



Entre a criação literária e a pesquisa científica -

Problemas de representação dos contextos afro-brasileiros na literatura e na etnologia

Claudius Armbruster (Universität zu Köln)

Objeto de pesquisa e introdução

O objetivo deste trabalho é investigar em textos de Pierre Verger, Hubert Fichte e Jorge Amado os elos que ligam e separam literatura, etnologia e religião no campo de tensão Europa-Brasil-África. Os textos a serem analisados aqui são originários de um contexto etnológico-religioso-literário no qual a Europa, a África e a América se juntam, se chocam, se ligam e se fundem. Por um lado, unem-se aqui vozes e textos de diferentes origens; por outro lado, esta heterogeneidade é representada e encenada como hibridiz pelos próprios escritores.

Textos e imagens a respeito de religiões afro-brasileiras transmitidas oralmente possuem em regra um estatuto de narração, já que ficam a dever à observação de fora, ao registro oral e à documentação dos acontecimentos religiosos. A pergunta que se coloca então é se na literatura o campo propício à heterogeneidade e à alteridade é maior do que na ciência, e ainda se nela, como meio de comunicação, o estranho é menos reduzido, polido, denunciado ou discriminado em sua heterogeneidade e alteridade do que nesta última.

Do ponto de vista biográfico, os três escritores em questão têm em comum o fato de terem participado dos acontecimentos religiosos e ritualísticos representados. Assim como

Pierre Verger e Jorge Amado foram representantes do candomblé em Salvador da Bahia, tentaram Fichte e Verger inventariar e construir um herbário das plantas medicinais utilizadas nos cultos religiosos.

A presença do europeu Pierre Verger, que seguiu o rastro do descendente africano, tornando visível não apenas através de seus escritos como também de suas fotografias o elemento africano no Brasil e o elemento afro-brasileiro na África, se reflete tanto na literatura do escritor brasileiro Jorge Amado como na do escritor alemão Hubert Fichte. As lembranças e ficções literárias remetem tanto a contextos memorialistas quanto a constelações ideológicas.

1. História da literatura e história da ciência: discursos sobre o Brasil africano

Antes da análise dos textos dos autores acima mencionados, será apresentado, de maneira sintética, como o tema afro-brasileiro foi tratado através das histórias da literatura e da ciência.

Os discursos sobre as culturas e religiões de descendência africana foram e ainda hoje são marcados por distorções históricas, políticas, literárias e culturais. No início tais religiões, estranhas do ponto de vista europeu, foram ignoradas. Durante muito tempo elas não eram consideradas dignas de serem vistas, documentadas e analisadas pela ciência. Nos escritos dos missionários e dos administradores da Colônia são tomadas como fenômenos diabólicos a serem combatidos. Na literatura do século XIX e do início do século XX, todos os discursos sobre o Brasil africano se encontram sob a tutela da ciência, cujos vereditos e estruturas de preconceito os discriminam cegamente e de forma pouco criativa.

Mais ou menos no final do século XIX o médico legista e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), nascido em Salvador, inicia o trabalho de pesquisa de campo. Ele entrevista sacerdotes e adeptos das religiões afro-brasileiras e reúne uma base importante de material empírico. Sua perspectiva de visão é caracterizada pela convicção da inferioridade dos negros e de sua cultura. Aos sudaneses - nagôs ou iorubas – é atribuído um estágio de desenvolvimento mais elevado do que aos bantos. Ao mesmo tempo Nina Rodrigues era ogã do terreiro da Mãe Senhora, tendo defendido a incapacidade legal de seus membros afro-brasileiros. Com Nina Rodrigues tem início assim o estudo da afro-brasilidade, de sua dignificação científica e cultural, mas também de sua veemente psicologização e psicopatologização. As variadas tentativas de aproximação da cultura afro-brasileira que se seguiram no Nordeste são marcadas em

Pernambuco pelo paradigma da Medicina Legal e da Psiquiatria: Ulisses Pernambucano de Melo (1892-1943) funda em Recife o "Serviço de Higiene Mental" como subdepartamento da "Assistência a Psicopatas de Pernambuco".

