

“Ser gente”, “estar gente”: a “humanidade” em relação na ontologia dos candomblés.

Thomás Antônio Burneiko Meira⁵²

Resumo: Desde, pelo menos, a publicação da obra seminal de Roy Wagner (1975), e sob um movimento que, sobretudo nos últimos vinte anos, ganha cada vez mais força, a antropologia passa pelo que Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) chamam “uma revolução silenciosa”, sem que haja, de qualquer parte, a reivindicação de um novo paradigma teórico. Autores diversos, com seus interesses, campos etnográficos e criações conceituais particulares, parecem coincidir no apontamento das insuficiências e assimetrias das partições ontológicas “ocidentais” – natureza e cultura, humanos e não-humanos, real e imaginário etc. – para lidar com os interlocutores nativos de suas pesquisas, especialmente quando se pretende encará-los mais enquanto “parceiros” do que como “objetos” de conhecimento. Desse rastro, minha intenção neste trabalho é, primeiramente, sistematizar a hipótese já lançada por Márcio Goldman (2014, 2015), dentre outros, de que nos mundos “afroindígenas” – ou, então, “não-brancos” – tendem a prevalecer as ontologias marcadas pelas “multiplicidades”, ao invés das fundadas nos “cortes identitários”. Feita essa breve síntese, pretendo levantar – com base em outros escritos, mas também por inspirações advindas de minhas experiências em um terreiro paulistano – a possibilidade de, nos candomblés, dado esse caráter “múltiplo”, a “humanidade” se construir em posições relacionais que se alteram mediante os agentes cósmicos dispostos situacionalmente, como, por exemplo, nos sacrifícios e possessões.

Palavras-Chave: Candomblé; Ontologia; “Afroindígena”; “Humanidade”; Multiplicidade.

Introdução: os sons do silêncio

– Pensava que a riqueza fosse o diverso, o múltiplo, o mutável, e só vejo peças de metal uniformes que vão e vêm e se acumulam, e que só servem para se multiplicarem a si mesmas, sempre iguais.

⁵² Docente do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (DCS/UEM); doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF); pesquisador do Cosmopolíticas – Núcleo de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

[...]

– Já vos arrependeis de haver firmado um pacto com o diabo?

– Não, o erro foi trocar uma só alma por um só metal.

[...]

Só quando Fausto se compromete com vários diabos ao mesmo tempo é que consegue salvar a alma plural, encontrar palhetas de ouro no fundo da matéria plástica, contemplar Vênus renascer continuamente nas águas de Chipre, dissipando as grandes manchas de petróleo, a espuma de detergentes...

Italo Calvino; *O Castelo dos Destinos Cruzados*, 1969.

A despeito das inclinações diversas e dos embates internos que marcaram o seu desenvolvimento, a antropologia, ao lidar com a religião, quase sempre fez uso de um arcabouço tão distante dos nativos como se espera que as deidades o sejam da maioria dos cientistas. É certo, por exemplo, que as populações “primitivas” contempladas pelos teóricos vitorianos não se pensavam exatamente como “animistas” ou “fetichistas”; que os australianos do interesse de Émile Durkheim e Marcel Mauss não concebiam seus deuses como “representações coletivas”; ou, então, que tampouco os aborígenes descritos por Alfred R. Radcliffe-Brown se vissem como “totemistas”. Até mesmo Claude Lévi-Strauss – que pioneiramente definiu a disciplina como “a ciência social do observado” (1973 [1958], p. 404) – apelou, em parte de sua extensa obra, às noções de “inconsciente” e “estrutura”, dentre outras mais, que lhes são derivadas⁵³. E, enfim, apenas para citar a sentença célebre de um mestre africanista: “da forma como os Azande os concebem, os bruxos não podem evidentemente existir” (EVANS-PRITCHARD, 2005 [1937], p. 49).

⁵³ Não obstante, na tetralogia *Mitológicas*, Lévi-Strauss (2010 [1964]), como se sabe, defende que os mitos viajam pelo continente americano como versões uns dos outros e que se pensam entre si através dos homens. Se qualquer narrativa indígena é, pois, um código de segunda ordem, a série escrita pelo autor fornece um fundo, uma construção, de terceira ordem, pela qual os mitos podem ser indefinidamente (retro)projetados sobre suas variações. Por essa razão, as *Mitológicas*, se comporiam, assim, como “o mito da mitologia” ameríndia. Ao contrário de trabalhos anteriores, realizados sob cortes bastante rígidos entre os recursos explicativos locais e aqueles mobilizados pelo autor na autoridade científica, a manobra analítica, aqui, é a de uma transformação empreendida em zona de tradutibilidade, mesmo, para com os fenômenos abordados.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Não só nesses casos, as almas, as divindades e os bruxos são, portanto, exorcizados pelos etnógrafos, que em suas produções trazem, cada qual ao seu modo, uma revelação, uma “palavra antropológica”. Tudo se passa como se a disciplina praticasse uma espécie de catequese às avessas, em que, nesse exercício, os antropólogos tentassem, sempre, “explicar cientificamente como e por que o ‘outro’ não consegue se explicar cientificamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 197). Contudo, apesar de – mais em provérbio do que pela máxima filosófica existencialista de Jean Paul Sartre – “o inferno serem os ‘outros’”, de boas intenções os seus círculos de fogo também estão cheios – como se diz em um segundo adágio. Afinal, a áurea algo santa que reveste os trabalhos no campo da religião esconde alguns pecados: por meio dos interlocutores, os analistas reiteram discursos que dizem respeito a si próprios e não informam, tanto quanto se supunha, sobre os coletivos por eles estudados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2015) – narcisismo, pois. Mas há também, em diversas situações, muito de soberba: haja vista que os homens de ciência elegem os “seus objetos” sem que normalmente os religiosos tenham clamado por salvação no âmbito dos departamentos universitários.

