de): Orixá guerreiro. Protetor da cidade de Ejibô. Pertence à família de Obatalá (que conta 152 declinações de Oxalá/Obatalá). Seu atributo é o Pilão.

Oxalá (ou Obatalá): É o deus da criação, possui uma posição única e incontestável e é um dos mais importantes e elevados Orixás entre os deuses iorubás. Sua cor é o branco: o Rei do tecido branco. Seu dia é sexta-feira e seu sincretismo com o catolicismo é Jesus Cristo e Bonfim.

Oxalufã: Orixá da paz, veste-se de branco, seu dia é sexta-feira. Orixá da cidade de Efã.

Oxóssi: Deus da caça, da floresta. Seu colar é azul claro e seu dia é quinta-feira, seu sincretismo com o catolicismo é São Jorge.

Oxumarê: Divindade simbolizada pelo arco-íris e que representa a renovação, a prosperidade, o crescimento e o movimento. Seu colar é preto e amarelo. Seu dia é terça-feira e seu sincretismo com o catolicismo é São Bartolomeu.

Pai de Santo: Babalorixá (homem), responsável por iniciar outras pessoas no terreiro.

Pegi: Local em que se encontram os “assentamentos” na casa dedicada ao Orixá.

Quilombos: Aldeia na floresta, escondida dos grandes centros urbanos, onde negros fugidos organizavam uma vida comunitária para escapar da escravidão. O mais célebre é o quilombo dos PALMARES, símbolo da resistência negra à escravidão, chefiado por Zumbi. O dia de sua morte, 20 de novembro, tornou-se o dia da "Consciência negra"

Roça: É o terreiro, local de culto onde o iniciado vai para praticar a sua religião. É o seu local de pertencimento religioso que, por oposição, fica afastado de sua residência urbana e se encontra na periferia da cidade.

Ronkó: Local em que o Iawô se recolhe após a iniciação.

Senzala: Alojamento dos escravos nas grandes fazendas.

Sacudimento: Nome popular brasileiro que designa um trabalho espiritual que consiste em golpear vigorosamente uma pessoa em todas as partes do corpo para transmitir-lhe boas energias. Este tipo de trabalho pode ser feito em uma casa, uma empresa ou em um animal. Sete tipos de folhas são usados para fazer este trabalho, “Abre caminho”, “tira teima”, “vence tudo”, “aroeira”, “espada de ogum”, “nativo”, “bireiro”.

Seleção: Seleção Nacional Brasileira de Futebol. A « seleção ».

Tabuleiro: Bandeja retangular de madeira, de bordas baixas, que pode ser aberta ou fechada, imitando uma pequena mesa. É utilizado para vender certas mercadorias, frutas e outros tipos de alimentos da cultura afro-baiana.

Terreiro: Local de culto aos Orixás, Voduns e Inkices. É um termo genérico que pode substituir o nome de uma casa de culto (por exemplo, terreiro do "Engenho Velho").

Umbanda: Mistura do espiritualismo de Allan Kardec com elementos da cultura indígena e afro-brasileira.

Umbandista: Pessoa que pratica a religião da Umbanda.

Viajante: Nome dado aos estrangeiros que, durante o século 16 e até hoje, percorreram o Brasil com fins científicos e artísticos (é o caso da França Antártica).

Vodun: Espírito da família real do antigo Daomé. Cultivado no Brasil nos Candomblés de origem JeJe (Fon). Por exemplo, AVEREKETE, jovem Vodun, similar a LOGUNEDÉ entre os Yorubás.

Xangô: é o deus do trovão dos Yorubás. É viril e alegre, violento e justiceiro. Pune os mentirosos, os ladrões e os malfeitores. Seu colar de contas é vermelho e branco. O dia dedicado a Xangô é quarta-feira. Seu sincretismo com a religião católica é São Jerônimo.

(As) Yabás: (Oyá, Yansã, Oxum e Yemanjá) Rainhas, cada uma em sua natureza mítica.

Oyá, Yansã, rainha dos ventos e dos relâmpagos.

Oxum, rainha das águas doces e de todos os tipos de negócios, danças, arte, música e mistério.

Yemanjá, rainha das águas salgadas, mãe de todos os Orixás.

Yakekerê: Mãe ou pai pequeno. Assiste o iniciado no momento de sua obrigação e o acompanha ao longo de todo o seu aprendizado.

Yemanjá: Divindade muito popular no Brasil e em Cuba. Deusa do mar, seu dia da semana é o sábado e seu sincretismo com o catolicismo é Nossa Senhora da Conceição.

Yorubá: Etnia africana que cobre o golfo do Benim e uma parte da Nigéria. Os Yorubá fizeram parte dos escravos negros importados para o Brasil.

SIGLAS

CMP: Centro Médico-Psicológico

CNPq: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CPAM: Caixa Primária de Seguro Doença

Bibliografia

Obras literárias

AMADO, Jorge. *Les pâtres de la nuit*, Collection Livre de Poche, 1982.

AMADO, Jorge. *Bahia de tous les saints*, Gallimard Collection Folio, 1981.

AMADO, Jorge. *Capitaine des sables*, Gallimard Collection Imaginaire, 1978.

BAUBY, Jean-Dominique. *Le scaphandre et le papillon*, édition de Poche, 1997.

CARDINAL, Marie. *Les mots pour le dire*, Paris, livre de poche, 1981.

HERACLITE d'Ephèse. *Fragments originaux*, Trad. Battistini, Gallimard, 1955.

HORACE. *Oeuvres*, Garnier-Flamarion, 1993.

JACQUARD, Albert. *Moi et les autres*, Édition Points, 1983.

MONENEMBO, Tierno. *Pelourinho*, Edition du Seuil, 1999.

SALAH, Jacques. *A Bahia de Jorge Amado*, Casa de palavras, 2008, 320p.

Obras de Sociologia e de Antropologia:

AGIER, Michel. *L'invention de la ville : banlieues, townships, invasions et favelas*, Edition des Archives contemporaines, Paris, 1999, 173p.

AGIER, Michel. *Anthropologie du carnaval : La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Edition parenthèse /IRD, Collection Eupalinos, 2000, 235p.

AGIER, Michel et CRAVO, Christian. *Salvador de Bahia- Rome noire, ville métisse*, Paris, Autrement, 2005, 160p

ANDRADE, Oswald. *De Antropophagies*, Flammarion, collection Barroco, Paris, 1990

ANTHONY, Ming. *Des plantes et des dieux dans les cultes Afro-Brésiliens*, Paris, l'Harmattan, 2001, 233p.

AUGRAS, Monique. *Le double et la métamorphose : L'identification mythique dans le Candomblé Brésilien*, Sociologie au quotidien, Meridiens Klincksieck, 1992, 238p.

BASTIDE, Roger. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, [1945], préface de J. Duvignaud, Editeur Actes Sud, Collection Babel n. 154, 1995, 289p.