2. A descoberta da Afro-brasilidade para a construção da regionalidade e da nacionalidade

Nos anos 30, partindo de Recife, observa-se uma mudança fundamental de paradigma, em consequência da publicação da extraordinária obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala* (1933), e da realização por este autor do primeiro Congresso Afro-Brasileiro, no Teatro Santa Isabel de Recife, onde representantes negros da cultura afro-brasileira também têm voz. Com Gilberto Freyre ocorre ao mesmo tempo uma espécie de osmose entre a pesquisa científica e a descrição do objeto por meio de uma estética literária, da criação, da imaginação e da ficção. Freyre não apenas escreve por meio de uma estética literária, mas cria de fato uma linguagem científico-literária própria, através da qual deixa falar fontes literárias da época colonial, servindo-se enfim de um manancial, cujo estatuto se encontra entre o documento, o relatório e a ficção literária. No campo da ficção poetas como Jorge de Lima, João Cabral de Melo Neto e Manuel Bandeira e romancistas do porte de José Lins do Rego e Jorge Amado recorrem aos escritos de Gilberto Freyre como fonte de informação e inspiração.

Nos anos trinta e quarenta os pólos dos estudos etnológicos no Brasil são representados pelos discípulos de Raimundo Nina Rodrigues, Artur Ramos (1903-1949) e Edison Carneiro (1912-1972). Eles ultrapassam de certa forma as limitações racistas de seu mestre, mas ainda se apóiam em suas pesquisas de campo ou lhes dão continuidade, realizando-as nos mesmos locais e com os mesmos informantes, e prosseguem, embora de maneira um pouco atenuada, com seu discurso psicologizante e patologizante.

3. Jorge Amado

Tomemos primeiramente o caso do escritor Jorge Amado (1912-2001). Na qualidade de baiano e por sua origem e socialização, Amado é um iniciado no sentido mais amplo do termo. O menino branco cresce na zona da cultura afro-brasileira, onde vivencia uma socialização do tipo da que é evocada a partir de Gilberto Freyre, através das imagens da ama preta, do seu leite, do seu carinho, de suas cantigas e histórias, dos moleques companheiros de brincadeira da infância, das mulheres negras da iniciação

sexual. Por outro lado, Amado pertence à cultura branca hegemônica, da escrita e do poder, na qual é também socializado, como aluno dos jesuítas e estudante de Direito. Profissionalmente, como jornalista, político e escritor, Jorge Amado sempre representou a cultura escrita. Logo cedo, porém, este lado de sua vida, ou seja, sua iniciação „branca“, lhe é problemático: foge do colégio jesuíta, a vida de seu pai na sociedade oligárquica fica ameaçada, como jornalista jovem leva uma vida quase marginal e é temporariamente perseguido como político. Amado quer viver nos dois mundos, nos dois sistemas, procurando unir o universo dos rituais afro-brasileiros, que defende com todo o engajamento durante a época em que é perseguido, e o mundo intelectual da escrita, numa tentativa de fundir o mundo prático do ritual religioso e o da reflexão pela arte de escrever. A „segunda socialização“, que se dá no mundo estranho e que é exigida pela moderna etnologia daqueles que realizam pesquisas de campo estacionárias, é desnecessária para Amado, que desde a juventude já é „duplamente“ socializado. Sua função de *ogã* e *obá* no candomblé pode ser vista como símbolo desta síntese. Como participante dos ritos, integra-se no ritual afro sem abandonar (e sem ter quebrado) a sua consciência em trabalhos de transe ou possessão.

A literarização dos contextos afro-brasileiros pelo escritor branco Jorge Amado não tem como base direta uma tradição oral genuína, sendo fundada antes numa oralidade de informantes que, intermediada pela etnologia e pela antropologia, é encenada de tal modo pelo escritor, através de diferentes técnicas literárias, que a matriz etnográfica vai aos poucos desaparecendo. Sua participação em projetos e congressos etnográficos e a amizade mantida com muitos etnólogos contribuem para que Amado seja sujeito à influência destas ciências, mas as relações que mantém com seus informantes fazem com que sempre consiga alcançar, através da literatura, a emancipação das restrições impostas pela ciência. Durante sua vida muitos de seus informantes tornaram-se seus amigos, em proveito de ambas as partes; na literatura o pesquisador letrado reconhece em tal narrador de um romance o antigo informante, na mãe de santo de Salvador, a voz do ritual. Jorge Amado nunca unicamente recebeu das religiões afro-brasileiras, mas também concedeu: proteção aos ameaçados e perseguidos, revalorização e dignidade de „cultura“ em amplo sentido a comunidades marginalizadas, consideradas por muito tempo como seitas fetichistas ou mesmo potencialmente criminosas. De certa forma, Jorge Amado trabalhou como embaixador e representante do mundo afro na sociedade brasileira e no mundo.