Recentemente, no entanto, em um movimento que alguns nomes situam desde os escritos semanais de Roy Wagner (2010 [1975])⁵⁴, mas que tem ganhado impulso, sobretudo, nas últimas duas décadas, os antropólogos parecem mais se inspirar nas bruxas do que exorcizá-las de seus escritos. Nessa linha, Isabelle Stengers (2011, 2014) esclarece que nas “artes da feitiçaria” não se costumam chamar entidades transcendentais – ao modo dos conceitos tradicionais –, a fazer correções moralizantes – como nos catecismos, sejam os científicos ou aqueles dos cristãos. Ao inverso disso, conclama-se seres imanentes à própria natureza e cuja eficácia das participações se dá pelo comparecimento de forças diversas das do feiticeiro. Sem respostas prontas e visões proféticas, o elemento invocado modifica o bruxo por catálise, ou conquanto seja uma outra coisa que não o mágico, mas que lhe proporcione – por um composto entre suas diferenças – algo que provavelmente ele não teria sozinho; é a “[...] presença [que] transforma as relações que cada protagonista mantém com seus próprios saberes, esperanças, temores, memórias, e lhes permite em conjunto fazer emergir

⁵⁴ Wagner rompe com a lógica dos grandes divisores ao defender que, para além de uma invenção “nossa” para nos diferenciar dos “outros”, a antropologia é um modo de lidar com as diferenças presente em qualquer coletivo humano. Pelas antropologias alheias, mais pragmáticas e fundamentadas na vida do que na “cultura”, é possível, pois, revelar procedimentos ocultos em nossa própria maneira de praticar a ciência, obliterando, assim, os conceitos que inventamos para pensar a respeito dos “outros” (ABAETÉ, 2006).



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

o que cada um por separado havia sido incapaz de produzir” (STENGERS, 2014, p. 34)⁵⁵. Ainda, como atenta a autora, a feitiçaria não possui um modelo a ser seguido, porque se constitui mais como uma disposição – que pressupõe certas habilidades – para a abertura de eventos autônomos e capazes de se desdobrar, em suas particularidades, como novas potências de pensamento e ação, a partir das somas e para além dos julgamentos pré-moldados.

De modo mais direto, faz-se, em parte da antropologia praticada atualmente, o que Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) chamam “uma revolução silenciosa”. Como se, na calada da noite, autores ligados à disciplina prescindissem da catequese pela qual se leva os “outros” aos sistemas de pensamento dos antropólogos – e, então, se lhes revela “a verdade” –, em favor de, ao invés, procederem como as bruxas, que convocam interlocutores para, com eles, se modificarem rumo ao desconhecido. Agora, os etnógrafos – ao ouvirem o que ensinam as feiticeiras – extraem, dos encontros, ímpetos transformativos em detrimento das anulações doutrinárias. E, nesse prisma, o ideal é, mesmo, que nas parcerias com os nativos se produzam trabalhos efetivamente próximos de suas realidades, não obstante se configurem como alguma coisa para além das mimeses locais; e em composição – antes da distensão – com o aparato conceitual de outrem, almeja-se noções antropológicas até então impensadas e capazes de contornar, desestabilizando-as, as “crenças científicas”⁵⁶ tradicionais, das quais os protagonistas das pesquisas nem sempre compartilham. “Heresia” sem, contudo, o pecado do narcisismo, posto que os reflexos devolvidos aos cientistas são distintos daquele de costume e pelo qual exercitamos uma vaidade própria do “ocidental”, do “civilizado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Dito isso, enfim, o caráter silente desse motim decorre de não se reivindicar, de nenhuma parte, um novo paradigma teórico. E não poderia ser diferente, se

⁵⁵ Em espanhol, no original: “[...] presencia [que] tranforma las relaciones que cada protagonista mantiene con sus propios saberes, esperanzas, temores, memorias y le permite al conjunto hacer emerger lo que cada uno por separado habría sido incapaz de producir.

⁵⁶ Uso, aqui, o termo “crença” conforme o sentido proposto por Bruno Latour, ou seja, como “[...] mistura necessária de confiança e desconfiança com que temos necessidade de considerar todas as coisas que não podemos ver *diretamente*” (2004, p. 371. Grifo do autor). Para ele, as práticas das ciências são constituídas por cadeias longas ao ponto de suas reconstituições históricas se revelarem impossíveis desde resultados mais recentes, de modo que sua operacionalização implica, também, em atos e discursos de fé.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

o que está em jogo são interesses, campos e potencialidades “múltiplas”, distantes do simples plural – do “mais do um”; o “outro” à nossa “sagrada” imagem e semelhança.

Nomeadamente, são por esses descaminhos que passam, em meio a outras, as alternativas de Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002) pautadas no “perspectivismo ameríndio”; a “proposta cosmopolítica” sintetizada por Stengers (2014) e cujos termos, de alguma maneira, também inspiraram Bruno Latour (2014); além do “pensar através das coisas”, tal como na possibilidade levantada por Henare, Holbraad e Wastell (2007)⁵⁷. E é por ali, ainda, que transita uma outra contingência, já menos conhecida, colocada pelas recentes sugestões de Márcio Goldman (2014, 2015) em torno das antropologias “afroindígenas”. Nesse caso, em aliança com o que os termos do composto – “afros” e “indígenas” – têm a dizer sobre os encontros travados entre si, o autor procura reabrir as discussões antropológicas acerca da miscigenação e do sincretismo. E, por esse desvio, as figuras replicadas, aos antropólogos, pelos interlocutores das pesquisas parecem ser as das ontologias fundamentadas em “multiplicidades”, que não se deixam apreender em todo seu potencial quando o etnógrafo dispõe previamente de recursos rígidos e “identitários” – como os do rastreamento das “origens” e/ou da interpretação de “sínteses” e “correspondências”, constantemente acionados nas tentativas mais usuais de compreensão dos fenômenos mestiços e sincréticos. Não obstante, em âmbito geral, essa crítica pode se estender também ao apelo a uma série de divisores: natureza e cultura, homens e deuses, real e imaginário, em meio a outros que reifiquem realidades “irredutíveis” – tais quais as dos “afroindígenas” – e cujos princípios mais básicos giram ao redor das transformações.

Inspirado por essas aberturas “silenciosas”, pretendo, no que se segue, demarcar como o “catecismo antropológico” parece insuficiente no quadro da pesquisa à qual tenho me dedicado,

⁵⁷ Em linhas muito gerais, respectivamente, o “perspectivismo” é um conceito inspirado nas socialidades ameríndias, nas quais – ao contrário da “ontologia ocidental”, em que se se considera uma única “natureza”, a ser mirada diversamente pelas várias “culturas” – têm-se uma espécie de “fundo cultural” imanente às mais variadas classes de seres, dispostas, assim, a enxergarem, por suas distintas aptidões corpóreas, as “naturezas” ao seu modo. Nesse esteio, a “cosmopolítica”, por sua vez, se faz como um princípio de precaução formulado desde o alerta de que todos os “fatos”, mesmo aqueles que nos são mais enraizados, podem ser discutíveis, como se percebe, inclusive, pela concepção anterior de uma “natureza construída”, e não “constitutiva”; por isso, defende-se uma cautela que implica na consideração dos fenômenos em suas aberturas rumo ao desconhecido e que não restringem os mundos a algo hermético, mas em permanentes transformações proporcionadas por relações sempre “possíveis”. E, finalmente, nessas linhas de raciocínio, torna-se necessário – e prudente – “pensar através das coisas”, o que denota igualar todo o existente, ou passível de existência, ao mesmo *status* inicial de importância para a apreensão das realidades.