BASTIDE, Roger. *Le prochain et le lointain*, [1971] préface de F. Laplantine,

- L'Harmattan, 2000, 298p.
- BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia, et autres essais* [1958], préface de F-H Cardoso, Plon « Terres Humaines », 2000, 444p.
- BASTIDE, Roger. *Les problèmes de la vie mystique*, [1931] Edition PUF, Quadrige n 226, Paris, 1996, 214p
- BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires*, [1967] préface de J. Benoist, L'Harmattan, Recherches et documents Amériques latines, 3^{ème} édition, 1996, 236p.
- Ouvrage collectif. *Relations inter-ethniques et migrations internationales, textes de Bastide Roger*, éditeur Bastidiana, 1999, 186p.
- BEAGUE, Gérard. *Musiques du Brésil, de la cantoria à la Samba-Reggae*, Cité de la musique / Actes Sud, « Musiques du monde », 1999, 186p.
- BENISTE, José. *ORUN-ÁIYÉ : O encontro de dois mundos*, Bertrand Brasil, 2000, 336p.
- BENISTE, José. *As águas de Oxalá, Áwon omi Osalá*, Bertrand Brasil, 2001, 335p.
- BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*, Péropolis, Editora Vozes, 1999, 470p.
- BRAGA, Júlio. *ORITAMEJI: O antropólogo na encruzilhada*, Universidade Estadual de Feira de Santana, 2000, 225p.
- BRUNO, Alain, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers les étudiants et la culture*, Ellipses, 2009, 159p
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Racines du Brésil*, [1936] préface d'Antonio Candido, Arcades Gallimard, collection Unesco d'oeuvres représentatives, 1998, 337p.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblé da Bahia*, Rio de Janeiro, sem data.
- CAPONE, Stéfania. *La quête de l'Afrique dans le Candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*, KARTHALA, 1999, 346p.
- CORCUFF, Philippe. *Les nouvelles sociologies*, 2^{ème} édition refondue, Armand Colin, 2009, 127p.
- COOPER, (D). *Psychiatrie et antipsychiatre*, Paris, Le seuil, 1970
- COSSARD-BINON, Gisèle Omindarewá. *Contribution à l'étude des Candomblé du Brésil-Le rite Angola*, (3^{ème} cycle), 1970.
- COSSARD-BINON, Gisèle Omindarewá. *A Filha de Santo*, Olóòrisa: escritos

sobre a religião dos Orixás, Agora São Paulo, 1981.

COSSARD-BINON, Gisèle Omindarewá. *AWÔ o mistério dos Orixás*, Rio de Janeiro, Pallas, 2006, 215p

COSTA, Ivan Horácio. *Ifá, o Orixá do destino, O jogo do Opon e de Opele Ifá*, Editora Icône, 1995, 280p.

COULON, Alain. *L'école de Chicago*, PUF, Que Sais-je, 2007, 127p.

DA MATTA, Roberto. *Carnaval, bandits et héros - Ambiguités de la société Brésilienne*, Edition du Seuil, Paris, 1983, 378p.

DUARTE NUNES, Everardo. *Sobre a sociologia da saúde origens e desenvolvimento*, Editora Hucitec, 1999, 169p.

FREYRE, Gilberto. *Maîtres et esclaves, la formation de la société brésilienne*, [1952] préface de L. Febvre, Gallimard, 1974, 549p.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*, Perspectiva, 1974, 312p.

GOFFMAN, Erving. *Stigmates*, Éditions de Minuit, Collection le sens commun, 1975, 178p.

GOMBERG, Estélio. *Encontros terapêuticos no terreiro de Candomblé Ilê Axé Opô Oxogum Ladê*, Sergipe/Brasil, Tese de doutorado em Saúde Pública, Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008, 246p.

GOMBERG, Estélio. *Hospital de Orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de Candomblé*, Coletivo EDUFBA, 2011, 206p.

GRUZINSKI, Serge et BERNAND, Carmen. *Histoire du nouveau monde, Les Métissages*, Fayard, 1993, 791p.

HELMAN, Cecil G. *Cultura, Saúde e Doença*, 2ª edição, 1994, 345p.

HEURSH, Luc. *De Pourquoi l'épouser ?* Gallimard, Paris, 1971.

LAPLANTINE, François. *Anthropologie de la maladie*, Edition Payot, Paris, 1993, 441p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*, Broché, collection Folio, 1987, 223p.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupo*, 2ª ed., Salvador, Corrupio, 2003, 216p.

LIQUORI, Fabien. *La Réafricanisation de la culture Bahianaise par le Candomblé*. Mémoire de Maîtrise, Université Toulouse Le Mirail, Directrice de Recherche Angelina Peralva, 2002, 92p.

LOYALA, Maria Andreia. *L'Esprit et le corps: des thérapeutiques populaires*

dans la banlieue de Rio, DIFEL, São Paulo, 1984, 198p.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. *Representações sobre a cor da pele nas reportagens de jornais nas cidades de Aracajú e Salvador* (tese de doutorado em comunicação e cultura) 2003, 216p.

MÉTRAUX, Alfred. *Haiti: la terre, les hommes et les dieux*, La Baconnière, 1957.

MATTOSO, Katia de Queiros. *Être esclave au Brésil, XVI^e - XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1979, 368p.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional [1^a ed. 1933]

ORTIZ, Fernando. *Contrapunto cubano del tabaco e el azucar*, Edition Ariel, Barcelona, 1973 Ouvrage collectif.

OBARÀYÍ, Babalóríxa Balbino Daniel de Paula, Salvador, Barabô, 2009, 679p.

PARÉ, Jean-Rodrigue. *Les visages de l'engagement dans l'oeuvre de Max Weber, la nation, la culture et la science*, L'Harmattan, 1999, 283p.

PERALVA, Angelina. *Violence et Démocratie le paradoxe Brésilien*, Paris, Balland, 2001.

PINHO, Rubim. *De fragmentos de psiquiatria transcultural*, EDUFBA, 2002, 153p.

POLICE, Gérard. *La fête noire au Brésil, l'Afro-Brésilien et ses doubles*, Recherches Amériques Latines, L'harmattan, 1996, 476p.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval Brésilien, le vécu et le mythe*, Paris, Gallimard, 1992, 356p.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil [1943], 540p.

RIBARD, Franck. *Le carnaval noir de Bahia : ethnicité, identité, fête afro à Salvador*, Recherches Amériques latines, série Brésil, L'Harmattan, 1999, 510p.

SANSOT, Pierre. *Les gens de peu*, PUF, 1992.

SANSOT, Pierre. *Du bon usage de la lenteur*, Payot, 1998.

SOUTY, Jérôme. PIERRE FATUMBI VERGER. *Du regard détaché à la connaissance initiatique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, 517p.

TARRIUS, Alain. *Les nouveaux cosmopolitismes, mobilités, identités, territoires*, L'Aube, 2000, 265p.

VATIN, Xavier. *Rites et musiques de possession à Bahia*, Paris, l'Harmattan, 2005, 234p.

- VERGER, Pierre. *Le Messager photographie 1932-1962*, revue noire, 1993.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Dieux d'Afrique*, Paris, collection soleil, éditions revue noire, 1995, 416p.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *EWÉ Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yoroubás*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1997, 729p
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo*, Corrupio, 5ª edição, São Paulo, 1999, 295p.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*, 2ª edição, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000, 615p.
- VERGER Pierre Fatumbi. *Flux et Reflux de la traite de nègre entre le golf de Bénin et Bahia de todos os santos* (thèse 3^{ème} cycle) Mouton, Paris 1968, 571p.
- Artigos:**
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. A invenção do Nordeste e outras artes, 2ª ed., Cortez editora, 2001, pp. 20-59.
- AUBREE, Marion. L'apport africain dans la culture national brésilienne contemporaine, Herodote, « nation Brésil » n. 98, 3^{ème} trimestre 2000, pp. 148-161.
- BOURDIEU, Pierre. Usos e abusos da história oral, Editora Fundação Getúlio Vargas, pp.183-191.
- CAROSO, Carlos. Cultura, tecnologias em saúde e medicina, Perspectiva antropológica, EDUFBA, 2008, pp. 118-131.
- CASTRO, Y. Pessoa de Presença cultural negro-africana no Brasil: mito e realidade, Série Ensaio e Pesquisas, V10, 1981, P1-12.
- CORTEN, André. Le Monde diplomatique, Manière de voir 113, Une religion de l'émotion, Octobre-Novembre 2010, pp. 46-50.
- FOUCAULT, Michel. « Des espaces autres ». Conférence au cercle d'études architecturales 14 mars 1967, Dits et écrits II 1976-1988, quarto, Gallimard, 1984, p1571
- LACOURSE, José. Les coquillages du destin, une approche classificatoire de la divination dans le Candomblé, L'homme 131, juillet-septembre 1994, pp. 77-92
- MOTTA, Roberto le métissage des dieux dans les religions Afro-Brésiliennes, Religiologique n 8, Automne 1993, pp. 42-61
- MORIN, François. Roger Bastide ou l'anthropologie des gouffres, Archives des

sciences sociales des religions, n 40, 1975, pp. 99-106

ORTIZ, Renato entretien avec Marzochi, magazine ENTREVISTA, édition numéro 10

POLI, Alexandra. Faire face au racisme en France et au Brésil : de la condamnation morale à l'aide aux victimes, Culture et Conflits, 2005, pp. 11-45

SIMMEL, Georg. Sociologie, digressions sur l'étranger, 1903.

