

## História oral, etnografia e dicções de Pai Francisco em estado de transe

Leandro Seawright Alonso\*  
Aline Baliberdin\*\*

### Introdução

Neste artigo, pretendemos centralizar o campo de pesquisa por entre os meandros da história oral e da etnografia, bem como analisar a entrevista realizada com Pai Francisco, Francisco Ernesto Solurri, no dia 8 de maio de 2015 enquanto ele experimentou o transe e referiu ter sido “tomado” – por indução de êxtase religioso – por Exu Tiriri Lonan. Almejamos tratar da memória religiosa, da memória de expressão oral, do trabalho empírico, dos registros no caderno de campo, das identidades e, evidentemente, da entrevista. Interessamo-nos pela análise do campo de pesquisa<sup>1</sup> onde está situada a casa de axé Ilê Asé Ifá Ewê, localizada no bairro Boa Vista, na cidade de Suzano, São Paulo. Na referida casa de axé, realizou-se uma entrevista de história oral com Pai Francisco e, subsequentemente, procedeu-se com operações etnográficas.

Para Clifford Geertz, com fulcro na antropologia interpretativa, a etnografia é, como se sabe, uma descrição densa em busca das “estruturas de significação”: ela é interpretativa e “o que ela interpreta é o fluxo do discurso

---

\* Doutor e pós-doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP). E-mail: leandroneho@gmail.com.

\*\* Graduada em História pela Faculdade Sumaré. Colaboradora do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP). E-mail: alinebaly3@hotmail.com.

1 O campo de pesquisa, segundo definição de James Clifford, é “o lugar de cruzamento criativo”, onde o “trabalho de campo é uma prática espacial de pesquisa interativa intensa”; o “campo” se desdobra para além de um lugar, “como um conjunto de práticas institucionais” (Clifford, 2014, p. 267-268).

social”. Outrossim, “consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pensáveis” (Geertz, 2008, p. 15). Segundo James Clifford – que estabeleceu elementos essenciais de aproximação entre a antropologia e a história –, porém, a etnografia busca a experiência, que, por suposto, tem recebido, em conjunto com a interpretação, ênfases sensoriais diferenciadas. No mor das vezes, “estar lá”, no campo, significa compartilhar as experiências e, com bastante responsabilidade, transferi-las da “esfera do vivido”. Aduziu Clifford:

Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de ‘experiência’. Assim como ‘intuição’, ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação frequentemente cheia de mistificação. Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica. (Clifford, 2014, p. 33).

Seja pelo viés hermenêutico de Geertz, seja, alternativamente, pelos supostos experienciais analisados por Clifford, reportamo-nos à sensibilidade propugnada por François Laplantine, que, tendo escrito a partir de outras temporalidades e lugares epistêmicos, considerou que “a descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade” do pesquisador e que “através da vista, do ouvido, do olfato, do tato e do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas”. Para o autor, a escrita etnográfica está ligada inclusive à percepção do “brando, rugoso, estridente, agudo, grave, sonante, dissonante, seco úmido, ácido, amargo, picante, salgado, açucarado” – das sensibilidades. Sem se restringir a uma experiência cultural monolítica, disse, ainda, que é “em particular através da aprendizagem da língua e da cozinha que podemos ter acesso à especificidade de uma sociedade [...]” (Laplantine, 2004, p. 20). Laplantine valorizou a subjetividade na pesquisa de campo; considerou o transe e a possessão induzida, bem como a observação antropológica. Segundo Laplantine:

[...] a possessão propriamente dita, que consiste em fornecer ao transe um conjunto de representações coletivas e uma linguagem com suas próprias

leis que permita canalizar os sintomas dentro de marcos sociais aceitáveis pelo grupo. (Laplantine, 1977, p. 212).

Os candomblés praticados nas diferentes paisagens brasileiras carregaram as marcas tradicionais do “inconsciente ancestral africano” como parte do desenraizamento de negros que foram escravizados e que produziram, portanto, resistências culturais em “terras de outros”. Não significa que as religiões afro-brasileiras são concordes, mas que operam em ditames concorrentes, variáveis (Oro, 2007 p. 56). Por outro ângulo, os estudiosos das ciências humanas procuraram pelo sentido das tradições orais, neste caso, trazidas pelos negros ao Brasil. Para Amadou Hampâté Bâ, as tradições orais africanas recompõem a palavra falada que “se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas”: agente “mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência” (Ki-Zerbo, 1982, p. 169).

Assim, almejamos a construção narrativa e *interdisciplinar* das memórias dos entrevistados ao situá-las nas perspectivas de Jacques Le Goff, Maurice Halbwachs, Joël Candau e Fernando Catroga – salvaguardadas as diferenças teóricas entre os autores. Nesse sentido, a “[...] memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje” (Le Goff, 2003, p. 469). A memória introduz o narrador em “cadeias de filiação identitária”, distinguindo-o e diferenciando-o em relação aos outros (Catroga, 2001, p. 50). Para além da objetividade factual, apropriamo-nos da memória coletiva como representação, porque “cada um de nós tem uma ideia de sua própria memória”, e da *metamemória*, como um “[...] enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo” (Candau, 2016, p. 24). Descrevemos, aqui, as memórias cruzadas no campo de pesquisa, sobretudo a do interlocutor entrevistado em uma operação composta: *ouvir/ver*, registrar, transcrever – identidades (no plural):

A identidade é uma construção imaginária que produz a coesão social, permitindo a identificação da parte com o todo, do indivíduo frente a uma coletividade, e estabelece a diferença. A identidade é relacional, pois ela se constitui a partir da identificação de uma alteridade. Frente ao eu ou ao nós do pertencimento se coloca a estranheiridade do outro. (Pesavento, 2005, p. 89-90).

Mais complexas se tornaram as identidades quando o elemento místico emergiu e preencheu a consciência religiosa de Pai Francisco por meio do êxtase e do transe religioso em que um “outro”, uma alteridade divina, insinuou-se nele, nas categorias de Roger Bastide (2016). Sem desvencilhar um de “outro”, propusemos compreendê-los em Pai Francisco.

## O campo de pesquisa

Estive<sup>2</sup> na casa de axé de Pai Francisco repetidas vezes – em festas públicas de seu candomblé – e fui recebida com galhardia pelo narrador, pelos seus filhos de santo. Aí ouvi sobre Exu Tiriri Lonan, divindade que, incorporada em Pai Francisco, segundo os “filhos da casa”, contava recorrentemente histórias maravilhosas – inclusive, mas não inusitadamente, acerca da origem do mundo.