acerca do processo de herança em um terreiro de candomblé na metrópole paulistana. E suponho, assim, que, em minha situação, isso ponha em xeque as partições ontológicas tradicionalmente “pregadas” pelos teóricos da área. Já em um segundo momento, recorro às propostas algo “heréticas” das antropologias “afroindígenas” ao tangenciarem as “multiplicidades”, a fim de colocar em suspenso a própria noção de “humano”, basilar, como se sabe, no “evangelho” da disciplina – e demarcada, inclusive, em sua etimologia, talvez pelo “homem” ser nome e medida comum para pais, filhos e espíritos, sejam santos ou nem tanto. Finalmente, reforço a hipótese de, nas religiões afro-brasileiras, com fundos “múltiplos”, a “humanidade” passar de “condição” à “posição”, relacional e sempre a depender dos seres envolvidos. E, para alcançá-la nas intensidades nativas, é preciso, portanto, errarmos por suas encruzilhadas, tanto quanto se faz necessário escapar dos túneis traçados pelos antropólogos rumo aos céus da disciplina.

Uma (tentativa de) heresiazinha particular

Em artigo recente, escrito há menos de uma década, sobre a ontologia do candomblé, Goldman revelou que em uma comunicação pessoal com o espanhol Roger Sansi ambos concordaram sobre a possibilidade de já se considerar um “pequeno e humilde *paradigmatic shift* nos estudos afro-brasileiros” (SANSI *apud* GOLDMAN, 2009, p. 31, nota 25). Naquele texto, isso significava, de algum modo, que a maioria das análises até então realizadas na área ainda insistiam em conceber as ocorrências religiosas como simples “crenças” – ou como “ilusões nativas” – desviantes em relação às categorias antropológicas previamente autorizadas pelos teóricos da disciplina (GOLDMAN, 2009, p. 132). Nessa avaliação, os autores que outrora se empenharam em compreender esses fenômenos pareciam, assim, justificar a insígnia “afro-brasilianista” de seus trabalhos (BANAGGIA, 2008) não só pelos objetos, por eles, contemplados, mas também por transportar ao Brasil a conhecida sentença de Edward Evans-Pritchard sobre os bruxos e os Azande da África central: os primeiros, como concebidos pelos segundos, não podem existir.

Apesar de suas diferenciações internas, os chamados “estudos afro-brasileiros”, no que dizem respeito à religião, estiveram, então, tradicionalmente alinhados à postura que moldou a produção do conhecimento antropológico ao longo da maior parte de sua história: o relativismo. A partir de uma síntese das definições propostas pelos já citados Viveiros de Castro (2002) e Henare, Holbraad e Wastell (2007), trata-se, em suma, do pressuposto acerca da existência de “uma” realidade substancial



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

e indiferente, mas cujas representações, pelas diversas “culturas”, ocorrem de modos diferenciados. Vale acrescentar que, nessas bases, enquanto os cientistas naturais sempre tenderam a se ocupar das indiferenças do mundo, de suas “leis universais”, coube, por outro lado, às ciências sociais se debruçarem sobre a “pluralidade”: e, nesse caso, o ponto fundamental, para essas últimas, foi o das variações condicionadas por uma similitude. Pelo parâmetro das denominadas *hard sciences*, que suposta e pioneiramente melhor apreende(ra)m e descreve(ra)m “o” real, as demais modalidades de conhecimento – e, sobretudo, a antropologia – se esforçaram por elucidar outras possibilidades igualmente plausíveis de explicação acerca desse mesmo substrato (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007). E, nessa chave, se os bruxos dos Azande são, portanto, inexistentes, isso não significa que as convicções a seu respeito sejam totalmente desprovidas de coerência.

Não apenas no que tangencia o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, o relativismo, de fato, já explicou muitas coisas. Contudo, são suas próprias virtudes que lhe tornam vulnerável. Pois, ao reproduzir o axioma da natureza única e mirada por culturas diferentes, o paradigma relativista cria o cenário privilegiado para que uma delas reflita essa realidade, monolítica, melhor que todas as outras, já que, tão somente por ser científica, o faria com maior transparência e fidelidade. Ainda que, ao igualar as “visões de mundo” como legítimas, se procure contornar os ranços positivistas desse tipo de afirmação, a tendência, sob a premissa da relatividade, é a de “[...] interpretar as representações dos outros no idioma das nossas próprias” (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007, p. 11)⁵⁸. E não obstante a antropologia ter se erigido pelas tentativas de “estudar outras sociedades de um ponto de vista a elas imanente” (GOLDMAN, 2006, p. 36), a disciplina – ao menos tal como foi praticada até hoje –, na grande maioria dos casos, confere nítida vantagem epistemológica aos pesquisadores. Os antropólogos, afinal, detêm de antemão o sentido dos sentidos que procuram entre os nativos, para, não raramente, desqualificá-los, esses últimos, “[...] como erro[s], sonho[s], ilusão, e em seguida *explicar* [tais ‘fantasias’] cientificamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 127. Grifo meu). “Os Azande dizem ser os bruxos, mas trata-se de outra coisa...”.

Para os antropólogos-nativos – ou o inverso – dedicados às religiões afro-brasileiras – mas isso também o vale para religiosos de qualquer espécie –, o relativismo, se assim definido, coloca, já de saída, certos impasses existenciais, que conferem à antropologia um caráter tão, digamos,

⁵⁸ Em inglês, no original: “[...] rendering other’s representations in the idiom of our own”.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

“ilusório” quanto o que se atribui, pelos teóricos da área, aos bruxos dos fiéis. Nesses casos, é aparentemente “inevitável” escolher entre sistemas distintos de pensamento: pois, se tomamos partido como antropólogos, as entidades passam a nada mais que “representações”; mas, por outro lado, já não se pode concordar com os teóricos da disciplina ao confiarmos no sagrado. Talvez por isso, muitos pesquisadores tenham, assim, preferido não “misturar as coisas” – o que implica uma escolha pelos “modernos”⁵⁹ –, e se utilizem de recursos como o disposto na fórmula: “na posição de acadêmico, eu defendo que...”. E apenas para levantar o debate, cabe questionar se, nessas situações, a supressão das convicções religiosas não implique também em “fantasias” tão descoladas da vida como supostamente o são os seres e forças cósmicas seguidas pelos chamados “crentes”, mas sob a importante diferença de que, entre esses últimos, as teses defendidas sejam mais honestas e corajosas.