TARRIUS, Alain. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de «territorio circulatorio». Los nuevos hábitos de la identidad, Relaciones 83, verano 2000 vol XXI, pp. 39-66.

ANEXOS

Documento 1

Entrevista com Mãe Cici

7 de abril de 2013 (Salvador)

Fabien – Bom dia, Mãe Cici.

Cici – Bom dia Fabien, mestre Fabien.

Fabien - Em primeiro lugar, gostaria de fazer uma pergunta à senhora enquanto contadora de histórias na Fundação. A senhora poderia me explicar um pouco o seu trabalho, o seu dia a dia, como contadora de estórias para crianças na Fundação? Gostaria que a senhora me explicasse como conta uma estória, uma lenda e se a senhora se apoia na realidade para falar disso para as crianças.

Cici - Na realidade, quando eu vou contar uma estória para uma criança, eu tenho que saber sua faixa etária e às vezes também procuro saber a vida que essa criança leva, qual é o seu comportamento e como ela vive, e aí escolho uma estória que condiz com a situação. Mas geralmente eu conto algumas estórias e essas estórias são do Ifá*, outras são da cultura afro-brasileira, que aprendi com os candomblés, que aprendi quando era criança, ouvindo a babá do meu pai contá-las.

Fabien - Então essa transmissão de estórias foi efetuada pela babá da família, por meio do candomblé. Então a senhora não cria uma estória baseada em um fato real, na leitura de um livro, em uma estória lida no jornal, a senhora nunca se apoia em um fato real?

Cici - Para contar uma estória não, mas é possível que eu recorra a isso para os comentários, desde que possam ser compreensíveis para a criança. Fazer comentários com base em um fato real, sim, mas para contar a estória, não. As estórias são coisas passadas de geração em geração, são feitos antigos que a gente passa. Mas, quando se trata de livros, também existem alguns que são feitos de antigas estórias afro-brasileiras que podem ser lidas para crianças. Mas você estar comprometido em contar estórias da cultura afro-brasileira é uma coisa; mas se se tratar de contar estórias de outras culturas, aí é totalmente diferente. Em geral, gosto de trabalhar com aquilo de que descendo, com aquilo de que faço parte, o que é de minha cultura, de minha raça, de meu povo. Fui criada ouvindo estórias da cultura europeia, mas isso funde a cabeça das pessoas, porque a minha cultura

não era essa. A mídia e a sociedade impõem a cultura dominante, mas depois, você cresce e vê que aquela não é a sua história. Foi o que aconteceu comigo.

Fabien - Já convivi um pouco com a senhora. Diga-me, no nosso terreiro*, quem lhe contou essas histórias? Como essas histórias foram passadas para a senhora, porque não vejo ninguém contando histórias no candomblé e é isso que eu gostaria de saber.

Cici - As pessoas antigas que sabiam essas histórias já morreram e quando elas queriam contar, elas escolhiam um pequeno grupo de pessoas e contavam. Não se podia perguntar nada, tinha-se que aproveitar o momento em que contavam. Elas já morreram e julgaram que era melhor não deixar essa cultura para aqueles que viriam depois delas. Hoje estamos na era do computador e de outras coisas ... Por exemplo, às vezes eu junto Mãe Rosa, junto Nininha, junto uma ou duas pessoas que querem me ouvir; aí eu conto determinada história, um fato que está ligado a uma dança, a uma cantiga ... Aí, Mãe Rosa me diz: a minha mãe contava essa história quando era viva e a sua geração remonta já há muitos anos. Sua mãe de Santo tem mais de 60 anos de Santo no Candomblé. Sua mãe de santo contou essa história para ela, que ela ouviu sem fazer perguntas. Então, hoje, depois da geração dela, muitas outras gerações já existiram no candomblé. Agora, hoje existem alguns livros, porque eles hoje fazem livros, em que os autores contam as coisas à sua maneira. Para mim, a história que eu conto é aquela em que há uma correspondência entre os povos Yorubá* e os povos Fon, e essa história para mim é a verdadeira. Mas hoje em dia há histórias que se baseiam em contos iorubás, mas em que se colocam coisas modernas demais, e isso não é possível; e as crianças vão observar que nessas histórias usa-se uma linguagem diferente da minha; aliás, já fui questionada sobre isso várias vezes. Uma pessoa da universidade escreveu histórias de Orixás* e, a respeito de uma dessas histórias, ela foi questionada por um adulto; e, pela mesma história, eu fui questionada por uma criança: - Minha vó, se a senhora está dizendo que certo Orixá é um guardião, como é que ele bebeu e ficou embriagado? Pois é isso que está escrito no livro. Não podemos falar assim. Devemos ter cuidado com o que dizemos sobre certas coisas. É por isso que na cultura dos terreiros de Candomblé, tinham os encantamentos; os encantamentos eram contados a essas mulheres que já morreram pelos antigos que tinham chegado da África. Quando elas vinham contar para a gente, ainda sentíamos o encantamento. Mas hoje em dia poucas coisas ainda nos encantam, e encantam

muito menos as crianças.

Fabien - Então, a senhora é das poucas capazes de contar essas histórias hoje, e será então difícil transmitir essas histórias a outras gerações de minha idade ou mais jovens.

Cici - É verdade, porque eles descobrirão outras coisas, outros valores que vão chamar a sua atenção.

Fabien - Quando eu estava conversando com a senhora antes do início da gravação da entrevista, a senhora me disse que nunca usou o jogo de búzios, que não aprendeu a fazer isso, mas eu queria perguntar: quando uma pessoa usa o jogo divinatório dos búzios, seja um Babalaô, seja um pai de santo, como ele consegue, através de um conto, de uma história de Ifá que ele vê no jogo, passar à realidade da pessoa que está na frente dele e como consegue fazer a relação entre o conto e a pessoa?

Cici - Devo dizer que Babalaô* é uma coisa e Babalorixá* é outra. O Babalorixá conta e joga os búzios, mas nem todos conhecem o odú*; o Babalaô é outra formação, os Babalaôs têm que estudar muito, tem que conhecer os odús (os princípios ligados ao destino de uma pessoa) e isso não pode ser feito em dez ou mesmo vinte anos, é toda uma vida. O Babalaô tem que conhecer algumas histórias de odú, não histórias de gente, de pessoas. Quando ele está jogando e sai uma combinação de odús, ele marca no Opon Ifá*, dependendo do odú que está marcado no Opon Ifá, ele pode se lembrar de uma história semelhante à situação em que a pessoa se encontra. O Babalorixá costuma jogar algo chamado de jogo de búzios e ele fala da situação da pessoa de acordo com a disposição dos búzios, mas nem todos os Babalorixás conhecem as histórias e nem todos são obrigados a conhecer as histórias de Ifá, pois o culto de Ifá é uma coisa e o jogo de búzios é outra.