*Ab origine*, solicitei ao Pai Francisco que me concedesse uma entrevista para *colaborar* com a pesquisa sobre as oralidades e os candomblés brasileiros; ao que, prontamente, respondeu-me afirmativamente após fazer ligeiras indagações. Entre os seus questionamentos, um de corte inicial, pontual: “O que você quer saber?”. Disse-lhe que, considerada, como se sabe, a importância da cultura religiosa de matriz africana, gostaria de ouvi-lo sobre a experiência de sacerdote no candomblé. Em registro no caderno de campo, descrevo as minhas observações sobre o momento em que estive em sua casa para entrevistá-lo:

Quando cheguei fui recebida pela *ekedi*<sup>3</sup> Daniela, que pediu para que eu me sentasse na sala e ofereceu café. Ela disse que o pai estava ‘virado’ e que eu esperasse um pouco porque eles logo subiriam (ele estava em um quarto que fica na entrada da casa – descendo as escadas).<sup>4</sup> Daniela saiu e foi até lá. Depois de alguns minutos ela voltou e falou que ele estava me chamando, que era seu Tiriri Lonan. Descemos as escadas e ela abriu a porta de madeira, no pequeno quarto estava sentado em um banquinho de madeira

---

2 Descrição realizada por Aline Baliberdin no campo de pesquisa.

3 *Ekedis*, ou *equedes* “são autoridades femininas que auxiliam o/a babalorixá/iyalorixá”; segundo a crença candomblecista, as *ekedis* “foram escolhidas pelo orixá para servir e cuidar dele” (Kileuy; Oxaguiã, 2011, p. 64).

4 A expressão “virado” utilizada pela *ekedi* exprime o estado de transe, significa que Pai Francisco estava em estado de transe religioso, incorporado por sua divindade.

Pai Francisco, incorporado. Eu o cumprimentei, pegando em sua mão, e me sentei em um banquinho igualmente de madeira à sua frente – o local estava repleto de alguidares<sup>5</sup> de Exu de todos os filhos da casa.

A *ekedi* sentou-se ao meu lado, perto da porta, em outro banquinho. Disse a ele que era um prazer conhecê-lo. Depois, perguntei se poderia gravar a conversa; ele riu e disse: ‘Vamos ver’. Logo me perguntou: ‘O que você precisa?’. Respondi: ‘Preciso de um registro, de uma gravação’. Até então, considerava que saído do estado de transe, Pai Francisco daria a entrevista. Para minha surpresa ele disse: ‘Pode gravar’. Confirmei com a *ekedi*, ela disse que ele estava autorizando. Liguei o gravador do celular e conversamos por cerca de três horas.

No construto textual do caderno de campo, descrevi em que circunstâncias aconteceu o “ritual da entrevista”.<sup>6</sup> Diante da experiência mistificada, vivenciei dúvidas sobre como cumprimentá-lo ou quais estímulos oferecer para o desenvolvimento da narrativa, pois, apesar de estar diante de Pai Francisco, a situação do transe religioso provocou reflexões tenras sobre a condução da entrevista; diante de uma situação nova na pesquisa, não olvidei diante da possibilidade de gravar com Pai Francisco em estado de transe.<sup>7</sup> A etapa da entrevista se desenvolveu sobre o aparato identitário como axial, porquanto indaguei-me com observação, com *desnaturalização*: “quem ele é?” ou “quem ele pensa que é?”. Ele se apresentou em narrativa emoldurada pela personalidade da divindade Exu: “outro” falava em Pai Francisco.

Exu Tiriri Lonan, que respondeu no transe de Pai Francisco, narrou que nasceu no estado da Bahia em 27 de dezembro de 1961. Nada obstante, continuou descrevendo o próprio natalício: “quando eu fui encantado nesse *igbá*”, como uma parte de Exu, o orixá se apresentou “encantado”; demonstrou-se nascido da nominada “união de elementos em cima da face da Terra”, os quais fizeram “com que com uma grande consagração, uma grande magia,

---

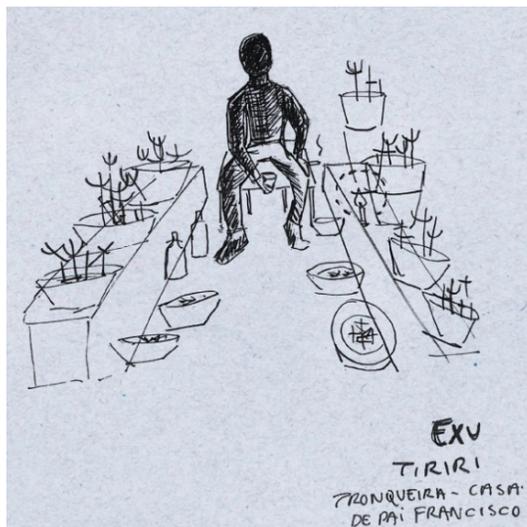
5 *Alguidar* ou *igbá* é um recipiente onde se deposita elementos que representam a força da divindade cultuada: “ele é o centro de toda a força das divindades e tem a representação física do vínculo da pessoa com seus orixás” (Kiley; Oxaguiã, 2011, p. 101).

6 Por ritual, entendemos “[...] um conjunto sempre repetido de operações litúrgicas ou de práticas religiosas ordinárias que começam com as preservações das ‘reservas de memórias míticas’ primordiais e terminam em celebrações cuja oralidade posiciona os religiosos por meio da narrativa” (Seawright, 2016b, p. 44).

7 Em história oral privilegia-se o uso de “estímulos”, como distinguem Meihy e Ribeiro: “pergunta é diferente de estímulo. Nas perguntas, busca-se ter respostas objetivas, diretas, e nos estímulos procura-se a lógica e a construção do argumento” (Meihy; Ribeiro, 2011, p. 12).

se tornasse um ser encantado”.<sup>8</sup> Seu nome, Tiriri Lonan, segundo a sua explicação, significa “o dono do caminho”.

Figura 1 – Exu: Pai Francisco em transe no momento da entrevista (desenho de Aline Baliberdin, 2015, nanquim)



Perguntei quantos anos tinha naquele momento e a sua resposta fez menção ao mito cosmogônico presente na crença candomblecista; mas, sem titubear, Exu Tiriri Lonan afirmou sua singularidade: ele era curiosamente o único a ser chamado pelo nome Tiriri Lonan.<sup>9</sup> Ao ouvir a pergunta realizada, o Exu reportou-se às origens, apropriou-se das origens mitificadas:

O princípio do mundo. Que engraçado... O povo se perde com milhões e bilhões de anos. Quanto tempo tem o planeta? Trinta e cinco bilhões de anos. Há dezoito milhões de anos há a minha existência, porque com África foi o primeiro encanto que houve com esse nome Tiriri Lonan, mas

8 *Encantado*, segundo o colaborador, é a sua condição por ter nascido a partir de um “encantamento”, da união de elementos naturais em um *igbá*. O *igbá* de Exu Tiriri Lonan na casa de Pai Francisco contém, entre muitos objetos, variações de tipos de terras e minerais.