4. Pierre Verger e Roger Bastide

Nos anos quarenta uma perspectiva européia, representada pelos pesquisadores franceses Roger Bastide (1898-1974) e Pierre Verger (1902-1996), vem juntar-se às relações osmóticas entre literatura e ciência dominantes no Nordeste brasileiro.

Pierre Verger, que faria cem anos em 2002, chegou em Salvador em 1946, não se sabe ao certo se por influência de Roger Bastide ou pela leitura do romance *Jubiabá* (1935), de Jorge Amado. Já em 1948 é iniciado pela Mãe Senhora, em iorubá Iyá Nassô, mãe-de-santo do Axé do Opô Afonjá ou Candomblé Cruz Santa de São Gonçalo do Retiro. Em 1949 Verger faz uma viagem a Dahomé (hoje Benim), onde, em 1952, se torna Babalorixá, recebendo o nome de Fatumbi. Foi colaborador de Roger Bastide na Universidade de São Paulo e lecionou na Universidade de Ifã, Nigéria. Em 1966 doutora-se com Bastide na Sorbonne, a partir de 1979 torna-se Professor-Assistente da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e em 1983 recebe o título da Legião de Honra francesa

A trajetória de Verger é marcada por inúmeras viagens entre a Europa, a África e a América, por suas relações com a ciência e a religião, pela influência da literatura sobre sua vida e seu trabalho.

Verger é uma espécie de viajante, cientista e pesquisador autodidata que, com sua importante obra *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golf de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle* (1968), descreveu a volta dos ex-escravos africanos do Brasil para a região do Benim, salientando mais uma vez os elos entre o Brasil e a África. Verger foi sem dúvida um cientista, mas não um cientista tradicional. Mesmo sem formatura, sua tese de doutorado foi aceita na Sorbonne por Roger Bastide.

De mais a mais, sua obra possui um importante aspecto medial: Pierre Verger documenta e interpreta o elemento africano no Brasil e na África não apenas através do texto científico, mas da imagem fotográfica sugestiva. Sua vida revela ao mesmo tempo tanto o ímpeto científico do pesquisador como o esforço do indivíduo de se fundir ao objeto de investigação, deixando de ser o europeu estranho de origem para se tornar parte do universo afro-brasileiro.

Sua busca de correspondências religiosas entre o Brasil e a África pode ser comprovada nas imagens de *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo* (1981). Como representante do culto religioso, fatumbi na África e babalorixá na Bahia, Verger transcende a ciência, tornando-se um pouco um „missionário às avessas“, isto é, alguém que representa através da imagem e do texto escrito a africanidade e a ancestralidade do candomblé brasileiro, seguindo em busca do descendente africano, em parte até mesmo contra os discursos dominantes e o interesse vigente no processo de abasileiramento e de

brasilidade. Verger se imiscui assim nos problemas político-religiosos da Bahia e do Brasil e, por um curto período de tempo, torna-se quase um „dissidente“ aos olhos da *família baiana*, um grupo de intelectuais e políticos que detêm a hegemonia discursiva sobre o contexto afro. Do ponto de vista científico e da mesma maneira que seu mestre Roger Bastide, Verger distancia-se do dogma do abasileiramento e do paradigma do sincretismo cultural, marcadamente presentes no Brasil e na Bahia sobretudo desde Gilberto Freyre e Jorge Amado.

Pierre Verger aparece nos romances e nas memórias do escritor Jorge Amado, bem como em *Explosion. Roman der Ethnologie*, (romance de etnologia) de Hubert Fichte.

Em suas memórias *Navegação de Cabotagem* (1992) afirma Jorge Amado que Verger chegou à Bahia levado pela leitura de *Jubiabá*, tornando-se então pesquisador dos contextos afro-baianos e representante do candomblé (p. 97-98). Amado relata do mesmo modo (p. 139-140) a pesquisa de campo feita juntamente com o pesquisador francês em 1968, quando da preparação de seu romance *Tenda dos Milagres* (1969), sobre o chefe da revolta muçulmana dos malês, Alufã Licutã. Nos anos sessenta Verger e Amado realizaram juntos uma pesquisa sobre os ritos africanos e a língua do culto religioso, o iorubá. Em resposta à pergunta que ele próprio se coloca – „Qual o futuro das religiões negras?“ – afirma então Amado: "[...] manter-se-ão as casas "puras", os candomblés que ainda hoje buscam conservar e preservar os ritos africanos originais, onde a língua religiosa oficial é o iuruba (como o latim é a língua oficial do catolicismo) [...]." (*Bahia de Todos os Santos* 1971:106)