Fabien – O que é Opon Ifá?

Cici - Opon Ifá é uma tábua que pode ser retangular, quadrada ou redonda e na qual, em função dos odús, o Babalaô vai marcando, do lado direito e do lado esquerdo, o que vai saindo no jogo; a combinação de tudo vai formar o odú que está ligado ao destino da pessoa naquele momento.

Fabien – Então, qual a diferença que a senhora indicou entre Babalaô e Babalorixá?

Cici - A formação de um Babalaô é de anos e anos; ele aprende as combinações

de odú e aprende estórias ligadas às combinações, é um estudo de muito tempo.

Fabien - E o Babalorixá?

Cici - O Babalorixá é aquele que joga búzios e cuida de feitura de Orixá.

Fabien – E ele se baseia em que estórias?

Cici – Não, ele se baseia na caída de búzios. Babalorixá não conta estórias, é caída de búzios e ele fala o que está vendo naquele momento. Ele joga búzios, e o Babalaô joga o Opelé Ifá*.

O Opelé Ifá é um colar que tem umas figuras metálicas e, conforme essas figuras aparecem ao cair no pano branco, ele vai ao Opon Ifá e marca com efun* as marcas que saem naquela figura, é bem diferente; aí só você vendo para ver como é.

Fabien – Um dia, então, eu vou fazer um jogo com um Babalaô, para ver como é, por curiosidade. E será que eles dizem as mesmas coisas? Quero dizer, em se tratando de dois modos diferentes de trabalhar, o resultado orientaria a pessoa do mesmo modo ou não?

Cici – Existem diferenças. Diz-se que tanto o jogo de Ifá quanto o jogo de búzios são regidos por Exu*; porém, o jogo de búzios é chamado de jogo pessoal. Há acontecimentos, discussões e intrigas que aparecem, são jogos muito interessantes para quem sabe jogar. Já o jogo de odú está ligado ao seu Orixá, aos caminhos de sua vida, desde o seu nascimento até um determinado momento de seu futuro. Isso também pode acontecer no jogo de búzios. Por exemplo: uma pessoa pode chegar no jogo dos búzios e te dizer "Cuidado, que estou vendo nessa caída que você pode ter um acidente". Também no jogo do Ifá eles podem chegar e dizer: “Você vai ter que fazer um ebó, porque neste jogo aparece que existe a possibilidade disso ou daquilo.” Eles veem de formas similares, mas o jogo de Ifá está mais ligado ao seu destino, ao seu caminho de vida e a seu Orixá, e o jogo de búzios está mais ligado a seu cotidiano e a seu momento presente.

Fabien - Então, vamos passar a outra coisa depois de termos falado dos jogos divinatórios ligados ao Babalaô e ao Babalorixá. Agora eu gostaria que a senhora me explicasse como acontece quando uma pessoa diz ter um problema particular e a senhora lhe propõe uma prescrição, dizendo que ela precisa disso ou daquilo. Gostaria que me contasse como a senhora prepara a prescrição e como faz para fazer isso. Trata-se de conhecimentos baseados na experiência vivida por pessoas que já experimentaram essas coisas antes? Como se dá esse processo?

Cici - Bem, eu não tenho esses conhecimentos, mas a pessoa que joga búzios ou

um Babalorixá também pode ter, não sei. Mas, para quem joga búzios essa indicação vai sair no jogo e ele vai procurar saber se a pessoa deve fazer um bori*, ou se deve fazer um “sacudimento*” ou se deve fazer o Orixá a fim de poder superar, amenizar ou curar o problema.

Fabien - Sim, porém, eu não estava falando dessas recomendações feitas por meio de jogos, mas de conselhos para o dia a dia. Se uma pessoa tem um problema, pode-se também aliviá-la sem necessariamente fazer um jogo divinatório.

Cici - Bem, normalmente se ela está com uma dor e conhecemos alguma folha que pode ajudar essa pessoa, então indicamos a folha e preparamos ao chá para ela. Mas às vezes pode tratar-se apenas de um contratempo, algo que a pessoa comeu, ou a pessoa caiu e se machucou, neste caso há coisas simples que costumam resolver o problema. Mas existem outros momentos, quando damos um chá ou uma outra coisa e a pessoa não melhora, então ela vai ter que procurar um outro caminho para ver se se trata de um problema espiritual ou de um problema material, fazendo, assim, o que for necessário. Se for um assunto médico, ela irá tratá-lo com um médico, mas se for um problema espiritual, ela irá tratar com um Babalorixá ou com uma outra pessoa que conheça uma forma de tratar aquilo.

Fabien – O que a senhora chama de trabalho, de fazer um trabalho?

Cici – Isso depende do jogo de búzios, é preciso saber de que natureza é aquilo que a pessoa está sentindo. Se for um problema médico, ela deverá ir consultar um médico, mas se for alguma coisa relativa ao Candomblé, ela tratará com o Candomblé, por meio dos conhecimentos da pessoa que pode tratar desses problemas.

Fabien – Minha intenção, já no início de nossa conversa, era ver se a senhora podia escolher uma planta, se possível uma que exista aqui por perto, pois eu queria fotografar essa planta. E gostaria de saber como, com ela, é possível efetuar diversos trabalhos, ter diversas orientações e como se deve utilizar essa planta, e se um trabalho pode exigir várias plantas.

Cici – Não sei muita coisa, mas se você quiser vir comigo, para que eu indique uma planta, posso fazer isso agora; mas as coisas que são feitas com ela... o que se faz com esta planta, eu não tenho esse conhecimento.

Fabien – Então, veremos isso depois, não vamos gravar isso hoje?

Cici – Não, mas eu posso te falar da planta. Existe uma planta de que eu gosto muito.

Fabien – É mesmo?

Cici – Algumas pessoas conhecem essa planta com o nome de “bom-para-tudo” e outras a conhecem com o nome de “abre-caminho”. Essa planta é uma planta do Orixá Ogum*, ela é usada quando a gente está com dor no fígado ou dor de estômago. A gente prepara um chá, bebe e começa a se sentir melhor. Há pessoas que gostam também de tomar um banho com essa folha. Mas eu não aconselho, porque tomar um banho com a folha desta planta pode não convir a seu anjo da guarda e isso pode trazer consequências. Mas essa planta é boa para uso medicinal, em forma de um chá que se prepara para ser bebido e, a partir do momento em que a pessoa toma, ela se deita e em dez ou quinze minutos o mal-estar já passou. Se prepararmos um litro dessa infusão e tomarmos quatro copos ao longo do dia, vamos nos sentires bem por muito tempo.

Fabien – Escutando a senhora falar, acabo de me lembrar de uma coisa. Às vezes, quando não estava me sentindo muito bem, tomei um banho com diversas dessas folhas e imediatamente após esse banho, senti uma grande força, um vigor e a sensação de bem-estar. Como a senhora escolheu essas folhas, em função do que eu estava sentindo naquele momento ou em função de meu Orixá?

Cici – Geralmente, é em função daquilo que a pessoa está sentindo no momento e o conhecimento dessas folhas vêm de outras pessoas que, quando querem, nos ensinam o poder de determinadas folhas para o nosso cotidiano. Há folhas que são mais fortes e outras mais fracas. Há folhas cujo banho pode trazer tranquilidade e outras que podem até fazer a pessoa dormir e outras que podem mexer de tal forma com o corpo da pessoa que podem causar alergias, provocando coceiras no corpo. Eu já trabalhei com folhas que me deixaram a mão coçando. Contudo, as pessoas a quem era destinado o banho preparado com essas mesmas folhas não sentiram praticamente nenhuma coceira e, pouco depois de seu uso, estavam completamente restabelecidas de seu problema e se sentindo melhor. Pode garantir a você que minha mão ficou coçando durante muito mais tempo que a pessoa que tomou o banho.