9 O mito cosmogônico estruturalmente conta a história da criação do mundo e da “criação por excelência”. Segundo Mircea Eliade: “Os mitos de origem contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido” (Eliade, 1972, p. 20).

isso de tempos em tempos se perde, então existe muito Tiriri, mas Lonan mesmo, só um. Querem que encanto não pode incorporar em outro, não se passa, não se dá, a não ser que seu Francisco morra. Aí talvez uns milhões de anos se dê novamente, depende do que vai deter..

Na mitologia *yorubá*, Exu é uma divindade que percorre os espaços, entre o céu (Orun) e a terra (Ayé), possibilitando vínculos entre os deuses e os homens. Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2012, p. 1.087), “[...] na África ocidental, entre os fon-ioruba, Légba, o Exu é um deus mensageiro. Senhor da fertilidade e do dinamismo, participou da criação do mundo e dos homens”. Nas palavras de Exu Tiriri Lonan,

[está] escrito no livro sagrado que Deus pairou à beira do abismo, só existia trevas e, na verdade, o primeiro que veio foi Exu, o divino espírito santo de Deus assim chamado. O africano fez evocação à Olorum, Oló: dono, Orum: universo, ao grande dono do universo e seu mensageiro Okaran veio à Terra para povoar a Terra.<sup>10</sup>

No Brasil, o culto às divindades africanas coexiste, evidentemente, com crenças cristãs, espíritas e indígenas, entre outras, formando-se uma religiosidade criativa que, nos termos de Bastide, é “essencialmente sincrética” (Bastide, 2001, p. 30); apesar disso, “o tema do sincretismo no Brasil” sofreu, “nos últimos vinte anos, uma série de objeções”, como apontou Pierre Sanchis (1995) em *As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro*. As saídas encontradas pelos religiosos para mesclar em formas “mestiças” as suas crenças às novas condições culturais, sociais e políticas, levaram à “crioulização” de parte da cultura brasileira – para utilizar uma expressão de Édouard Glissant (2005, p. 27); ou ainda, instruíram um “hibridismo cultural”, como definiu Peter Burke ao mencionar analogias feitas no Brasil entre os deuses africanos e os elementos ritualísticos católicos:<sup>11</sup>

Assim, Ogum, deus do ferro e da guerra, patrono dos ferreiros, foi assimilado a São Jorge ou São Miguel; Xangô, associado aos trovões e relâmpagos,

10 Referência ao Odu Òkárán Meji, o primeiro Odu de Ifá, na caída do jogo oracular quem responde é Exu.

11 Ressaltamos que “crioulização” e “hibridismo cultural” são expressões distintas, embora aproximadas. Ainda assim, reportamos a ambas segundo distintos vieses – o de Glissant e o de Burke.

a São João Batista ou Santa Barbara; e Iemanjá, deusa-mãe ou deusa do mar, a Santa Ana ou a Virgem Maria (Sob a forma de *Stella Maris*). (Burke, 2010, p. 79).

Foi nesse sentido intrincado e desafiador que Exu se transmutou, subvertendo o mundo colonial ao acompanhar analogamente as transformações sociais nos espaços culturais e nos meandros em que está inserido o seu culto – em que Exu contribui para a resolução dos mais variados problemas ou, ainda, para a criação dos dilemas mais diversos. Segundo Silva (2012, p. 1.088), “[...] no Brasil, devido à escravidão e à conversão obrigatória ao catolicismo, o Exu assumiu várias faces, ora prevalecendo seu aspecto de deus mensageiro e ordeiro, ora seu aspecto de *trickster* e promotor do caos social”. Ao longo do processo de assimilação de Exu no Brasil, a divindade tornou-se a chave de um “diálogo de longa duração entre as cosmologias africanas, americanas e europeias que, desde o século XVI, fluem umas nas outras”. Semelhantemente, a “demonização” do Exu e a “orixalização” do demônio, ou suas mediações, expressariam, assim, as leituras recíprocas de universos culturais em contato. Ainda com Silva, reconhecemos que a “mestiçagem não apenas gera seres híbridos biologicamente, mas também os faz híbridos culturalmente”. Onde o poder místico de Exu está em sua capacidade de “interagir ou dividir, de provocar consenso ou dissenso” (Silva, 2012, p. 1.088, 1.109-1.110).

Nas “veredas duais” estão postas as principais características do orixá referido, pois, apesar da aparente “convivência pacífica” de deuses africanos com os santos católicos no Brasil, contrastam-se tais interpretações com o chamado “pensamento maniqueísta cristão” sobre o “bem” e o “mal”. Na demonização do orixá, o maniqueísmo cristão propiciou a associação, por parte dos fiéis cristãos, da imagem de Exu ao diabo; tais procedimentos de demonização foram paulatinamente somados às ações colonizadoras que demonizaram as divindades africanas como dominação cultural sobre sociedades tidas como primitivas. Em dados momentos, a imagem demonizada de Exu serviu como arma e proteção contra as violações escravagistas no Brasil:

Os negros transformaram Exu e os eguns em sua arma mais poderosa. [...] Exu presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia cerimônia contra os

brancos para enlouquecê-los, matá-los, arruinar as plantações (magia negra). (Bastide, 2001, p. 16).<sup>12</sup>

Em negociações de “identidades espirituais”, Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco narrou um reencontro imaginado entre o colonizador e o homem africano para indicar a imagem controversa que Exu tem na cultura ocidental:<sup>13</sup>

Quando colonizador chegou na terra África, lá ele viu um guerreiro que fazia ferro na fornalha e batia na bigorna. Esse ferreiro pertencia ao rei, e ele consagrado pelo rei recebeu um chapéu, um capacete. E nesse capacete ele pôs um grande enfeite, um chifre de gnu, sabe gnu?

Gnu, grande animal de África. Ah, tem chifre comprido. Dizer que era o maior perante o rei, um súdito do homem, braço direito, dono de fazer suas armas, grande ferreiro, pertencente ao Ogum. O colonizador viu um negro com os olhos pegando fogo de tanta lavareda do forno, irritado, de dois metros, com um chifre grande, quem era ele? O diabo, estou rindo agora. São figuras que o seu homem fez.