Verger aparece em seguida como personagem no pequeno romance *Quincas Berro D'Água* (1961), bem como nos romances *Dona Flor* (1966) e *Teresa Batista* (1972). A mãe-de-santo (sacerdotisa do candomblé), Mãe Senhora, uma personagem da vida real muito conhecida de Amado e Verger, se apresenta no mosaico da história romanesca de *Teresa Batista* como informante de uma rede de rituais afro-brasileiros: "Em atenção ao pedido de Verger - o senhor sabe que Pierre é feiticeiro? - sobre esse assunto lhe disse tudo quanto sei, aqui sentada em meu trono de iyalorixá, assistida pela corte dos obás, eu, mãe Senhora, Iyá Nassô, mãe-de-santo do Axé do Opô Afonjá ou candomblé Cruz Santa de São Gonçalo do Retiro, onde zelo os orixás e recolho no meu peito o choro dos aflitos." (*Teresa Batista*, p. 317).

Estes romances foram publicados antes da dissidência fundamental ocorrida entre os dois escritores, no início dos anos oitenta, a respeito da brasilianidade ou africanidade do candomblé. Em *Conversations* (1990: 75-77) e *Navegação de Cabotagem* (1992)

Amado fala detalhadamente sobre a instituição de um candomblé iorubá puro na Bahia, inclusive da viagem feita à África pelo médium brasileiro Balbino, seguindo instruções de Verger: "Il y a quelque temps, il y eut une tentative, de la part de quelques personnes, pour ramener le candomblé à ce qu'il était à son origine, pour lui restituer son identité africaine [...], aux dépens de son actuelle identité brésilienne - ce qui est, à mon avis, une position raciste par rapport au problème noir, un racisme noir." (Amado in *Conversations* 1990:75) („Há algum tempo, houve uma tentativa, por parte de algumas pessoas, de restabelecer o candomblé àquilo que ele era em sua origem, a fim de lhe restituir sua identidade africana [...] à custa de sua identidade brasileira atual – o que é, segundo minha opinião, uma posição racista em relação ao problema negro, um racismo negro“)

O comentário irônico de Amado deixa entrever que ele considera fracassado o empreendimento de caráter antes científico que ritualístico-religioso de Pierre Verger: "Il n'y a de pureté que dans les rêves de ces dignes hommes, si instruits et avec une idée aussi extravagante. Les résultats, c'est qu'à peine quittent-ils le terreiro, les tambours se mettent à «battre caboclo», immédiatement descendent les esprits caboclos [...]. C'est ainsi." („Não há pureza a não ser nos sonhos destes homens dignos, tão instruídos e com idéias tão extravagantes. O resultado é que, mal eles saem do terreiro, os tambores se põem a „bater o caboclo“ e imediatamente os espíritos caboclos baixam [...]. É assim.“)

Também em *Navegação de Cabotagem* (1992) Amado pune com sarcástica ironia tanto seu antigo companheiro de trajetória, Pierre Verger, como outros, que em 1980 tentaram fazer renascer na Bahia um culto religioso puramente africano: "[...] se fazem puristas africanos, negros imaculados. Pretendem que cerimônias, rituais, designações, a língua iorubá, o culto nagô, o candomblé enfim se processe na Bahia igualzinho ao da África, sem tirar nem pôr: muito se tirou, muito se pôs." (p. 404) Para Amado a tentativa de reafirmação do candomblé é vista agora como algo sectário, quase racista, como „babaquice“ de franceses senis. Ele defende, ao contrário, a visão historicamente fundada da mistura dos escravos africanos e de suas culturas entre si, que se deu ao serem aqueles arrastados ao novo mundo: "No Brasil os negros originários de tribos diferentes misturavam-se nas senzalas, os senhores de escravos impediam a formação de quistos nacionais. Quando ainda negros recém-chegados já os sangues se mesclaram [...] antes mesmo que se desse a grande mistura com os índios e os brancos." (p. 405) Daí resulta o caráter brasileiro e sempre sintético do candomblé, que também é aberto ao catolicismo. "Nosso pai Oxalá habita na Colina Sagrada do Bonfim, após a festa do terreiro vem repousar no altar-mor de Nosso Senhor Jesus Cristo na Basílica católica em cujo adro se