Fabien – Voltemos a essa planta de Ogum que se chama “bom-para-tudo”. O que a senhora pode me dizer sobre essa planta?

Cici – Só posso falar isso, que é o que eu sei.

Fabien – Esta planta, boa para o fígado e para o estômago, acaso nós a temos na Fundação?

Cici – Temos sim.

Fabien – Como são colhidas as folhas dessa planta? Há um modo particular de colhê-las?

Cici – Eu, geralmente, peço licença, quando chego no jardim, e jogo com a mão algumas moedas para Ossain*, que é o Orixá das folhas.

Fabien – A senhora joga essas moedas na terra?

Cici – Esta planta cresce no jardim da Fundação. Vou ao jardim, peço licença, tiro as folhas e jogo algumas moedas para Ossain.

Fabien – Já ouvi dizer que para colher folhas, é preciso se dirigir a elas, falar com elas, e a força do verbo, ao que dizem, é importante, mas parece que isso se perdeu muito.

Cici – Isso se perdeu, isso se chama Ofô*, a força da palavra, quando se fala quando se vai colher uma planta. É uma coisa que se faz, segurando a folha entre os dedos, você pode dizer o nome da planta e dizer, já que você é forte, já que você cura, cure essa dor que estou sentindo, então colhem-se as suas folhas. Isso é o Ofô.

Fabien – Cantar uma cantiga em função de suas propriedades ou de seu nome...?

Cici – Cantar uma cantiga para uma folha faz parte do ritual da feitura do Iwaô. Aí é outra coisa.

Fabien - Ah, entendi.

Cici – Realmente, quando você canta para uma planta, você fala de seus poderes a fim de que eles sejam transmitidos à pessoa que está sendo iniciada.

Fabien – Acho que abordamos todos os assuntos de que eu queria tratar hoje e que podemos continuar o nosso dia.

Cici – E você acaba de me fazer lembrar que no livro “Obaràyí”, podemos ver esse ritual. Os Iawôs sentados com as plantas diante deles. Então, nesse momento, canta-se a propriedade da folha, para que a força daquela folha passe para a pessoa, para que sempre que ela necessitar usá-la, ela tenha aquela força, ela já tem aquela concentração.

Fabien – Agradeço muito, mãe Cici e desejo-lhe um bom dia.

Cici – Também lhe desejo um bom dia e logo mais iremos fazer as fotos da folha.

Documento 2
Entrevista com Mãe Cici
08/04/2013 – Salvador

Fabien – Boa tarde Mãe Cici. Então, eu gostaria que a senhora nos apresentasse esta planta que escolhemos para estudar e que se chama: ÀJÓBI, ÀJÓBI OILÉ, e ÀJÓBI PUPA.

Cici – São os nomes em iorubá* desta planta, ela é geralmente conhecida com o nome de aroeira. Ela pode ser fêmea ou macho. É fêmea quando as suas folhas são menores e, depois de sua floração, nascem sementes vermelhas que lembram pimenta. Quando é macho, as folhas são maiores, tem floração, mas não apresenta sementes. A parte mais interna de sua casca, a “entrecasca” *, é conhecida por ser um antibiótico. Dali se retiram uns pedacinhos que são utilizados como antibiótico.

Fabien – Como essa planta age no corpo?

Cici – Quando é usada como antibiótico, as entrecascas são cozidas em uma vasilha, a pessoa toma um banho com o líquido que é extraído da planta e que, misturado à água do banho, a colore de vermelho. Assim usada, ela cura as feridas do corpo. O chá preparado com as folhas serve para se fazer um chá contra a diarreia. E, no que diz respeito ao sagrado, é uma folha que pertence a Ossain, Ogum* e Xangô*, com a qual se toma um banho da cabeça aos pés, sem que se seque o corpo depois; ela é usada como “descarrego*”, para tirar as más influências. Utiliza-se, também, uma grande quantidade dessa planta para se bater nas paredes das casas para se tirar as más influências.

Fabien – Essa planta é originária da América Latina ou da África?

Cici – Isso eu não saberia dizer, porque meus antigos nunca me falaram sobre isso, minha cultura passou de geração em geração do seguinte modo. Eles passaram os conhecimentos que haviam usado antes e que deram certo, depois, eles transmitiram aos outros e assim por diante, até que isso chegasse à minha geração, assim eu não posso dizer a origem dessa planta. Sei que é usada nos Candomblés* Congo e Nagô*.

Fabien – Então, a senhora não pode explicar, por exemplo, como os antepassados conseguiram adquirir conhecimentos sobre plantas latino-americanas que não existiam na África. Como se formou essa espécie de ciência que usaram para o

conhecimento das plantas?

Cici – Bem, minha cultura é oral, eles, talvez, pelos caminhos espirituais, tivessem seus próprios Orixás* que lhes ensinaram o uso dessas plantas. E esses conhecimentos foram transmitidos, como acabo de dizer, de modo oral, passados de geração em geração através das estórias, dos contos e do uso.

Fabien – A senhora me disse que essa planta é usada na tradição jeje-nagô, que a senhora conhece. Qual a diferença entre a medicina convencional e a medicina iorubá em matéria de conhecimento das plantas, para sua transmissão às pessoas que precisam se tratar?

Cici – Como disse antes, não existe nenhum tratado escrito, porque a cultura oral começou a ser anotada em 1830, quando os ingleses chegam na Nigéria. Eles chegam e vão trabalhar com a língua iorubá, vão fazer anotações sobre a cultura do país que estão colonizando. Os escravos chegaram bem antes disso, com seus saberes e sua cultura. Então, do ponto de vista acadêmico, não posso dizer nada porque não sei.

Fabien – Ontem eu interroguei a senhora, pois começamos nossa conversa ontem de manhã e não tivemos tempo de terminá-la, a respeito do diagnóstico. Sei que a senhora não gosta dessa palavra por ser um termo da medicina convencional, mas como a senhora poderia explicar o seu raciocínio para indicar uma planta a alguém, para dizer-lhe que pode usá-la e qual a sua interação com a pessoa?

Cici - Bem, quando as pessoas nos procuram para nos dizer que estão sentindo determinada coisa, então nos lembramos de certas folhas, de certas sementes ou raízes das quais nossos antigos nos falaram e então quando nos lembramos delas, nós as usamos, tentando usá-las de acordo com a necessidade dessa pessoa.

Fabien - Esta planta, a aroeira, é usada para o estômago, fígado ou qualquer outro órgão em particular ou apenas para feridas na boca ou diarreias?

Cici - Como eu disse anteriormente, ela é usada para diarreia, para problemas de coceira na pele, é usada para inflamação da garganta, para lavar feridas, porque ela é um antibiótico, você a usa como um antibiótico como qualquer outro. As especificidades que conheço são essas e, como já indiquei, ela é usada, do lado do sagrado, do Candomblé, para fazer "sacudimento*" nas casas e nas pessoas e, também, para fazer banho de descarrego para retirar as influências negativas.

Fabien - Então, eu queria perguntar o seguinte, a senhora me disse que essa planta é de Xangô, Ossain* e Ogum. A senhora poderia me explicar a interação dela com

as pessoas que não são de nenhum desses Orixás? Porque nem sempre a senhora sabe qual é o Orixá da pessoa quando a senhora lhe indica a planta.

Cici - Esta planta não é para atuar no Orixá da pessoa, é indicada para tratar das coisas que mencionei. Mas, por exemplo, se ela fosse indicada para a iniciação de um Iawô*, talvez usássemos essa planta se a pessoa fosse de um desses Orixás, em função desse outro tipo de relação da planta com a cultura. Não, as plantas de iniciação são diferentes, estas plantas aqui são para o dia a dia, as plantas de iniciação são diferentes, é um outro tipo de planta.