Uma das qualidades de Exu, como um “deus dinâmico”, está em promover o chamado movimento em todos os seus sentidos; transformar situações de calma em confusão ou agitação, pois, para os que acreditam nesta divindade, a estagnação é sinônimo de inércia, de morte. Assim, Exu “está em toda parte tanto na linha que vai dos orixás aos mortais, quanto na que vai dos mortais aos orixás” (Bastide, 2001, p. 186). Nas palavras de Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco: “Oh, normalmente eu falo com Deus, Exu é o único que sobe do Ayê: da Terra, para o Orum. Não existe orixá que prende Exu, Exu vai direto ao dono do porco. Não precisa de permissão de orixá para poder atingir”. Sua natureza fragmentária e dialógica, por vezes “trapaceira”, como definiu Campbell (2007, p. 139), ou que se aventura com “bricolagens”, “estratégias”, “táticas”, faz com que esse orixá não se comprometa com a verdade projetada em um deus correto, “jogando nos dois times” – sem constrangimentos. Por lógico, Exu não pensa e nem age nos ditames do

---

12 *Egum* ou *egungum* refere-se aos mortos ou espíritos ancestrais: “O *egum*, ao contrário do orixá, experimentou a morte e sabe os seus mistérios” (Reis, 2000, p. 57).

13 Por suposto, não é suficiente apenas atribuir a imagem controversa de Exu aos aspectos do eurocentrismo em voga contemporaneamente; por isso, ressaltamos que a nossa interpretação é uma entre outras possíveis.

monoteísmo, do dualismo. Assim, igualmente, apresentou-se Exu Tiriri Lonan por meio de Pai Francisco:

Exu se quebra em fragmentos como uma taça que não pode ser juntada jamais, por mais que você cole, aquela taça não vai ser a mesma coisa. Você me conta uma mentira, eu finjo que acredito... Foi você que me enganou ou eu que te enganei?

Salientou Bastide, porém, a importância da crença brasileira de matriz africana: os valores hierárquicos que articulam as relações entre os religiosos e os deuses. Tais valores são moldados com fulcro em uma compreensão da natureza e das relações entre seus elementos, como, por exemplo, “a justiça dos raios sobre a terra”, “o amor das águas sobre os seres”, na cosmovisão candomblecista do “diálogo entre os mundos” proporcionado pelo dinamismo de Exu. O respeito devido às forças naturais, com base na visão de/sobre Exu, entretece-se por meio das relações estabelecidas a partir de si e não por seu isolamento possível em relações hierarquizadas. Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco expressou desta forma:

Povo de brasilian misturou muito, hoje acaba de nascer o iniciado e já se torna pai de santo, já não quer respeitar [*ekedi* Daniela: a hierarquia da religião], tem o sacerdócio, muitas casas grandes como Opô Afonjá, pra ter ali o sacerdócio, vinte, trinta anos ali é a mesma coisa, não é nada.<sup>14</sup> Na África, ‘oga’ quer dizer o mais velho ancião da aldeia, o chefe de sessão, acá em brasilian apenas o tocador de bumbo. Se perdeu o respeito, apenas pelo fato de que aquele não recebe espírito no corpo, mas nós sabemos, grandes zeladores ou os pequenos que aquele espírito em outra encarnação já havia recebido, era apenas uma continuidade. Se perdeu os valores.

A disposição de Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan em se apresentar, em se fazer compreender sobre quem ele é – ou com quem estava conversando – se aclarou quando pediu para a *ekedi* Daniela, que acompanhou e participou da entrevista, que, em outro aposento da casa, retirasse um pequeno livro de

---

14 Ilê Axé Opô Afonjá é uma casa de axé (terreiro) de grande reconhecimento dentro do culto aos orixás. Fundada em 1910 em Salvador (BA), atualmente é dirigida pela iyalorixá Maria Stella de Azevedo Santos, ou Mãe Stella de Oxóssi.

capa azul contendo *orikis*.<sup>15</sup> Pronta para o serviço, ela entregou-o em minhas mãos, aberto nas páginas em que estava escrito um *oriki* para Exu. O *colaborador* pediu para que eu lesse e, assim, o fiz em voz alta para que, inclusive, ficassem registrados os termos do *oriki* na gravação.

Èsù, o inimigo dos orixás. Osètùrà é o nome pelo qual você é chamado por seu pai.

Alágogo Ìjá é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe.

Èsù Òdàrà, o homem forte de Ìdólófin. Èsù, que senta no pé dos outros.

Que não come e não permite a quem está comendo que engula o alimento.

Quem tem dinheiro, reserva para Èsù a sua parte.

Quem tem felicidade, reserva para Èsù a sua parte.

Èsù, que joga nos dois times sem constrangimento.

Èsù, que faz uma pessoa falar coisas que não deseja. Èsù, que usa pedra ao invés de sal. Èsù, o indulgente filho de deus cuja grandeza se manifesta em toda parte.

Èsù, apressado em esperar, que quebra em fragmentos o que não poderá se juntar novamente. Èsù, não me manipule, manipule outra pessoa.

(Sàlàmi, 1991, p. 25).

Segundo Campbell (1990, p. 254), a estrutura do mito, em sua função conhecida, consiste “em servir como poderosa linguagem pictorial para fins de comunicação da sabedoria tradicional”. Dessa maneira, o mito serve como “veículo imagético da crença”, e, de forma consequente, da vivência imaginada da divindade em tempos imemoriais. Para o antropólogo Jack Goody (2012, p. 52), “o mito é uma forma particular de literatura oral cujo sujeito é parcialmente cosmológico”.<sup>16</sup> Pai Francisco exercitou, portanto, a vivência do mito em seu transe ao mesmo tempo que o narrou para os ouvintes em forma de apresentação, de representação do “outro”, encantado, em “si mesmo”: ponderou-se sobre o “quem sou eu”, e, assim, demonstrou-se uma das características basilares da religiosidade de matriz africana: a de experimentar no próprio corpo, na abolição e emergência do corpo, a divindade cultuada.

15 *Orikis* são “evocações aos orixás” (Reis, 2000, p. 309).

16 Jack Goody (2012, p. 43) define “literatura oral” como um gênero “encontrado nas sociedades sem a escrita”, ou nas sociedades letradas, como a tradição de se transmitir certos conhecimentos por meio da oralidade, geralmente entre aqueles que não sabem ler.

Entrecruzam-se personalidades, identidades, memórias mi(s)tificadas e as próprias narrativas captadas por uma história oral atenta às documentações produzidas a partir do campo de pesquisa por meio da atenção à oralidade como matéria-prima do candomblé. Porque um mito (re)conhecido ilustra o temperamento e as formas de ação do deus africano conforme registradas por Reginaldo Prandi, que, por seu turno, contribuiu com a compreensão simbólica da maneira como são ensinados os nominados princípios morais entre os religiosos da cultura de matriz africana. A moral da história pode ser, por exemplo, “nunca deixe de agradecer às divindades pelas dádivas recebidas” – entre outras. Fundem-se tais sentidos narrativos e mitificados com a moral da história narrada, contada, recontada e encantada: problematizada, nesta investida acadêmica, por meio de uma história oral que busca o diálogo interdisciplinar – da antropologia à história do tempo presente, à história cultural. Os mitos na experiência candomblecista possuem, no entanto, uma moral da história com sentido narrativo:

Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo a trabalhar em suas roças, mas um e outro deixaram de louvar Exu. Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas! Exu ficou furioso. Usando um boné pontudo, de um lado branco e de outro vermelho, Exu caminhou na divisa das roças, tendo um à sua direita e o outro à sua esquerda.