De todo modo, na pesquisa em que me ocupo neste momento, o dilema relativista se desenha de maneira especial. Digo isso porque minha etnografia se passa no *Ilê Asé Azun Dan*⁶⁰, uma casa de candomblé localizada em Ribeirão Pires, no sudeste da metrópole paulistana, e que comecei a frequentar em 2012, por influência de meus familiares na linha materna. Dois anos mais tarde, fui iniciado, ali, como *ogã*⁶¹, e, em seguida, vivenciei algo como uma revelação das funções que me estavam destinadas naquele espaço. Cerca de seis meses após passar pelo rito iniciático, durante uma consulta ao jogo de búzios, que, na ocasião, era manipulado por minha mãe-de-santo, um espírito ancestral se manifestou pelo oráculo. Tratava-se de *Woodume Azuanun*, que, décadas antes, fora o responsável pela fundação daquele terreiro. Por sua determinação, eu seria, a partir de então, o escolhido para escrever a história do *Ilê* e reconstituir suas raízes, que remontam a outros templos, nos estados da Bahia e do Maranhão. Desde o episódio, além do acesso aos alfarrábios cultivados por membros mais antigos da comunidade, também obtive o direito de registrar, com tantos detalhes

⁵⁹ Em alusão a Latour (2009), para quem a “modernidade” é um regime cujas bases remetem ao que ele chama “purificações”, criadas, por exemplo, entre natural e cultural, sujeito e objeto, ciência e magia, humanos e não-humanos etc., que negam as possibilidades híbridas. Contraditoriamente, conforme sua argumentação, os “modernos” não conseguem estabelecer tais distinções sem a criação de novos compostos, e daí sua tese ser resumida no título de uma obra das mais conhecidas em sua trajetória: *Jamais Fomos Modernos*.

⁶⁰ Ao longo do texto, as expressões provenientes de idiomas africanos serão grafadas em itálico; e, para essas últimas, adotarei a grafia adaptada à língua portuguesa.

⁶¹ No candomblé, os *ogãs* são os iniciados de sexo masculino, escolhidos pelos orixás para permanecerem lúcidos na rotina dos terreiros, ou seja, são pessoas que desfrutam de mediunidade, embora inaptos para o transe. Por essa condição, ocupam cargos cujas funções são tidas como fundamentais em seus terreiros.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

quanto me fosse possível, as atividades transcorridas no *Azun Dan*. E, ao perceber a seara aberta, pedi, pois, que a intermediadora do contato averiguasse, junto ao nosso interlocutor ancestral, se as informações acumuladas em minha tarefa poderiam me servir em um projeto de cunho antropológico. De imediato, obtivemos esse consentimento.

Inspirado nesse evento particular, mas também por sugestão de alguns dos membros do terreiro, minha pesquisa tem se concentrado no processo de herança do *Ilê Asé Azun Dan*, que agora atravessa o princípio de uma nova fase em sua história. Com efeito, em janeiro de 2016 completou-se o ciclo de 21 anos da morte física de *Woodume Azuanun*, e, por isso, a casa passou, definitivamente, a contar com uma nova liderança, antes provisória. Com a transferência de poder, intui-se, entre os frequentadores do espaço, uma série de mudanças ligadas, por exemplo, à composição material e espiritual da comunidade – com a chegada, e a saída, de adeptos, e, em consequência, das diversas entidades, ancestrais e divindades etc. que possam carregar consigo –, à reconfiguração dos cargos e atribuições ora vigentes, bem como ao repertório dos ritos ali realizados. De qualquer forma, apesar das expectativas, os desdobramentos da dinâmica de sucessão são ainda incertos, e meus esforços estão direcionados a cartografar as influências dos viventes “imateriais” – entidades, ancestrais, divindades etc. – nas tramas ligadas à continuidade do templo. Uma proposta, pois, do “sobrenatural” para as bases “sociológicas”, antes do inverso, e que remete mais aos pensamentos, dizeres e fazeres dos nativos acerca das questões que lhe interessam do que às convicções reiteradas pelos antropólogos em seus “claustros” acadêmicos.

E a julgar pelas circunstâncias nas quais as condições para a etnografia me foram oferecidas, não me parece nada louvável realizar pesquisa de campo em um mundo colocado à minha disposição, para, depois, questionar, corrigir ou negar – pelos filtros supostamente mais confiáveis das ciências – tudo aquilo que me foi permitido vivenciar. Um ancestral, então, me abre todo um campo a fim de que eu exorcize sua existência? Ainda assim, se eu o fizesse, isso não seria evidência suficiente de um ser cujas ações sobre o etnógrafo são relevantes? E, no limite, caso eu me empenhe em recusá-lo, sob a suposição de que foram “apenas” as pessoas a me contemplar com a oportunidade e o privilégio de acompanhá-las, ouvi-las e descrevê-las, seria razoável desmenti-las? Seja como for, o relativismo se impõe, mesmo, como um impasse: se sigo os cânones da academia, desqualifico os protagonistas da pesquisa; e se compartilho das premissas nativas, já não faço mais antropologia.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Mas quando no curso de uma “revolução silenciosa” um grupo de antropólogos começa a falar, por exemplo, em coisas como “ontologias”, isso me parece um termo muito mais adequado frente à situação de uma etnografia que me foi concedida, mesmo, por um espírito. Em uma proposição distinta dos pressupostos relativistas, a denominada “virada ontológica” (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007) admite que pesquisadores e nativos povoem realidades ímpares, e, logo, com “ontologias múltiplas”, particulares. O recurso das diversas “representações” acerca de uma única natureza faz-se insuficiente porque – como nos dizeres de Viveiros de Castro – “[...] não há mundo pronto para ser visto, um mundo antes da visão, ou antes, da divisão entre o visível (ou pensável) e o invisível (pressuposto) que institui o horizonte de um pensamento” (2002, p. 123). Passa-se, ao invés dos “simbolismos”, a almejar os “conceitos”. Esses, por sua vez, não no sentido cognitivista tradicional das “operações mentais”, já que o dualismo entre o material e o abstrato é, agora, inadmissível, mas no da significação filosófica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002; HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007). Afinal, desde os problemas colocados pelos “outros”, antes que das respostas já prontas e elaborados por nós, o que se busca descrever é, sobretudo, “[...] o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123).