Fabien - A última vez, a senhora queria me contar uma estória sobre plantas, já que a senhora é uma contadora de estórias. Não sei se a senhora poderia me falar mais sobre este ofício justamente, o ofício de curandeiro; não sei exatamente que palavra usar em relação ao uso de plantas para um problema de saúde específico.

Cici - Quem conhece folhas são as pessoas especializadas em folhas, as pessoas que têm uma barraca na feira. Para se ter uma barraca de folhas, é preciso conhecê-las profundamente, o que não é o meu caso, eu conheço algumas folhas.

Fabien – Trata-se, de algum modo, de farmacêuticos?

Cici - Não, são pessoas que conhecem as folhas, farmacêutico é outra coisa; é um outro tipo de estudo, um estudo acadêmico com matérias e coisas muito específicas. Para você conseguir identificá-las, é preciso conhecer biologia. Você está falando com alguém que possui um conhecimento oral, da cultura que lhe foi transmitida por seus ancestrais.

Fabien - Quero voltar a uma pergunta. O conhecimento é diferente de uma nação para outra, no que diz respeito às plantas? Algumas nações têm mais conhecimento que outras, têm mais especificidade com um determinado tipo de cura, como isso acontece?

Cici - Bom, se uma nação sabe mais do que outra, eu não sei, porque não conheço todas as nações do Candomblé, só posso falar do que sei e aprendi, que algumas nações usam folhas diferentes das outras, que algumas nações conhecem folhas diferentes e também que existem folhas que são usadas em todas as nações.

Fabien - E depois, como a senhora é uma contadora de estórias, a senhora poderia me contar uma história sobre Ossain?

Cici – Bom, as estórias sobre Ossain são muitas, vou contar uma.

Contam que Obatalá* veio para a terra ver os filhos para saber como iam e prover às suas necessidades. Obatalá veio, acompanhado do Orixá da adivinhação,

Orumilá. Chegando à terra, Orumilá procurou um lugar para deixar o velho pai, quando encontrou um lugar que agradou ao pai, lá havia uma casa muito pequena, mas ela estava inteiramente coberta de folhas. Então, o Orixá disse: “Eu queria ficar nessa casa, mas ela está toda coberta de folhas”. Então Orumilá solicita o trabalho de Olodé*, que é o guardião da cidade, para que ele encontre um escravo que arrume casa, a fim de que Obatalá possa morar nela. No outro dia, Olodé vai até o mercado e não encontra nenhum escravo disponível que pudesse ajudar Obatalá. Quando já estava voltando, teve a seguinte ideia: “no fundo do mercado, há coisas que ninguém quer, e talvez lá alguém possa me indicar onde posso encontrar um escravo”. No meio de todas essas coisas que ninguém quer, se achava um juvenzinho com uma só perna e um braço mais curto que o outro, um olho um pouco mais para cima, outro um pouco mais baixo; assim que vê Olodé, ele se levanta de um salto, procurando equilibrar-se em sua única perna, então Olodé diz: “Menino, eu estou procurando um escravo para um grande senhor, você poderia me indicar alguém?”

Ele responde:

“Não, o único escravo que tem aqui sou eu, e ninguém me quer”.

Olodé olha bem para ele e depois lhe diz:

“Bom, é com você mesmo que vou ficar, pois não posso chegar lá sem ninguém”.

E observou que o menino apesar de ter uma perna só conseguia acompanhá-lo, a ele que tinha as duas. Ele o leva até

Obatalá e pede que o menino se ajoelhe e diz:

“Este é o seu novo senhor.”

Então Obatalá lhe diz:

“Meu filho, você está vendo esta casa? Você seria capaz de dar conta de todas essas coisas que estão aí na sua frente?”

O menino dá rapidamente um salto e Obatalá observa que o menino é muito ágil, apesar de ter uma perna só, então ele diz:

“Será que você pode cortar todas essas folhas que estão na frente de minha porta?”

Ele responde:

“Vou cortar algumas, porque esta folha é útil se o senhor a beber em infusão quando estiver com dor de barriga”.

E Obatalá aceita. Depois o menino entra na casa e limpa a casa toda, e Obatalá olha para cima e vê que havia raízes entrando pelo teto, ele diz:

“Menino, será que você poderia cortar toda essa folhagem que está no teto?”

Então o menino diz:

“Vou cortar uma parte, porque essa raiz é boa; se o senhor tiver dor de cabeça, para fazer um chá e beber”.

E outra vez Obatalá aceita. E assim o menino faz, cortando e deixando algumas folhas. Depois o menino acompanha o velhinho que tenta abrir a janela, mas não consegue, porque atrás da janela há muitas folhas que a impedem de se abrir, então ele diz:

“Meu filho, será que você poderia cortar todas essas folhas, para que eu possa abrir a janela?”

Então o menino diz:

“Vou cortar apenas uma parte, para que o senhor possa abrir a janela, mas não vou cortar tudo, porque de repente o senhor pode sentir uma grande dor em todo o corpo e se o senhor tomar banho com essas folhas, o senhor se sentirá melhor.”

O menino foi, cortou as folhas da janela e arrumou tudo.

E Obatalá fica observando como ele cuida bem das folhas e pergunta:

“Onde você aprendeu a conhecer todas essas folhas?”

E ele diz:

“Fui abandonado por minha mãe e os espíritos da floresta me ensinaram o segredo do vento, como falar com os pássaros e como conhecer as folhas”.

E Obatalá diz:

“Qual é o seu nome?”

E o menino responde:

“Senhor, não tenho nome.”

Obatalá responde:

“Irei chamar-te Ossain, porque você é muito sábio e te darei a alforria, porque você não merece ser escravo. Mas gostaria de pedir uma coisa a você.”

E o menino dá um salto muito ligeiro e todo feliz diz:

“O que deseja, Senhor?”

Obatalá diz:

“De hoje em diante, eu serei o seu pai e quero que fique sempre a meu lado, você é mais ligeiro do que quem tem as duas pernas e seus órgãos todos do mesmo tamanho”.

Então, após 7 dias, quando Orumilá volta à Terra, encontra o seu pai muito feliz

junto com aquele jovem. Aí o pai lhe conta tudo e Orumilá, o Orixá da adivinhação diz:

“Eu também quero pedir uma coisa a você. A partir de hoje, você estará sempre ao meu lado no momento de minhas consultas divinatórias; assim, quando eu predizer alguma coisa para alguém, você me indicará a folha que vai mudar a vida daquela pessoa”.

E assim foi feito e Ossain recebeu de Obatalá um belíssimo colar branco, cor de Obatalá, ao qual foram acrescentadas contas verdes que são o símbolo de Ossain. A partir desse dia, ele está sempre ligado às florestas e ligado ao Ifá, a Orumilá e a Obatalá. Todos nós, hoje, cultuamos com grandes louvores esse Orixá que é considerado como o Orixá das folhas, o Orixá que conhece os segredos das raízes, das sementes e das folhas, todo o saber da floresta está nas mãos de Ossain, o Orixá das folhas.

Fabien – Muito obrigado, Mãe Cici.

Cici – Antes de terminar, eu gostaria de cantar uma cantiga cuja tradução é:

Ossain está sempre no caminho cuidando da saúde das pessoas, cuidando sempre de fornecer folhas para que o homem sempre tenha saúde e para que sempre saiba se tratar.

Canta-se assim:

Ossain irê ara iê

Ossain irê ara iê

Eh Ossain irê ara iê

Eh Ossain irê ara iê

Ossain irê quer dizer: Ossain vem no caminho

Ara iê quer dizer: no caminho do ser humano, no caminho das pessoas, cuidando e tomando conta.