Passou entre os dois amigos e os cumprimentou enfaticamente.

Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?

‘Quem é o estrangeiro de barrete branco?’, perguntou um.

‘Quem é o desconhecido de barrete vermelho?’, questionou o outro.

‘O barrete era branco, branco’, frisou um.

‘Não, o barrete era vermelho’, garantiu o outro.

Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.

Para um, o desconhecido usava um boné branco, para o outro, um boné vermelho. Começaram a discutir sobre a cor do barrete. Branco. Vermelho. Branco. Vermelho. Terminaram brigando a golpes de enxada, mataram-se mutuamente.

Exu cantava e dançava.

Exu estava vingado.

(Prandi, 2001, p. 48-49).

A religiosidade, para os candomblecistas, é uma prática de constante sentimento de interação com as divindades e, subsequentemente, consiste, entre outras coisas, em vivenciar a experiência do sobrenatural na ligação cotidiana com os deuses, assim como em representar as cenas da atuação divina na (re)criação do mundo por meio das danças nos xirês ocorridas em festas públicas.<sup>17</sup>

As dicções de Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan têm, portanto, intencionalidades como: transportar o narratário para os lugares de sua crença, transmitir os conhecimentos adquiridos a respeito das culturas afro-brasileiras e se posicionar como um guia espiritual daqueles que o consultam por razões variadas, alternantes.

## O ritual da entrevista

O ato da entrevista pode ser alternativamente compreendido, em si mesmo, como um ritual acadêmico, praticado interativamente – entre narrador e narratário – no momento em que duas ou mais pessoas se dispõem a gravar aquilo que dizem. Em história oral, como escreveu Meihy, as “entrevistas demandam um cerimonial que, por simples que seja, transforma a situação de pesquisa em evento social, ainda que íntimo” (Meihy; Ribeiro, 2011, p. 21). Participei do ritual acadêmico criado para o momento da entrevista com Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan, valendo-me do método etnográfico da observação participante científica, descrito por Clifford como

[...] uma fórmula para o contínuo vaivém entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, pela empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. (Clifford, 2014, p. 31).

Não obstante, Clifford aduziu que o método etnográfico retraça, pois, uma atmosfera que propicia um “intenso envolvimento intersubjetivo”

---

17 O *xirê*, ou *sirê* é a dança dos deuses no candomblé; ela segue uma ordem sequencial de toques e cânticos para cada divindade. O *xirê* é “um congraçamento, um encontro, o xirê é a roda onde os orixás se encontram para dançar e brincar!” (Kileuy; Oxaguiã, 2011, p. 203).

(Clifford, 2014, p. 20); por isso, participei do ritual da entrevista como se fosse uma consulente, atuando de forma similar às pessoas que procuram pelo Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco. Ainda assim, Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan sabia, em um jogo identitário, desde o princípio, tratar-se de uma entrevista de história oral que seguiu os ditames procedimentais. Há que se registrar a presença marcante da *ekedi* Daniela Branco, que participou, interferiu e contribuiu com os estímulos por meio dos quais Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco foi chamado à narrativa.<sup>18</sup> Notadamente, Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan está habituado à recepção de pessoas da comunidade de Suzano, tanto de segmentos religiosos, quanto aqueles advindos de lugares distantes, para consultas regulares ou não. Os momentos “transcriativos” (Seawright, 2016a) não ocorreram somente no tratamento posterior da entrevista, mas, igualmente, em termos performáticos e interpretativos no ato da narrativa; a presença de Daniela e as suas intervenções propiciaram os momentos de mediação e até mesmo de tradução da linguagem utilizada por Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco. Por isso, Daniela contribuiu no momento “transcriador” entre linguagens, sinais e mitologias de performances narrativas variáveis – uma espécie de “sacerdotisa mística”.

Assim, Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan exemplificou como costuma ser uma consulta e sua postura enquanto conselheiro espiritual:

Vossuncê é consulente: ‘Exu o que faço com a minha vida, por que tão perturbada estou assim, sem saber pra onde ir, da onde venho, o que devo fazer?’ Faça isso. Mas é apenas figurativo, é como se fosse num *onixegum*, um médico, e ele desse uma receita de remédio, tome isso para o seu mal. Toma se quiser, compra se quiser, gasta se quiser. Eu não vou amassar a receita e jogar fora. Continua na mesma inexatidão. No papel apenas orienta... Claro que existem outros jeitos ritualísticos, onde no papel é muito importante, mesmo na incorporação e usando a mão e o corpo de seu Francisco, mas... aí é um outro assunto...

Instauraram-se nas consultas de crédulos e na entrevista de história oral concedida por Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco ritualísticas que significaram encontros, diálogos, prescrições. Sobre a ritualística, Jack Goody escreveu:

---

18 Notamos, porém, que em história oral é comum haver outras pessoas presentes no ambiente da entrevista.

[...] queremos dizer uma categoria de comportamento padronizado (costume) em que o relacionamento entre os meios e o fim não é ‘intrínseco’, é ou irracional ou não racional. Dentro dessa categoria geral encontramos a ação mágica, que é essencialmente irracional, visto que tem um fim pragmático que seus procedimentos não conseguem realizar [...]. (Goody, 2012, p. 39).

No momento da entrevista, Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco, deslocando-se do papel narrativo com o qual se apresentou em uma pesquisa acadêmica estrita, ofereceu-me uma consulta quando perguntou pela data do meu nascimento, e, com a assistência da *ekedi* Daniela, fez um cálculo ligeiro que lhe permitiu saber o *odu* (signo de Ifá), correspondente às revelações sobre o meu destino, dentro das suas formas de adivinhação. Não desperdicei a oportunidade de gravar, de etnografar.

- Nasceu que dia, mês e ano?
- Dia 11 de outubro de 1986.
- Vinte e um. Soma entre eles. Três. Três com dez dá quanto? Treze. Treze com oito dá quanto? Vinte e um. Vinte e um, soma entre eles.
- Três. Três com seis dá quanto? Nove.
- Ah, então Odu Òsa!
- Odu Òsá é o pássaro de Iyá Mi.
- Meu caminho?
- Esse é prematuro, traz Yemanjá, Oyá, né, Exu orixá.
- Muita revolta, muito caos, muito feitiço, cabeça requer culto, não é perigoso, não serve para o culto do orixá, pessoa perigosa no culto a orixá.