celebra [...] a festa mais bela [...], a maior do sincretismo religioso em todo o mundo, a procissão das águas de Oxalá." (p. 406). A existência de uma matriz de identidade que remonta à África antes da escravidão tem de fato razão de ser numa sociedade escravista. No decorrer do processo de mestiçagem, porém, a construção de uma africanidade no Brasil se torna obsoleta e, segundo a argumentação um tanto áspera e endurecida de Amado, quase um racismo às avessas. Seguindo o pensamento de Amado, uma religião puramente africana no Brasil não poderia se misturar com a religião católica e assim não se adaptaria à visão sincrética do mundo. A busca de uma religião puramente africana ou pelo menos de uma religião africana restituída é condenada por Amado por ser retrógrada e alheia ao mundo, estabelecendo-se desse modo uma clara oposição a Verger.

Enquanto mistura, união e sincretismo são vistos por Amado como parte da história e como princípio cultural, social e nacional constitutivo do Brasil, Verger pretende reconstituir os laços com a África através da busca do elemento africano original. Tais laços, embora aceitos por Amado, não estão a seus olhos aptos para o presente e menos ainda para o futuro.

Literariamente a construção da brasilidade em Jorge Amado ocupa o primeiro plano de um expressivo cenário romanesco e ficcional, onde o que importa é a construção da nacionalidade e não a documentação do elemento que ainda se mantém africano.

Verger é, portanto, por um lado, personagem da obra de Amado. No palco baiano construído por este, Verger é parte de um adorno pitoresco e de uma tecitura narrativa que reflete oralidade e narrativa popular, ciência e pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras. Aguçando o tema, podemos mesmo afirmar que Amado o vê como sua própria criação, tanto no sentido biográfico quanto no sentido literário: através da leitura de seu romance *Jubiabá* o europeu encalhado em terras brasileiras passa a ser um proeminente baiano. O fato de que o ser criado por ele tenha se distanciado do seu criador e de seus ensinamentos sincretistas e, desse modo, também do universo sincretista baiano que Jorge Amado ajudou a criar significou uma dura perda para o escritor brasileiro.

Verger permaneceu assim um pesquisador independente e obstinado, que fez temporariamente parte da *família baiana*, mas abriu mão de uma integração permanente e, conseqüentemente, de um possível sucesso econômico, em prol de seu trabalho científico, fotográfico e artístico e de sua compreensão religiosa como representante do culto religioso no sentido dos descendentes africanos. A relação de Pierre Verger com o elemento cultural africano é marcada por uma relativa marginalidade e sobretudo pela Europa. Enfim sua busca das raízes africanas é outra que a de Jorge Amado, para quem o

elemento africano passa pelo elemento afro-brasileiro, antes de se dissolver na brasilianidade. É possível que a alteridade de Pierre Verger em relação à *família baiana* encontre expressão na procura do descendente africano, do africano ancestral. Verger nasceu na França, cuja história e tradição estão entrelaçadas com a história e a tradição africanas. As tradições científicas de muitas disciplinas acadêmicas e os discursos que descrevem a alteridade e a experiência da alteridade são marcados aí pelos contextos africanos, pelos discursos franceses sobre a África e suas culturas. Enquanto a cultura e a ciência francesas já nos séculos XVIII e XIX aceitaram a África como um mundo ancestral tanto de culturas antigas quanto de culturas primitivas, esta era tomada pelas elites brasileiras antes como algo a ser encoberto e reprimido. A virada paradigmática dos anos trinta no Brasil valorizou o elemento cultural africano como algo fundido ou a ser fundido, mas não como elemento ancestral a ser preservado ou mesmo capaz de ser restituído. Aqui o Outro é Pierre Verger, ou seja, ele se torna um dissidente em relação aos paradigmas da miscigenação vigentes, à medida em que se integra na Bahia e no Brasil, à medida em que é iniciado na alteridade afro-brasileira e à medida em que acredita reconhecer nela a africanidade. Até os anos oitenta, para a elite brasileira, mas não só para ela, era inaceitável mostrar a africanidade do Brasil e da Bahia.

5. Hubert Fichte (1935-1986)

A obra de Hubert Fichte só foi publicada inteiramente após sua morte. Ela é marcadamente autobiográfica e apresenta um alto grau de intertextualidade por vezes difícil de ser reconstruída. Fichte experimentou os mais diferentes gêneros, do teatro radiofônico à reportagem, passando pelo romance e pela glosa.