Fabien – Muito obrigado, Mãe Cici por essa estória de Ossain.

Cici – Muito obrigada a você também.

Documento 3

Entrevista com Angela Lühning*

*Diretora da Fundação Pierre Verger, Professora de etnomusicologia na UFBA (Universidade Federal da Bahia). Foi uma das principais colaboradoras de Pierre Verger, nos últimos quinze anos de sua vida.

A. Verger como pessoa

A.1.- Existem membros da família de Verger em contato com a Fundação?

“Desde sua juventude, Verger parece ter tido pouco contato com a sua família na França, ao ponto de abandoná-la para seguir o seu caminho através do mundo. Aparentemente ele não manteve contato com seus tios, primos etc.; mas no final da vida, começou a ter contato com alguns membros de sua família, mas de maneira muito esporádica, às vezes passando dez anos sem dar notícias, sem que existisse muita intimidade. Contudo, ainda existem parentes, mas praticamente sem contato conosco.

A.2.- Verger recebeu críticas?

“As pessoas são sempre caras para alguns e não aceitas ou detestadas por outros. Com Verger, não podia ser diferente. Então, havia e ainda há pessoas que não gostam de Verger, que criticam a sua obra, especialmente os seus trabalhos sobre o Candomblé. Isso diz respeito, em grande parte, a questões raciais, pois ele foi acusado de ter aproveitado da cultura afro-brasileira, enquanto branco.”

A.3.- Verger teve um certo engajamento político?

“Diretamente não, e ele interveio muito pouco no plano político sob a forma de adesão a um partido político, mas poderíamos dizer que os temas de suas pesquisas exprimem muitas vezes um posicionamento político no sentido de um engajamento em prol de temas ou de pessoas. Por exemplo: a pesquisa em favor do reconhecimento da cultura iorubá, a adesão ao manifesto sobre a inserção da cultura iorubá no universo universitário na Nigéria etc.”

A.4.- Ele participou de uma vida acadêmica e universitária?

“Verger foi expulso da escola; assim, não concluiu sua formação escolar. Começou a sua carreira profissional como autodidata e foi somente aos cinquenta anos que obteve uma bolsa de pesquisa em uma instituição francesa; essas

pesquisas e os seus resultados contribuiriam para que Verger, pouco a pouco, se interessasse pela pesquisa, pela escrita e pela produção de textos. Alguns desses textos chegaram a ser conhecidos e, com mais de 60 anos, ele começou a preparar uma tese de doutorado suficientemente conhecida ao ponto de ele obter o título de doutor em Estudos africanos da universidade francesa da Sorbonne. Esse título, por sua vez, permitiu-lhe tornar-se importante no Brasil, ao ponto de, a pedido do Ministério das Relações Exteriores, ter sido recrutado para ajudar a conceber e a equipar o Museu Afro-Brasileiro de Salvador. A partir dessa função, ele integrou a UFBA (Universidade Federal da Bahia).”

A.5.- Verger acreditava nos Orixás ou era simplesmente um pesquisador de religiões?

“Essa questão divide os espíritos: é uma das questões que as pessoas mais discutem com relação a Verger. Ele se preocupou tanto com as questões religiosas que parece impossível não abordar esse tema e muitas vezes até os jornalistas perguntam isso. Por essa razão, às vezes as pessoas se baseiam em algumas declarações de Verger relativas à religião, nas quais ele se teria declarado como não crente ou cético. Mas, é possível que se tratasse de uma questão muito mais profunda e difícil de ser analisada por terceiros. ”

B - VERGER, artista fotógrafo e pesquisador

B.6.- Fatumbi fotografou só pessoas?

“O interesse de Verger sempre se concentrou nas pessoas, em todas as partes do mundo e nas mais diversas ocupações, incluindo o cotidiano, o contexto de trabalho, as festas e os contextos religiosos. Mas ele também tirou muitas fotos de arquitetura e de paisagens, se bem que em menor número. De modo geral, podemos dizer que as fotos quase nunca são posadas.

B.7.- Verger concentrou suas pesquisas na cultura, ou preocupou-se sobretudo com questões estéticas?

“Muitas pessoas consideram Verger mais como um fotógrafo de contextos antropológicos, enquanto outras destacam que “apesar” de uma maior ênfase antropológica, ele tinha também uma grande preocupação com a questão do enquadramento, da luz e da expressão. Contudo, é difícil dizer se ele dava preferência a um dos dois domínios; em princípio, ele buscava o equilíbrio entre as duas posturas. Mas, diferentemente de outros fotógrafos, ele teve uma grande

preocupação com a questão da documentação de culturas. ”

C- VERGER e a temática Afro-Brasileira

C.8.- Por que o seu trabalho sobre a África é o que mais se destaca de sua obra?

“Porque foi realizado em uma época em que existiam pouquíssimas informações; assim, ele foi, de uma certa forma, um precursor, além de ter sido um mensageiro entre a África e o Brasil... Por isso, o número de fotos sobre esse tema constituiu a metade de seu arquivo de 62000 negativos, além de seus principais livros que também abordaram essa questão. Mas, pelo fato de também existirem outros temas abordados, é igualmente importante apresentar os outros temas sobre os quais Verger trabalhou, que vão bem além da África e da temática afro-brasileira. ”

C.9.- Há indicações sobre os procedimentos de educação na obra de Verger?

“A diáspora era para ele um conjunto complexo de temas interligados, incluindo as culturas locais dos países implicados a partir de diferentes formas de expressão. Assim, Verger fala em algumas de suas obras dos contextos de aprendizagem e da aquisição do conhecimento, apesar de ele não utilizar termos como “educação” ou “ensino”. Como exemplo, podem ser citadas as reflexões sobre a aquisição do conhecimento dos “Babalaôs”, que se baseia em complexas técnicas de memorização.”

C.10.- O que Verger pensaria da comercialização de sua obra?

“É difícil dizer, mas pensando na época em que ele vivia da comercialização de suas fotos para revistas, jornais e agências, nos anos 30, 40 e 50, imagino que ele aceitaria isso como fazendo parte de seu trabalho enquanto profissional. Ainda mais por isso servir para garantir a continuação da preservação de seus arquivos e por isso não estar indo para o bolso de um particular. De uma certa forma, ele mesmo começou a fazer isso, mantendo, nos primeiros tempos, a existência da Fundação e a administração da instituição com o seu próprio salário. ”

D.- Relação racial

D.11.- A propósito de *Fluxo e Refluxo*, um de seus livros mais importantes: por que existem divergências da parte do movimento negro?

“*Fluxo e Refluxo* é um livro que aborda as questões do tráfico transatlântico das populações africanas, especialmente da África ocidental para o Brasil. É certamente uma contribuição importante para o estudo dessas relações, contribuição muito considerada pelos historiadores, por se tratar de um dos

primeiros livros a trazer novas fontes sobre a questão, todas abundantemente citadas. Este livro é consultado e citado até hoje. Os desacordos do movimento negro certamente não se devem ao livro propriamente dito, mas a outras razões que provavelmente poderiam estar ligadas, em grande parte, ao fato de Verger, que não é negro, ter trazido informações sobre a temática negra, o que nem todo mundo está em condições de aceitar. ”

D.12.- Qual a importância de Verger para o Candomblé? Enquanto branco etc.?

“Certamente as contribuições de Verger foram múltiplas: quer se trate de mostrar o lado africano das tradições locais, quer se trate das fotos que trouxe de lá e das que levou daqui para mostrá-las lá. Verger teve diversas missões, diversas participações e foi considerado como a pessoa que poderia trazer a sua contribuição, em razão de suas experiências africanas. ”

D.13.- Como Verger via as relações raciais na Bahia?