Em um “ensaio de intersubjetividade” e após fazer essa leitura dos signos que estariam presentes em meu “*odu* de placenta” – constituído como uma espécie de repercussão ancestral no meu destino – supostamente ligado a mim desde o meu nascimento, segundo me explicou, disse que a *ekedi* Daniela poderia esclarecer melhor os significados das revelações. Em seguida, Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan cantou uma reza para Iyá Mi Oxorongá – que em uma tradução livre quer dizer “minha mãe feiticeira”, nome utilizado para saudar uma ancestralidade africana feminina, isto é, a “grande bruxa, Ajé, Ajé, grande bruxa”.

Nesse momento, ocorreu o ápice de um encontro “entre” as nossas “vistas”. Porque “a ‘entre/vista’, afinal, é uma troca de olhares” (Portelli, 2010, p. 20); uma troca em que o entrevistador e o entrevistado se olham, se compreendem mutuamente: em outras palavras, uma hermenêutica do outro, uma alteridade – sem a necessidade de adesão. Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco esteve, a maior parte do tempo, com os olhos semiabertos, porém. Às vezes fechados, às vezes olhava para cima ou para os lados como se conversasse com mais alguém: ele acredita ter feito uma leitura espiritual a meu respeito enquanto estivemos face a face. Mas, para Alessandro Portelli (2010, p. 20),

[...] a ideia de que existe um ‘observador’ e um ‘observado’ é uma ilusão positivista: durante todo o tempo, enquanto o pesquisador olha para o narrador, o narrador olha para ele, a fim de entender quem é e o que quer, e de modelar seu próprio discurso a partir dessas percepções.

O ritual da entrevista, portanto, desenvolveu-se enquanto estivemos por cerca de três horas sentados em banquinhos de madeira – pouco confortáveis – no pequeno quarto na entrada da casa onde ficam os *igbas* de Exu. Na medida em que a tarde avançava, o local ficava mais escuro, iluminado apenas pela chama vacilante de uma vela branca que permanecia acesa ao lado esquerdo de Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan. O ambiente estava imerso na fumaça dos cigarros fumados sem muita trégua pelo narrador e, nos sons de suas palavras, de cadências amigáveis, impunha-se a “pessoa do próprio” na “pessoa do outro”: uma identidade alternante, mas com personalidade unificada – ausência, presença – *misterium tremendum*. Cálido, Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco bebeu gim e oportunizou posições, gestos e linguagens favoráveis ao registro em meu caderno de campo:

Pai Francisco, durante o transe em que respondia por Exu Tiriri Lonan, vestia roupas simples e confortáveis. Estava de calça jeans, casaco de zíper (pois fazia um pouco de frio no dia) e meias brancas. A informalidade de sua vestimenta me fazia pensar o quanto a situação em que era incorporado por sua divindade era habitual para ele. A importância da ‘presença mitológica’ da sua divindade não era diminuída pela simplicidade de suas roupas e gestuais.

## Diálogos e identidades

As identidades assumidas por Pai Francisco se constituíram de uma noção de autoridade. Por lógico, essa noção de autoridade é proveniente do reconhecimento de religiosos em relação à vida e ao trabalho de Pai Francisco, assim como da importância cultural das divindades de suas crenças. Por “autoridade”, com Certeau (1998), referimo-nos a “aquilo que é ‘aceito’ como ‘crível”, pois o que foi anunciado/enunciado por Pai Francisco se validou por uma coletividade crédula. Na contramão das “histórias maiores”, da “memória religiosa oficial”, da “memória religiosa autorizada”, entreteceram-se as “narrativas menores” – que instruíram uma história “vista de baixo”; uma outra noção de autoridade emergiu por meio da identificação de Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan com a memória coletiva que religa fios exigentes de uma cultura afro-brasileira intrincada.

Para Candau (2016, p. 72), a “realidade de uma narrativa é ser real para o sujeito, o que é a realidade de um encontro com o real”. Por entre meandros de “ilusões biográficas”, o narrador

[...] parece colocar em ordem e tornar coerente os acontecimentos de sua vida que julga significativos no momento mesmo da narrativa: restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, ‘sublimações’, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, ‘vida sonhada’, ancoragens, interpretações e reinterpretções constituem a trama desse ato de memória que é sempre uma excelente ilustração das estratégias identitárias que opera em toda narrativa. (Candau, 2016, p. 71).

Na escuta criteriosa da narrativa de Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco, podemos acompanhar, em consequência das memórias e das identidades derivativas, as transições entre “lugares discursivos” para os mais variáveis “lugares identitários”: aqueles que procuram uma unidade apreensível, mas que desestabilizam, na sequência, pela “diversidade ôntica” (Bhabha, 1998). Quem é o outro que se insinuou e possuiu Pai Francisco? Ele diz ser Exu, e Exu diz ser o início: aquele que usa o corpo, aquele que negocia identidades, aquele que se lembra dos lugares de uma “trans-história”. Note o diálogo abaixo:

- O senhor usa o corpo do Pai Francisco, certo?
- Ya.

- E onde ele está agora?
- Na minha terra. O espírito dele é levado pelo grande sacerdotício, oráculo da adivinhação chamado Ifá. Sob a guarda de seu próprio anjo de guarda Ossaim, sentado numa aldeia grande, lá noite, grande floresta não, grande fogueira, como se fosse um sonho, dotado de um cordão umbilical.<sup>19</sup> Quando há a desincorporação é juntado pelo anjo de guarda e o espírito dele retorna à sua casa, sua matéria, corpo.
- E ele se lembra desse sonho depois?
- Não, é apagado automaticamente. E nem de nossa conversa.

Escreveu Homi Bhabha – a partir de outros contextos e contornos epistemológicos – que a concepção de “identidade” surgiu da necessidade de uma apresentação diante da interpelação de um “outro”: quem é você? Não sendo de modo algum de natureza fixa e imutável, a identidade é formada, formulada e reformulada no ato em que se pergunta por ela:

[...] já não estamos diante de um problema ontológico do ser, mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se, primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política. (Bhabha, 1998, p. 70).

Nesse sentido, a estratégia discursiva utilizada por Pai Francisco apontou para as identificações que o narrador acentuou como sendo essenciais para que conheçamos o sagrado nele, utilizando-se dos referenciais culturais que alicerçaram a sua crença, a sua religião – como a evocação da África, o seu lugar de origem encantada e para onde o próprio espírito retornou quando seu corpo estava em estado de transe; sabe-se, por meio da narrativa transcrita, que regressou para uma aldeia e se sentou defronte a uma fogueira. Tais representações revelam alternativamente, ainda, o imaginário construído pelos povos negros da diáspora que sonhavam em retornar para a sua terra de origem e, ao mesmo tempo, para o continente africano dedicavam a saudade do seu “lugar mi(s)tificado”.