Deve-se salientar aqui um aspecto intermedial de seu trabalho, sobretudo a história das religiões afro-americanas, que indica um primeiro elo de ligação entre este escritor e Pierre Verger: alguns de seus textos foram produzidos em estreita cooperação e convívio com a fotógrafa Leonore Mau, no contexto de viagens feitas em conjunto à América e à África, para preparação de livros e pesquisas. Durante e depois de várias viagens de pesquisa à América Latina, ao Caribe e à Flórida, Hubert Fichte escreveu uma espécie de „antropologia poética“ (*Heißenbüttel*, 1976) das religiões afro-americanas: em 1969 publicou *Xangô*, em 1993 foi publicado, *Explosion. Roman der Ethnologie (Explosão. Romance da Etnologia)*.

Assim como Jorge Amado, Hubert Fichte também foi um escritor que criou literatura a partir da reflexão sobre os discursos etnológicos, mas, diferentemente deste, não

escreveu nenhum romance independente sobre os contextos afro-brasileiros. Enquanto o escritor baiano se utiliza, ingênua e diretamente, dos conhecimentos da cultura afro-brasileira disponíveis no círculo da cultura oral e escrita, mantendo-os vivos por lhes dar com sua “genialidade” nova qualidade literária, a aproximação escrita de Fichte às religiões afro-americanas se dá sob o signo do ceticismo e da própria insegurança. É possível reproduzir a práxis ritualística, oral e corporal através do sistema de signos da cultura escrita? Sob este aspecto Hubert Fichte reflete detidamente sobre a relação entre etnologia e poética, procurando vencer as rédeas racionalistas e cartesianas de uma etnologia tradicional e „voyeurística“ por meio de um discurso poético e de processos literários como, por exemplo, a colagem. **(1)** Em *Lazarus und die Waschmaschine* (1985) (*Lázaro e a máquina de lavar roupa*) nos esboça cepticamente o seguinte dilema a respeito de suas pesquisas etnográficas e poéticas sobre as religiões afro-americanas: "O escritor e pesquisador tem duas possibilidades de se aproximar da descrição do ritual de iniciação: [uma delas] é submeter-se às regras da religião e percorrer ele mesmo o caminho da iniciação, ficando preso à norma do silêncio. Neste caso é obrigado a trair esta norma – com todas as conseqüências psico-sociais decorrentes -, caso queira satisfazer as exigências da descrição científica, ou é obrigado a trair a disciplina da pesquisa científica. A segunda possibilidade, que foi a que eu mesmo escolhi, significa declarar-se escritor e pesquisador, recolhendo e comparando dados à distância. Ambos os métodos têm a desvantagem de ser imperfeitos.“ **(1)**

Mais radical do que outros antes dele e talvez do que alguns que o procederam, Hubert Fichte ousou ligar literatura e ciência autodidata e escrever literatura e etnologia de viagens como uma forma de olhar do Outro sempre atual e problematizante. Não surgiu daí nenhum romance independente. O penúltimo volume (volume VII) de sua *História da Sensibilidade: Explosão*, publicado postumamente em 1993, tem o conseqüente subtítulo de *Romance da Etnologia*

De forma muito mais contundente que Verger e Amado, Fichte problematiza tanto a relação entre literatura e etnologia quanto se problematiza como indivíduo empírico e semificcionalizado. É possível que se possa ler seus „romances“ como uma história da paixão que oscila entre a observação e a experiência, a documentação e a criação, concentrando-se a criação artístico-literária sempre mais nos instrumentos formais: o *newsreel* como constitutivo de *Xangô e Petersilie*, uma espécie de colagem de notícias na

⁽¹⁾Fichte Lazarus und die Waschmaschine (1985:230).

tradição de John dos Passos, técnicas do *roman à clé*, bem como um entrelaçamento problemático e problematizado entre autor e personagem no romance etnológico.

6. Fichte und Verger

É possível que uma perspectiva de fora seja útil aqui? *De fora* significa uma dupla alteridade: primeiro, o literário como diferente em relação ao científico, depois, o Outro europeu em relação ao Mesmo brasileiro. De fato, para a *família baiana*, Fichte permanece de fora. É verdade que ele tem uma visão crítica, mas ao mesmo tempo refletidamente invejosa a respeito desta. Fichte tem algo de tacanho sempre que o que está em jogo é a desconstrução parcial da auto-estilização de Verger. Amado é para Fichte um desses lugares-tenentes oficiais que proporcionam uma imagem das religiões afro-brasileiras que ele não considera sincera. Ao mesmo tempo, Amado e Verger são dignitários instituídos e iniciados, sendo Verger até mesmo um chefe de culto religioso iniciado.