“Verger sempre destacava a necessidade de considerar essas relações com uma vontade de pensar em alguma coisa que pudesse ser melhorada e para isso ele preferia ver ali uma mudança positiva a ser alcançada, em vez disso de fazer disso uma preocupação negativa.”

E.- A Fundação

E.14.- Quando a Fundação foi criada? De quem foi a ideia?

“A Fundação Pierre Verger existe há muito tempo. Foi imaginada pelo grupo de amigos que se formou em torno dele, após o seu retorno definitivo da África em 1978-1979. A criação da Fundação foi a melhor forma encontrada para dar continuidade ao acesso às obras de Verger de modo organizado, sem que houvesse uma fragmentação de sua coleção em diversas partes que seriam geridas por diferentes pessoas.”

E.15.- Quem recebe os direitos autorais? Como o dinheiro é empregado?

“Os direitos autorais das obras de Verger são destinados à administração do Espaço e da Fundação: a Fundação não é uma empresa, mas uma instituição cultural sem fins lucrativos; ela gera, porém, uma renda que lhe permite manter suas ações de conservação e de disponibilidade de suas coleções, de seu fundo, do conjunto de seus bens, transformando os bens legados por seu Fundador em ações de caráter cultural comunitário. Dessa forma, os direitos autorais, no final, se convertem em benefícios para a sociedade e para a comunidade.”

E.16.- Como a Fundação vê o Espaço Cultural?

“A Fundação Pierre Verger é composta de várias partes, as coleções documentais de sua sede (a casa principal, a “casa vermelha”), a Galeria destinada à venda dos produtos da Fundação Pierre Verger e o Espaço Cultural que serve de laço com a comunidade. Em princípio, essas três partes deveriam estar plenamente integradas e em constante intercâmbio ou pelo menos ter a clara consciência que as três partes estão intimamente interligadas. Cada uma delas não teria sentido sem as outras: sem as obras (ou as coleções), as duas outras partes não existiriam, mas o conjunto das coleções favorece enormemente a existência da Galeria e ganha uma outra visibilidade graças ao Espaço Cultural e, mesmo, justifica plenamente o recebimento dos direitos autorais. Contudo, na prática, existem ainda dificuldades de integração entre essas diferentes partes que ainda não se conhecem tanto quanto deveriam e não tentam se aproximar tanto quanto poderiam... o que exige um esforço coletivo de todos os empregados e colaboradores da instituição”.

Para acompanhar as notícias da Fundação Pierre Verger, em que exerço minha atividade voluntária no Espaço Cultural, convido a se conectarem na página:

<https://hortafatumbi.org>



Desenho feito por uma criança para vovó Cici após uma sessão de contação de estórias.

INDICE

Introdução	P5
I	
Da doença ao equacionamento em uma escala de sofrimento	P21
A. Orikis*	P30
A. a – O homem-catedral (setembro de 2006)	P30
A. b – O fio da navalha (novembro de 2006)	P30
A. c – Da história coletiva à minha própria história (dezembro de 2006)	P31
B. Xangô*	P33
B. a – Um Babalaô me contou de Pierre Fatumbi* Verger	P33
C. Ossain*	P33
C. a – A estrela do Pierre	P34
D. Orixás	P36
Introdução	P36
D. a – Exu*	P36
D. b – Ogum*	P48
D. c – De Oxumarê* a Omolu*	P48
D. d – Yemanjá*	P50
D.e – As Yabás	P53
D.f – Oxalá	P54
D.g.– Oxossi	P56
E. Epílogo	P57
II	
Tentativa de aproximação entre dor e prática do culto dos Orixás: curar é acreditar	P58

A. Exame de sangue	P59
B. Da relação psicológica aos dados sociais	P66
B.a – A família	P68
B.b – Os amigos	P71
B.c – O meio profissional: o mundo da empresa	P75
C. Da doença psíquica à espiritualidade	P78
C.a – Diálogo entre religião e ciência	P81
C.b – Os Ebós: apelo à vida	P81
C.c – O CMP (Centro Médico-Psicológico)	P83
C.c 1 – As três raças segundo o Ifá	P83
C.c 2 – A crise em busca de sentido	P91
C.c 3 – Pequena história da história, desconstrução e reconstrução	P93
D. Estreita junção entre doença e religião	P98
D.a – Uma religião da natureza	P100
D.b – No campo da identidade: ser binacional	P102
III Pequeno histórico do processo interétnico: As Américas negras	P109
A. A sociedade brasileira construída sobre a base de um regime escravagista	P111
B. A ambiguidade do pesquisador frente a seu objeto de observação	P118
C. A aliança identitária do iniciado com a sua fé	P122
C.a – O Candomblé: uma África reinventada	P125
C.b – As contribuições interiores da vida religiosa	P127
C.c – Retrato de família	P129
C.d – O pertencimento em minha construção identitária brasileira	P131
D. O mito da democracia racial, pilar da sociedade brasileira	P134
E. Bahia de Todos os Santos: do preconceito à intolerância religiosa	P138
IV Rumo a uma reformulação do processo de cura pelo Candomblé	P143

A. “O transe”	P144
A.a – Estratégia terapêutica e viagem espiritual	P144
A.b – O banzo*, sob as fragmentações da psiquiatria transcultural	P145
B. As festas de Oxalá, um exemplo descritivo do calendário religioso ritual	P148
C. O apelo ao Orixá e suas diferentes formas	P150
C.a – Ordem e hierarquia no Candomblé	P153
D. A compreensão da doença segundo o quadro teórico do adorcismo pode ser considerada como um procedimento terapêutico?	P157
D.a – O Candomblé como forma do adorcismo absoluto	P158
D.b – Ambivalência da doença como ambiguidade para a cura	P159
E. Estudo epistemológico de uma planta medicinal do Candomblé com mãe Cici	P161
V Da passagem de uma relação identitária binacional à de uma “busca iniciática”	P166
A. O modernismo como pilar do posicionamento teórico do “pensamento brasileiro”	P167
B. Estrangeiro, imigrado, emigrado e expatriado, rumo a uma redefinição dos termos	P170
B.a – Tanta mobilidade converge para um êxito: Pierre Verger e a viagem; de uma cultura individual do exílio à integração à diáspora africana.	P170
B.b – A migração como ato “intelectual total”: ser daqui e de outro lugar	P173
B.c – Território circulatório, espaço urbano	P174
C. A fotografia como instrumento de registro para a conservação da memória	P178
C.a – Registrar o espaço cultural Pierre Verger	P181
C.b – O questionário da entrevista com Angela Lühning	P184

A. Verger enquanto pessoa	P184
B. Verger, artista-fotógrafo e pesquisador	P184
C. Verger e a temática afro-brasileira	P184
D. Relação racial	P184
E. A fundação	P184
D. Aderir a uma forma de religiosidade africana é uma viagem do inconsciente sobre o real	P185
Conclusão	P187
A resiliência de um desenraizado através da prova da viagem	P191
Glossário	P199
Siglas	P206
Bibliografia	P207
Obras literárias	P207
Obras de Sociologia e de Antropologia	P207
Artigos	P211
Anexos	P213
Documento 1 Entrevista com Mãe Cici – 7 de abril de 2013 (Salvador)	P213
Documento 2 Entrevista com Mãe Cici – 8 de abril de 2013 (Salvador)	P220
Documento 3 Entrevista com Angela Lühning* – 7 de abril de 2013 (Salvador)	P226
A. Verger enquanto pessoa	P226
B. Verger, artista fotógrafo e pesquisador	P227
C. Verger e a temática afro-brasileira	P228
D. Relação racial	P228
E. A Fundação	P230