---

19 Ossaim, de acordo com a crença afro-brasileira, é o orixá que detém o segredo das plantas e folhas. Segundo Bastide, “ele preside todos os rituais em que o emprego das ervas é indispensável – iniciação, banhos de purificação, etc.” (Bastide, 2001, p. 127).

Destarte, as identidades podem ser emolduradas a partir de “microtraumas” sofridos pelo indivíduo, como dramas pessoais, ou, de outro modo, a partir de “macrotraumas” – quando estes “ganham dimensão social na busca por alternativas”. A escravidão no Brasil, nessa perspectiva, gerou macrotraumas que “resultam no preenchimento mítico como organizadores lógicos das narrativas” (Seawright; Soares, 2016, p. 20), no anseio de encontrar alívio do sofrimento ou de reivindicar a sua reparação; Pai Francisco acredita que o evento reparatório seja possível por meio da intervenção divina. Ao lançar mão das conceituações de Hobsbawm, Stuart Hall explicou o funcionamento desse imaginário:

Mitos de origem também ajudam povos desprivilegiados a ‘conceberem e expressarem seu ressentimento e sua satisfação em termos inteligíveis’. Eles fornecem uma narrativa através da qual uma história alternativa ou uma contranarrativa, que precede as rupturas da colonização, pode ser construída. (Hobsbawm; Ranger, 1983 apud Hall, 2005, p. 55).

Uma “história variável” pôde ser construída no Brasil a partir das narrativas que recontam as “nações africanas”. Há no candomblé brasileiro a tendência de se distinguir a origem dos ritos por “nações”, isto é, cada casa de axé se declara costumeiramente como originária de determinada tradição africana, de dada nação africana. As principais denominações de nações no Brasil são *bantu*, *yorubá* e *fon*<sup>20</sup> (Prandi, 1991); ganharam não raras vezes outros nomes, quais sejam, respectivamente: *angola*, *ketu* e *jeje*. A casa de Pai Francisco, Ilê Asé Ifá Èwê, conforme explicou o narrador, é de “nação jeje” – apesar de “tocar ketu na sala”, o que significa que nos ritos internos utiliza-se dos fundamentos do grupo *fon*, mas, em seus ritos públicos, vale-se da tradição *yorubá*.

---

20 *Bantu*, *yorubá* e *fon* são nomes para grupos étnico-culturais africanos no Brasil. Os *bantu* “vieram de regiões atualmente conhecidas como Angola, Congo”; “os *fons*, provenientes do Benim, antigo Daomé. [...] Os *iorubás*, de cidades da atual Nigéria, como Ilexá, Oyó, Ketu” (Kileuy; Oxaguiã, 2011, p. 32).

Figura 2 – Três Ogans, casa de Pai Francisco (desenho de Aline Baliberdin, 2016, nanquim)



As nações no candomblé situam as práticas religiosas numa origem comum que serve para identificá-las entre as demais vertentes espirituais afro-brasileiras. O referencial africano, reinterpretado no Brasil, é, pois, celebrado como tradição e recria uma “comunidade imaginada” alternativa às “nações politicamente reconhecidas” ditas por Benedict Anderson e Stuart Hall (2005, p. 51); os religiosos se sentem corriqueiramente pertencentes às “nações alternativas” na medida em que a socialização ocorre no convívio entre os filhos de santo, no âmbito dos terreiros. Evidentemente, Hall se referiu à nação dentro de um conceito clássico de “cultura nacional” e de “noções oficiais” que obedecem processos históricos bem definidos, mas o pertencimento às nações alternativas situadas na espiritualidade afro-brasileira oportunizou noções identitárias, bem como imaginários coletivos no interior do *modus vivendi* de candomblecistas.

Por isso, apropriamo-nos da acepção de “herança africana” que os adeptos das religiões de afro-brasileiras entendem como perpetuada, como recurso de resistência em uma sociedade majoritariamente marcada pela presença de “brancos dominantes”, de “culturas brancas” e de “religiões brancas”. As memórias mitificadas, desde a sua “cultura original”, e o desejo de

ocasionarem a comunhão no convívio e na fé, fazem com que os coletivos de matriz africana estabeleçam o lugar onde se vivencia constantemente o pertencimento à ancestralidade. Oportunizam, então, os sentidos das suas identidades operacionalizadas em nações alternativas.

Por esse ângulo, Exu Tiriri Lonan legitimou a autoridade religiosa de Pai Francisco como narrador das histórias de sua nação, de seus conhecimentos; ele afirmou que: “Ele dentro desse mundo, ele conhece muito, mas muito. Veja só esses *odus*, Seu Francisco tem tudo de cor, colocou tudo em papel, aí, livro dele, a mão dele escreveu esse livro”. E acerca da trajetória religiosa de Pai Francisco, e os títulos recebidos por ele, Exu Tiriri Lonan ressaltou, referindo-se às “raízes desencarnadas” de Pai Francisco: “Seu Francisco, em África, foi aprendiz, depois foi mago, depois foi *oso*, depois foi feiticheiro, depois *babalawô*, depois *alabá*, hoje está se encaminhando a *marabá*, imagina!”<sup>21</sup> Por seu turno, a *ekedi* Daniela reiterou a importante posição de Pai Francisco e revelou a sua opinião sobre práticas místicas cotidianas: “É meio que incomum, né, ele vê e fala com espírito. Ele pode estar andando e falando com Exu, ele pode estar em qualquer lugar e estar falando. Não tem necessidade de incorporar pra saber o que Exu precisa passar pra ele”. Tratou-se da partilha de subjetividades, de sensibilidades (Pesavento; Langué, 2007) no tempo presente (Ferreira, 2000). Dessa maneira, Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco e a *ekedi* Daniela encontraram os meios sensíveis para apresentarem, no entanto, a autoridade religiosa que identificou Pai Francisco em seu coletivo, que legitimou como crível a sua narrativa diante dos seus interlocutores: eles queriam se fazer “cridos”, “acreditados”.