Verger, assim como outros etnólogos locais, preservam e transmitem os conhecimentos e segredos religiosos, embora tenham descrito e analisado cientificamente a religião. Sua posição diante da cultura afro-brasileira difere claramente da de Fichte. Fichte se empenha em exercer uma reflexão e uma auto-reflexão críticas permanentes, que acompanham intimamente seu trabalho de pesquisa e sua própria experiência.

Verger, por outro lado, é representante de cultos religiosos dos quais faz parte a preservação de segredos. Fichte quer participar destes segredos, embora naturalmente desconfie daquilo que depois nem sempre goste de confessar: que segredos não são destinados aos olhos e ouvidos curiosos de pesquisadores insistentes, muito menos quando um dos guardadores de segredos também é pesquisador (como Fichte) e fotógrafo (como sua companheira, Leonore Mau).

7. O Mesmo e o Outro – Alteridade e Identidade

Neste ponto, sem dúvida, a diferença entre Fichte e Amado salta aos olhos: para este os Outros, neste caso, os afro-brasileiros, não são os Outros, mas os Mesmos, ou seja, aqueles que Amado escolheu como base de uma nova identidade baiana ou brasileira. Outros e estranhos eles são em todo caso aos olhos da camada superior ou segundo os discursos racistas da etnologia e da Medicina Legal da virada do século. Em Fichte, ao contrário, a auto-reflexão sobre a própria perspectiva na convivência com o

mundo estranho desempenha um papel de grande importância. Amado aproveita a chance oferecida à literatura ficcional de descrever sem categorização as religiões afro-brasileiras, procurando preservar à sua maneira na cultura escrita este mundo religioso vivenciado e defendido por ele. Naturalmente nem sempre lhe é possível quebrar as amarras do discurso etnográfico e eliminar as condenações nele implícitas, mas permanece como seu mérito banir para o lugar da escritura e do texto o elemento oral e coletivo que é intermediado, ou seja, aquilo que é incorporado pelos médiuns durante o transe e que está presente sobretudo nos ritos praticados.

A escritura das tradições afro-brasileiras por seus representantes caracteriza um fenômeno mais recente. Antes os segredos não eram espalhados, mas transmitidos oralmente e durante os ritos. Em escritos recentes de sacerdotes e associações culturais afro-brasileiros, nas quais os ritos e religiões são explicados e em parte codificados, depara-se-se com um duplo problema: por um lado, tais escritos recorrem sem arbitrariedade a fixações etnológicas, apresentando uma espécie de „feed-back“ do discurso etnológico; por outro lado, tais textos estão sujeitos a uma série de interesses econômicos e ideológicos. Uma escritura autêntica e não falsificada das tradições orais e ritualísticas é, portanto, quase inconcebível.

Amado desfaz a priori e sincreticamente o nó górdio dado pelo escritor europeu. A iniciação não faz dele guardador de segredos – como no dilema apresentado por Fichte -, não o expõe ao perigo de traição pela revelação de mistérios religiosos e carnavais através da escritura, já que o escritor baiano nunca foi iniciado como médium – alguém em quem o orixá incorpora – através de um processo complexo, que exige anos de aprendizagem, mas apenas como uma espécie de membro de honra, embaixador e ministro de Xangô, através de um curto ritual. Deste modo ele faz parte de maneira clara e marcante da religião afro-brasileira, ao mesmo tempo que sua alteridade clara e heterocultural é integrada e funcionalizada. O ogã Amado faz a ligação do mundo afro-cultista com o exterior, servindo de embaixador ou, melhor ainda, de ministro do Exterior e da Defesa, de porta-voz dos iniciados, no caso de ser necessária uma intermediação com o mundo de fora.

As funções de ogã e obá dissolvem, portanto, e ao mesmo tempo salientam a alteridade de Amado. Transpondo a problemática para a literatura, podemos afirmar que o dilema vivido pelos intelectuais europeus nos anos oitenta não se coloca para ele. Como mensageiro abençoado e no papel de “enviado” dos candomblés do Gantois e do Axé Apô Afonjá, uma de suas tarefas é anunciar ao mundo exterior, através da palavra falada e

escrita, as religiões afro-brasileiras, longe de qualquer fervor missionário. A literatura é aqui institucionalizada em mensagem, tradução e tradição de um mundo estranho, servindo de ponte entre os dois mundos, de memória coletiva e tradição de ritos e oralidade. Os romances de Amado são, neste sentido e em oposição a códigos normativos e inventários etnográficos, mensagens autorizadas e artísticas do mundo estranho, afro-americano.