Nesse tipo de perspectiva, portanto, a antropologia, ao perseguir os conceitos nativos, para, assim, descrever os cosmos por eles mobilizados, se desvencilha da tarefa de determinar como os “outros” pensam “o” real, e passa a se concentrar nos modos pelos quais “[...] nós devemos pensar, a fim de conceber um mundo da maneira como eles fazem” (HENARE, HOLBRAAD & WASTELL, 2007, p. 15. Grifo do autor)⁶². Pela recusa dos contextos (sociológicos, ecológicos, políticos, econômicos) transcendentais, a disciplina deixa de “explicar”, “interpretar” ou “traduzir” sob aportes inadequados – já que não há mais equivalências –, para, ao contrário, (re)criar as suas próprias noções frente àquelas dos interlocutores de suas pesquisas. O que se quer, com esses novos construtos, é refletir uma relação de inteligibilidade entre “múltiplos” – mas não entre o “plural”, o “mais do um” – e cuja função de “representação” se dá apenas no sentido diplomático desse termo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Não cabe mais ao antropólogo corrigir supostas “crenças”, mas são, ao invés, os religiosos que impõem reflexividade às construções conceituais dos primeiros. Antes de os

⁶² Em inglês, no original: “[...] we must think in order to conceive a world the way they do”.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

acadêmicos ensinarem aos nativos o que seria *Woodume Azuanun*, é o ancestral – com a sabedoria que é própria desses seres – que faz a antropologia refletir sobre si. E, logo, se os cortes identitários – dentre natureza e culturas, real e imaginário, homens e deuses – servem a uns, essas partições não se estendem como se fossem, em si, as medidas “do” real.

Um grito “afroindígena”: “sede fecundos, *multiplicizai-vos...*”

Em algum ponto, essa virada silenciosa que atravessa a disciplina se alimenta pelas sugestões de Goldman (2014, 2015) acerca das antropologias “afroindígenas”. De maneira bastante resumida, a proposta parte da percepção de que, ao lidar com as questões da mestiçagem e do sincretismo, as ciências sociais brasileiras sempre o fizeram na perspectiva dos setores tidos como os grandes beneficiários das dinâmicas de contato no processo da formação do país – os “brancos”, “majoritários”. Essa visão, por sua vez, tem como substrato a construção de um pensamento por “homogeneizações”. Seja pela celebração das misturas – constitutivas de um “caráter nacional” –, ou, então, em vias de condená-las – desde argumentos pautados em convicções racistas –, o mecanismo das análises e reflexões passa invariavelmente pelas tentativas de depuração e laminação de “origens”, bem como pela interpretação das “correspondências” e “sínteses” dali resultantes. Manobras, ambas, que, já de antemão, aprisionam, portanto, os nativos nas buscas identitárias empreendidas pelos antropólogos: de onde proviriam e/ou para onde “apontariam”, afinal, as interações mestiças e/ou sincréticas? Conforme os cânones seculares dispostos nos livros da disciplina, parece haver, aqui também, a criação de todo um mundo, que, algo ironicamente, se inicia no *Gênesis* e culmina na *Revelação*, ou no “juízo final”. ... e a chave “afroindígena” proporcionaria, assim, o “final de um juízo”.

Para tanto, como arrisca Goldman, o que ocorre quando os “menores” – “afros” e/ou “indígenas” – teorizam, mediante os seus próprios termos, a respeito dos fenômenos em questão?⁶³

⁶³ Conforme disposto por Goldman (2014, 2015), pode-se ocupar, ou, melhor ainda, “transitar” antropologicamente por essas “passagem” “afroindígena” em elaborações como, por exemplo, as realizadas em contextos nos quais os próprios coletivos se definem, mais ou menos diretamente, como “afroindígenas”; ou, então, em situações cujos envolvidos autorreferenciados como “ameríndios” e “afro-americanos” se encontram e efetivamente interagem; e, ainda, se é o analista que promove os diálogos entre materiais “afros” e “indígenas”, “[...] tradicionalmente destinados à



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Por esse cuidado, ou dessa “abertura”, que, em si, não contém nenhuma “explicação” *a priori*, tanto a mestiçagem como o sincretismo podem ser pensados sob recursos e criatividade muito diversas daquelas “brancas”, acionadas pelos antropólogos. Pelo menos, é isso que se intui ao considerarmos as tentativas já realizadas mediante essa cautela. Ao seguir os nativos em suas elaborações conceituais, ao invés de “explicá-los” pelas nossas, alguns autores têm trazido à antropologia noções êmicas que, por um lado, permitem descrever os interlocutores das pesquisas a partir de construtos que lhes são mais próximos do que os decalcados do arcabouço assimétrico da disciplina, e que, por outro, também desestabilizam a própria armadura heurística da área, renovando-a reflexivamente. Pelo norte das elaborações “afroindígenas”, me atenho, então, a apenas dois exemplos que, entre outros mais disponíveis, chamam a atenção para um fundo de “multiplicidades” – distante dos pressupostos mais comuns, “identitários” –, passível de ser destacado nas religiões afro-brasileiras, desde que essas sejam miradas conforme os seus fundamentos particulares⁶⁴.

Nessa base de raciocínio, certamente, um pioneiro da antropologia “afroindígena” foi José Carlos Dos Anjos, que, de alguma maneira, tangenciou essa proposta antes mesmo de sua nomeação mais recente. Em seu livro *No Território da Linha Cruzada* (2006), o autor faz uma etnografia dos conflitos entre a Prefeitura de Porto Alegre e os moradores de uma área sob ameaça de remoção, devido ao projeto de um entroncamento viário. Uma vez que a região afetada pelo empreendimento era ocupada por diversos terreiros da “linha cruzada”⁶⁵, as disputas são oportunamente descritas não desde as categorias antropológicas, urbanísticas ou provenientes da ciência política, mas, em detrimento disso, a partir da própria noção êmica de “encruzilhada”. Conforme a argumentação do autor, trata-se, pois, de uma figura espacial que não se atém à sua territorialidade, mas se constitui como um princípio basilar, mesmo, do *ethos* religioso afro-brasileiro, e pelo qual os adeptos dos

incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção” (GOLDMAN, 2015, p. 650). E mais do que isso, suponho que também seja possível passar por esse composto, inclusive, ao lidar com apenas um de seus termos: tendo em vista, pois, que “as multiplicidades se definem pelo fora” (DELEUZE & GUATTARI, 2011, p. 25), ao se escapar da variável “branca” e “majoritária”, isso já implica – independentemente do percurso de fuga – a conjugação de algo que virtualmente atravessa os demais elementos outrora bloqueados nos contatos mestiços e/ou sincreticos.