Evidentemente, a autoridade religiosa de Pai Francisco conferida pelo reconhecimento dos candomblecistas e, sobretudo, por Exu Tiriri Lonan, pode ser problematizada, desnaturalizada pelo estudioso das religiosidades por meio da oralidade. Por seu viés, o pesquisador desempenha um papel importante, pois que a sua “autoridade”, segundo expressão utilizada por Clifford, emerge na “interlocação”, no momento da entrevista, como, entretantes, “um personagem distinto na narrativa do trabalho de campo” (Clifford, 2014, p. 43). O pesquisador participa como uma “das muitas

---

21 *Oso* significa bruxo. *Alabá* é um título dado a um “chefe” do culto a Baba Egum; nas palavras de Exu Tiriri Lonan/Pai Francisco: “*Marabá* seria igual a um papa, um supremo dono de todos os corpos de existência entre o céu e a terra”.

vozes”<sup>22</sup> no jogo identitário que compõe o trabalho de pesquisa em oralidades, pois procura decodificar os símbolos presentes na narrativa do “outro” para que sejam possíveis a “transcrição”, a “textualização” e a “transcrição”.<sup>23</sup> O importante exercício de leitura dos aportes teóricos sobre as religiões e religiosidades sobre teorias e metodologias se completa com a experiência no campo de pesquisa, com a experiência empírica. Para isso é preciso, segundo Clifford, “ter estado presente”, em contato com o *colaborador*; de maneira sintética, Clifford disse: “para entender o discurso, ‘você tem de ter estado lá’ na presença do sujeito” (Clifford, 2014, p. 37).

Entre as identidades das vozes que participaram da narrativa de Pai Francisco, a divindade africana e afro-brasileira Exu foi representada por suas características e sagacidades, configurando-se no contato identitário que o caracteriza nos cultos de origem africana no Brasil como uma espécie mistificada de mensageiro, de “comunicador entre os mundos”. Sobretudo, apresentou-se narrativamente como o “portador da linguagem” capaz de “romper as barreiras” entre as diferenças criadas social e culturalmente. Pai Francisco demonstrou, portanto, na vivência da sua crença, os elementos que amalgamaram a cultura religiosa e apresentou o “seu mundo”, a partir do qual um “deus da transitoriedade” é uma personalidade com quem se pode falar, assim como se aconselhar e sentir a alteridade. O encontro místico e estético proporcionado pelos contornos variados, pelas dicções e pela oralidade religiosa, de forma equivalente, foi retratado na poesia *Padê de Exu Libertador* de Abdias do Nascimento – segundo a sua crença. Ao exaltar a habilidade comunicativa e a tendência libertária de Exu, o poeta pediu que a divindade lhe restituísse sua linguagem anteriormente perdida.

Imploro-te Exu plantares na minha boca  
o teu axé verbal restituindo-me a língua  
que era minha e ma roubaram  
sobre Exu teu hálito no fundo da minha garganta

22 A “heteroglossia” em Bakhtin “significa que as linguagens praticadas no campo de pesquisa foram atravessadas por outras subjetividades, [...] por nuances contextuais específicos em torno de histórias traumáticas ou não, assim como de posicionamentos religiosos e políticos divergentes” (Bakhtin, 1981 apud Seawright, 2016a, p. 66).

23 “Textualização”, segundo Clifford, é o “processo pelo qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo separado de uma situação imediata discursiva ou performativa” (Clifford, 2014, p. 36).

lá onde brota o botão da voz para que o botão desabroche  
se abrindo na flor do meu falar antigo  
por tua força devolvido monta-me no axé das palavras  
preñas do teu fundamento dinâmico e cavalgarei o infinito  
sobrenatural do orum percorrerei as distâncias  
do nosso aiyê feito de terra incerta e perigosa.<sup>24</sup>

Como dizem os candomblecistas, *Laroyê!*<sup>25</sup>

## Referências

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BASTIDE, Roger. *O sonho, o transe e a loucura*. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- \_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENISTE, José. *Òrun Àiyé: o Encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CANAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2016.
- CARTROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2014.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FERREIRA, Marieta de M. História do tempo presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 3, p. 111-124, maio/jun. 2000.

24 Disponível em: <<http://www.abdias.com.br/poesia/poesia.htm>>. Acesso em: 5 jul. 2017.

25 *Laroyê!* é uma saudação a Exu. Segundo Beniste, a palavra *láróyè*, em *yorubá*, significa “alguém bem falante”; corresponde a um dos títulos deste orixá (Beniste, 1997, p. 128).

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2005.
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- KI-ZERBO, J. (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982.
- KILEUY, Odé; OXAGUIÁ, Vera de. *O candomblé bem explicado*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Mesianismo, posesión y utopia: las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa, 1977.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.
- MEIHY, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral*. São Paulo: Contexto, 2011.
- ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 27, p. 281-310, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frédérique (Org.). *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2007.
- PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; EdUSP, 1991.
- REIS, Alcides Manoel dos. *Candomblé: a Panela do Segredo*. São Paulo: Arx, 2000.
- SÀLÀMI, Sikiru. *Cânticos dos orixás na África*. São Paulo: Ed. Oduduwa, 1991.
- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, p. 123-138, 1995.
- SEAWRIGHT, Leandro A. O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição. *Revista Observatório*, Palmas, v. 2, n. 1, p. 54-75, jan./abr. 2016a.

\_\_\_\_\_. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no regime militar brasileiro*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016b.

SEAWRIGHT, Leandro A.; SOARES, Fagno da Silva Soares. Ritos da oralidade pentecostal: reflexões sobre práticas litúrgicas e sentidos narrativos da história oral testemunhal. *Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales*, Málaga, jun. 2016. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/20.500.11763/CCCSS-2016-02-ritos>>. Acesso em: 30 jun. 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, 2012.

**Resumo:** Por meio do suporte metodológico da história oral e da etnografia no contexto de uma experiência de pesquisa, escrevemos este artigo com base na entrevista realizada com Pai Francisco, assim como em anotações no caderno de campo. Com fulcro na narrativa de vida selecionada, buscamos compreender as questões atinentes à mística candomblecista, à reserva de memória do narrador e às negociações de identidades estabelecidas entre Pai Francisco e Exu Tiriri Lonan. Descrevemos um episódio de transe religioso e apresentamos fragmentos de uma entrevista realizada com Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan durante a performance mística e narrativa.

**Palavras-chave:** história oral, etnografia, religiosidade, memória, identidade.

#### **Oral history, ethnography and Pai Francisco's diction in a trance**

**Abstract:** Through the methodological support of oral history and ethnography in a research context, we wrote this article based on an interview with Pai Francisco and field notes. Based on his life narrative, we aimed at understanding issues related to candomble's mystique, the narrator's memory reserve and identity negotiations established between Pai Francisco and Exu Tiriri Lonan. We describe an episode of religious trance and an interview with Pai Francisco/Exu Tiriri Lonan along the mystical and narrative performance.

**Keywords:** oral history, ethnography, religiosity, memory, identity.

Recebido em 19/10/2016

Aprovado em 26/06/2017