8. Conclusão

O universo das culturas e religiões sem escrita oferece tanto à literatura quanto à ciência um vasto campo para a criação e a especulação escritas, mas também para a usurpação e a instrumentalização ideológicas. Onde a ortodoxia e o cartesianismo metodológicos falham em seu trato com as culturas estranhas, ganham os escritores e perdem os cientistas: enquanto estes têm sempre que legitimar e examinar criticamente seu discurso e os resultados de suas investigações, abre-se para a literatura um vasto campo para o desenvolvimento criativo, quando ela toma como matéria literária os símbolos religiosos. Enquanto a etnologia como ciência da cultura se vê constantemente levada a refletir sobre seu próprio potencial imaginativo, narrativo ou fabulativo, a literatura não somente reivindica a liberdade artística, mas a exige como constituinte e diferença.

Ao contrário de Pierre Verger e Jorge Amado, Hubert Fichte permanece um estranho, tanto por vontade própria quanto por seu próprio comportamento, não buscando integração no contexto do culto religioso. Ao mesmo tempo como narrador e autor, Amado se dedica, sobretudo em seus últimos livros, ao dialógico, brincando com os informantes, aos quais dá nome, mas de quem ao mesmo tempo duvida, assim como duvida de si mesmo e da narrativa autorial. No final o que triunfa é o princípio lúdico-literário das muitas vozes que coexistem em sua narrativa, encontrando nela apoio e categorização que as diferencia de seus antípodas racistas e autoriais. Na oralidade como tradição, focos e informações de segunda mão também constituem o universo da afro-brasilianidade.

Fichte permanece um estranho a tudo isto, um estranho que nem sempre ou só raramente consegue encontrar um lugar neste universo, que só esporadicamente e não sem grandes problemas consegue ter contato mais de perto com algumas personagens deste mundo. Fichte tenta por isso investigar um novo campo ou mesmo pontos e personagens marginais deste universo, participando de seu saber e de suas histórias, compartilhando de sua vida e seus segredos.

Bibliografia

- Amado, Jorge (1935) *Jubiabá*. Rio de Janeiro: Record
- Amado, Jorge (1961) *A Morte e a Morte de Quincas Berro D'Água*. Rio de Janeiro: Record
- Amado, Jorge (1966) *Dona Flor e Seus Dois Maridos*. Rio de Janeiro: Record
- Amado, Jorge (1969) *Tenda dos Milagres*. Rio de Janeiro: Record
- Amado, Jorge (1972) *Tereza Batista, Cansada de Guerra*. Rio de Janeiro: Record (20. ed. 1983)
- Amado, Jorge (1990), *Conversations avec Alice Raillard*. Paris: Gallimard.
- Amado, Jorge (1992) *Navegação de Cabotagem: Apontamentos para um Livro de Memórias que Jamais Escreverei*. Rio de Janeiro: Record.
- Fichte, Hubert (1976), *Xango. Die afroamerikanischen Religionen II. Bahia, Haiti, Trinidad* Frankfurt: Fischer.
- Fichte, Hubert (1980), *Petersilie. Die afroamerikanischen Religionen IV. Santo Domingo, Venezuela, Miami, Granada*. Frankfurt: Fischer.
- Fichte, Hubert (1985), *Lazarus und die Waschmaschine*. Frankfurt: Fischer.
- Fichte, Hubert (1993) *Explosion. Roman der Ethnologie* Frankfurt: Fischer.
- Verger, Pierre (1951) *Note sur le culte des orisha e vodoun à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves* Dakar, Memória 51 IFAN
- Verger, Pierre (1981-1985) *Lendas dos Orixás e Lendas Africanas dos Orixás* Salvador, Corrupio
- Verger, Pierre (1982) *Orixás, os deuses iorubas na África e no Novo Mundo* Salvador, Corrupio
- Verger, Pierre (1985) *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos* Salvador, Corrupio (=Flux et reflux de la traite des nègres entre le golf de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle Paris, Mouton(1968)
- Verger, Pierre (1992) *Esplendor e decadência do culto de Iyami Osorongá (Artigos, Tomo I)*, Salvador, Corrupio
- Verger, Pierre (1995) *Ewé. O Uso das Plantas na Sociedade Yoruba* Salvador, Odebrecht & Cia. das Letras.