⁶⁴ Argumentos similares podem ser encontrados, por exemplo, em Anjos & Oro (2009), Macedo & Sztutman (2014), Mello (2014), Vanzolini (2014) e Barbosa Neto (2015).

⁶⁵ Como sintetiza João Daniel Dorneles Ramos (2016), a “linha cruzada” é uma das possíveis variações presentes das religiões afro-brasileiras. Com essa denominação, típica do Rio Grande do Sul, se agregam pelo menos três modalidades de culto: a da “nação”, ou “bataque”, dedicada, sobretudo aos orixás; a da umbanda, em referência aos caboclos, pretos-velhos, e entidades infantis, chamadas *ibejis*; e a quimbanda, ou “gira”, dos *exus*, pombagiras, ciganos e povos do oriente.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

cultos criam toda uma cartografia existencial muito distinta da filosofia do “ocidente”, sobretudo em seus respectivos modos de lidar com as diferenças.

Pela “encruzilhada” se escapa, inclusive, dos clichês associados ao sincretismo. E é por ali que Dos Anjos descreve a produção de “multiplicidades” decorrente dos encontros sincréticos em certos terreiros de Porto Alegre. Conforme sua narrativa, parece bastante comum que as casas de “linha cruzada” disponham imagens antropomórficas de santos católicos “brancos” – que denotam um regime transcendente e no qual as estátuas *representam* uma força sagrada que, em muito, as extrapola –, junto a elementos abstratos (as pedras sagradas, chamadas *acutás*; os assentamentos; as ferramentas-de-santo etc.) –, por sua vez, ligados a uma dinâmica imanente, já que “não-representativa”⁶⁶. Não obstante essa reunião de matérias, o autor percebe uma hierarquização das peças, em que os valores racistas da sociedade “majoritária” são transpostos para o interior do espaço sacro “minoritário”: pois, nos altares – ou nos *congás* –, os ícones coincidentes com a imagem típica do europeu ocupam, via de regra, os patamares de maior altura e os pontos mais centrais; outros, um tanto raros, antropomorfizados fenotipicamente como os “pretos”, descansam nas bordas e periferias; e, por fim, a eles se seguem – encobertos ou rentes ao solo, quando não apoiados no chão – os itens dissociados das feições humanas. A despeito disso, as estatuetas “brancas”, prossegue, assim, o autor, com frequência são submetidas aos rituais e à lógica imanente que as desmontam em suas pretensões “simbólicas”. Nos terreiros de/em disputa, o sincretismo emerge, então, como uma sobreposição, um “encruzilhamento”, de sistemas divergentes a guerrear em suas dimensões raciais. E, pelo lado “afro”, a medição de forças é tão melhor sucedida quanto mais se subvertem as “simbolizações” dos ícones católicos, fazendo-os “múltiplos”, ou outras coisas que “eles próprios” em suas supostas “identidades”.

⁶⁶ Todos esses elementos – *acutás*, assentamentos e ferramentas-de-santo – podem se constituir como uma espécie de elo terreno entre uma pessoa-humana e sua divindade pessoal, ou entre um terreiro e as deidades que lhe estão vinculadas, na medida em que ali percorre algo da energia de ambos; por isso mesmo, tratam-se de meios, digamos, palpáveis que viabilizam uma intercessão mais imediata entre homens e deuses. A despeito disso, ao mesmo tempo, não parecem ser simples ícones de representação ou materialidade passivas, já que esses objetos são também sujeitos autônomos, por se confundirem, mesmo, com seus “proprietários”, viventes carnis ou não, com os quais compartilham um mesmo fluxo vital.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

Em outro caso inspirador, Clara Flaksman (2015) também trata dos sincretismos nas religiões afro-brasileiras, desde o tradicional debate em torno das composições com elementos tipicamente católicos. A partir de uma série de situações vivenciadas em campo, retratadas na sentença proferida por um de seus interlocutores nativos – de que “São Jorge era de Oxóssi, então adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi” (p. 03)⁶⁷ –, a autora avança, entre outras questões, sobre o problema da representação no candomblé. Pelo evento tomado, aqui, como referência, afinal, São Jorge era “de” *Oxóssi*, ao mesmo tempo em que era, “ele mesmo”, *Oxóssi*, de maneira que a “parte” e o “todo”, o “ter” e o “ser”, se tornam indiscerníveis, não-representáveis. E visto que as sobredeterminações são insuficientes para contemplar um regime no qual a “relação” sempre carrega sentidos múltiplos, sua proposta segue pela narração dos “fatos” etnográficos sob o uso dos termos mobilizados pelos próprios candomblecistas em suas formas de descrever e agir o/no mundo. Precisamente, a autora confere potência antropológica à noção nativa de “enredo”, muito acionada no cotidiano dos terreiros.

Grosso modo, o “enredo”, em suas acepções, pode denotar relações “múltiplas”, entre as divindades – *Oxóssi* se “enreda” com *Ogum* (seu irmão), *Oxum* (sua esposa) e *Logun Edé* (seu filho); mas *Oxum* o faz com *Xangô* (que foi seu marido), que a tomou de *Ogum* (rival desse último) –; entre as pessoas e as deidades – “sou de ‘filho’ de *Ogum*, tenho um segundo ‘santo’ e também levo um terceiro em meu ‘enredo’” –; entre os seres humanos – “eu e meus ‘irmãos’”, por exemplo, “temos uma história, pois fomos iniciados juntos” –; deuses e “coisas” – o fogo é de *Xangô*, mas, a depender da forma como se operacionaliza determinada reza, quem o toma por seu é *Exu* –; e assim sucessivamente. Portanto, uma gama ao mesmo passo precisa e indefinida de “enredamentos” pode atravessar qualquer referencial, pois, para a autora, “[...] cada enredo é a um tempo todo (por ser completo em si) e parte (pois cada um é sempre parte de um enredo maior que por sua vez nunca se completa)” (2015, p. 07). E, para retomar o exemplo anterior, quando submetidos a esse tipo de nexos, São Jorge e *Oxóssi* são como os próprios “enredos”: distintos, enquanto elementos autônomos – o primeiro é “filho” do segundo –, mas, simultaneamente também a *mesma coisa*, não obstante em uma totalidade instável – já que o ícone católico pode se “enredar” com outro orixá, como ocorre frequentemente com *Ogum*. Nessa linha, se o santo cristão é cooptado pela lógica do candomblé, ele passa a comportar uma “multiplicidade” interna, como a que parece constituir tudo o que possa haver

⁶⁷ Para os menos familiarizados, diz-se que uma pessoa “pertence” a determinado orixá quando ambos compartilham – comparativamente, nas conexões possíveis com outras divindades – da mesma modulação da força vital chamada *axé*.

nos mundos dos candomblecistas, avessos às substâncias originárias, às correspondências rígidas e às sínteses homogeneizantes.

“O humano é um erro”

Finalmente, de posse desses dois exemplos – ou, talvez, antes, “possuído”, “afetado”, por esses casos – o ponto em que quero chegar é o de que a “multiplicidade” característica dos mundos religiosos afro-brasileiros pode se estender também à noção de “humano”. Como se sabe, a “humanidade” como “condição” é um princípio basilar para o que arrisquei chamar, aqui, de “catequese antropológica”. Afinal, desde esse marco se instituem várias partições – como aquelas estabelecidas entre natureza e culturas, fatos e crenças, real e fantástico, saberes científicos e religiões – que parecem sustentar os ideais relativistas, com a submissão – ou a “conversão” – de alguns desses polos aos outros termos da série, “eleitos” como as únicas medidas legítimas. E se isso estiver correto, “multiplicizar” esse ponto divisor implica a possibilidade de reanimar estrategicamente a antropologia perante os efeitos de seu próprio ópio, descentrando-a, em efetivo, pela embriaguez por outros, consumidos pelos povos que a disciplina se propõe, acima de tudo, a respeitar.

Para iniciar essa manobra, uma boa referência pode ser encontrada nas avaliações feitas por Goldman (2005) acerca das usuais análises sobre o candomblé. Como afirma o autor, a maneira mais elementar e utilizada com maior frequência para definir esse sistema religioso “[...] consiste, sem dúvida, em dizer, simplesmente, que se trata de uma espécie de panteísmo, onde um certo número de divindades (dezesseis, em geral) repartem o cosmos entre si, uma vez que cada coisa e cada ser ‘pertence’ a uma delas” (p. 103). Apenas para citar algumas, *Ogum* é o “dono” da guerra e da metalurgia; *Xangô*, do fogo e da justiça; o mar é de *Iemanjá* etc. Pautada nisso, a maioria das tentativas já realizadas para descrever a complexidade dessas tramas tende a se iniciar por uma via descendente, que começa com a enumeração dos deuses, para, depois, pensar – nos termos nativos – em suas “qualidades” particulares – *Ogum Mejê*, *Ogunjá*, *Ogum Onirê* etc. –, e, posteriormente, mencionar a existência das deidades ditas “pessoais” – por exemplo, “o *Ogum* do pai-de-santo dança lindamente”; “preciso, neste ano, alimentar meu *Ogum*” etc. No entanto, Goldman também observa que, em uma apreensão mais precisa, o número de entidades manifestadas nos templos dificilmente coincide com a quantidade postulada em teoria, além de as suas “qualidades”, algumas vezes, se tangenciarem ou

se sobreporem: “Omolu”, em uma das qualificações, dentre as mais variadas possíveis, “é quase um Oxalá” (GOLDMAN, 2005, p. 103).

Na tentativa de abordar essas nuances, constitutivas do próprio sistema, Goldman arrisca um outro estilo descritivo, que ele considera como um tanto mais próximo da “textura ontológica do candomblé” (2005, p. 104). Não pelas séries – “onde *a* assemelha-se a *b*, *b* assemelha-se a *c*, etc.” – ou por estruturas – “onde *a* está para *b*, assim como *b* está para *c*, etc.” (p. 112) –, o autor parte da noção êmica de *axé*, que, em sua visão, pode resolver as aparentes contradições do complexo ontológico vivenciado e disposto pelos candomblecistas. O conceito nativo se refere a uma força vital única, que permeia todo o cosmos e flui a partir de uma fonte comum, chamada, a depender do mito, “[...] Olorum ou Zambi, a divindade que não recebe qualquer culto, ou Iroko (ou Tempo), a árvore sagrada de cuja seiva teriam se originado os orixás (p. 110). Importa observar que, uma vez emanada primordialmente, essa energia vivífica, *passível de maior ou menor acumulação, bem como de transmissão entre todas as coisas do mundo*, corta transversalmente a realidade e se objetiva de modo diferencial. Em alusão textual, esse poder concerne:

[...] às próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos, etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente (GOLDMAN, 2005, p. 110. Grifo do autor).

Assim entendido, no candomblé, agentes diversos – dentre divindades, pessoas-carnais, animais, plantas, minerais, objetos, cores e cheiros; horas, dias, meses e períodos dos anos etc. – são unidos por compartilharem, todos, de uma mesma essência, enquanto, simultaneamente, tudo isso é também diferenciado pela virtualidade da posse de modulações e combinações mais específicas dessa força transversal. Essa dinâmica, tão unitária como aberta, abala, assim, nossos axiomas porque, pelas propriedades do *axé*, algo não se constitui necessariamente como “um *ou* outro”, de modo que as proximidades ou distâncias ocorram por séries ou estruturas. Antes, há *composições*: “um *e* outro”.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O fato do – chamemos assim – “possível” que se destaca de uma “massa de possibilidades” não implica em uma diferenciação absoluta, bem como uma densidade algo homogênea comporta, em si, todos os “destacamentos” i(ni)magináveis. E esse é um princípio que, em suma, resolve a existência, concomitante, do *axé* comum – como, por exemplo, o da “passagem” *Ogum* –, do de suas várias “qualidades” e o da divindade – com uma alcunha que lhe é secreta e específica – possuída por alguém, mas que, entretanto, pode, a depender do caso, “ser quase um outro deus”; e é também por essa lógica que o candomblé pode ser descrito e entendido em maior conformidade com seus próprios fundamentos.

Tratando-se, com efeito, de uma ontologia “monista” e, ao mesmo passo, “cromática”, evita-se, assim, a existência de vazios entre as distâncias, e isso torna os dualismos estranhos. Como bem afirma Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2011, p. 06) em discussão sobre a feitiçaria nas religiões afro-brasileiras, “[...] entre a ‘intimidade’ e a ‘alteridade’ predomina um intervalo pequeníssimo”. Dessa ponderação, se consideramos, o conjunto heterogêneo das forças e seres sobrenaturais, no ínterim dos orixás (os deuses) para os *eguns* (os mortos) – cosmologicamente distantes – se encontram inúmeros intermediários (distribuídos nos *exus*, ancestrais, pretos-velhos, caboclos etc.), além dos casos nos quais orixás têm seu lado *egum*, e de *eguns* que possuem seu lado orixá. Como uma espécie de fractal, essa composição pode ser replicada, por exemplo, na distinção espacial dos terreiros – local dos deuses e das codificações rituais – e das ruas, enquanto território dos mortos e espíritos nômades – não só descodificados, mas descodificantes. Para que se proteja desses últimos, ligados à feitiçaria, toda chamada “casa de religião” conta, em seu interior, com sua própria “rua”: é a defesa como um ataque passivo, ou o ataque como uma defesa ativa. Orixás e *eguns*, casa e rua, interior e exterior, religiosos e feiticeiros, ataque e defesa, bem e mal: todos os termos são “múltiplos”, ou cada qual se constitui como um gradiente que, em si, envolve os outros e seus supostos “contrários”.

Por uma entrada em tudo aleatória, não me parece absurdo estimar que, se todo homem contém, potencialmente, um deus no seu composto – a divindade, afinal, “[...] não é apenas um elemento exterior ao ser humano, que a ele se reuniria de forma periódica [...] [mas] *feit[a]* dentro dele, ao mesmo tempo que sua própria pessoa (GOLDMAN, 2005, p. 111. Grifo do autor) –, as deidades também possuem, virtualmente, o seu quê de homem. Em primeiro lugar, é preciso ter em vista que humanos e deuses não se constituem enquanto antagônicos em absoluto, e sim como seres *assimetricamente* reunidos no complexo gradiente vital. Quando um fiel se refere, pois, a determinado



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

orixá como “seu pai”, a alusão se dá – para além do conteúdo tutelar – pela presença, em ambos os lados, da modulação de *axé* que, particularmente, os atravessa e, intuo, em conotação ao vigor primordial do sangue; e, isso, em contíguo às prerrogativas distintas de poder, presentes nas relações paternas. Esse “monismo assimétrico” pode, mesmo, ser abstraído de descrições etnográficas como as de Barbosa Neto (2011), quando o autor toca na questão dos rituais nas religiões afro-brasileiras. Em sua avaliação, lê-se, assim, que “[...] todo o *problema* [dos ritos] consiste em transformar essa força [sobrenatural] que nos excede em uma potência capaz de realizar, da melhor maneira possível, a matéria-prima de que é feita a própria vida: o amor, a saúde, o dinheiro, etc” (p.05. Grifo meu). Em outros termos, no articular dos homens-deuses com as suspeitas deidades-humanas, como se potencializa a comunhão com as disposições mais poderosas, mas não ao ponto de os vulneráveis se fundirem, de todo, a esses ímpetos? Ou, ainda, como se converte a energia dos espíritos em favor das nossas existências, para que não passemos, nós, a existir como eles? A possibilidade de os seres carnis comportarem as “texturas” das divindades é tamanha, de modo que se faz, inclusive, perigosa.

Já o avesso disso – ou seja, a humanidade dos deuses –, por seu turno, pode vir à tona a partir da solução ontológica posta pelos dilemas implícitos aos rituais: o sacrifício de animais. Ainda em referência ao texto de Barbosa Neto (2011), o que se pretende, com essas imolações, é justamente criar uma conjunção controlada entre os homens e os espíritos, desde “[...] uma operação que transforma a impossibilidade da distância em uma aproximação mediada, evitando, por substituição, que a ‘boa proximidade’ se transforme em uma aproximação desmedida” (p. 05). Outra vida, que não a humana, funciona, assim, como “ator cromático” (p. 06). Ocorre, no entanto, que de onde as pessoas carnis extraem forças, advém, em igual medida, as suas vulnerabilidades: uma vez que um orixá seja alimentado, não se pode mais, então, prescindir de fazê-lo, “[...] pois, se deixasse de oferecer periodicamente o meu corpo como prato para ele comer o sangue de um animal sacrificado, correria o risco de ter o [...] próprio corpo transformado de suporte culinário em alimento de um espírito” (p.05). E apesar de o autor não tocar a fundo em algumas das ideias contidas nessa passagem, a sentença traz um ponto que me parece fundamental para o movimento que almejo: se, nos sacrifícios, os bichos fazem “cromaticamente” as vezes dos humanos, os homens também “encenam” algo que não eles mesmos. As pessoas passam a “coisas”, como “louças” para as divindades se alimentarem: e, nesse momento, elas são “itens pessoais” dos deuses, que, logo, assumem a personalidade das primeiras.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

O que se poderia reduzir a uma provocação um tanto artificiosa, talvez ganhe mais fôlego com um grupo de observações dignas, espero, de maior rendimento em oportunidades futuras. Inicialmente, volto, aqui, a Goldman (2005, p. 110) para lembrar que, com a emissão primeva do *axé*, essa força permeia o cosmos e por tudo é distribuída, não só no sentido de sua extensão, mas também no da repartição pelas “[...] divindades ou orixás, em primeiro lugar [...] [e] em seguida os seres e coisas do mundo”. E entre uns e outros, as relações podem ser, simultaneamente, de representação – “[...] o raio representando a orixá Iansã” –, bem como de propriedade – “[...] o mar pertencendo à orixá Iemanjá” –, ou, então, de controle – “[...] a doença sendo provocada e controlada por Omolu” –, e, ainda, de agenciamentos – “[...] o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu” (Grifos do autor). Importa que, nesse complexo, uma pessoa e um martelo, por exemplo, *são Ogum*, não obstante sem se fundirem totalmente com ele, visto as “texturas ontológicas” dispostas mais intensamente em cada qual, gente, objeto e deidade – e os relacionamentos de representação, propriedade e controle denotam essa alteridade. Assim, pelo humano ser o deus, sem, contudo, sê-lo de todo – pois que é também homem – uma perspectiva divina desse sujeito parece possível: provavelmente, são os casos dos fiéis que “passeiam” pelo cosmos durante os sonhos, ou que, vez ou outra, conseguem ver os *eguns* ou orixás se aproximarem de alguém. Se passa, entretanto, que um *Ogum* também é realizado por uma pessoa, e ao ponto de, quando da morte do iniciado que o efetivou, a divindade deixar de existir “individualmente” – com um nome secreto e particular – para retornar à massa das “modulações” gerais – *Xangô*, *Oxum*, *Oxalá* etc. Ora, e se apesar das diferenças em suas respectivas tessituras, as deidades contêm algo dos candomblecistas, não haveria, pois, um ponto-de-vista hominizado do divino?

Minha hipótese é a de que, por um lado, o homem, em certas ocasiões, sobretudo rituais, veja os espíritos e aquilo que os espíritos veem; mas esses últimos se fazem vistos como outro algo, diverso do que normalmente são: a saber, a vista os alcança na figura de pessoas – “diluídas” ou não – ou, com frequência, de animais – cachorros, serpentes, pássaros, sapos, vagalumes etc. – e, ainda, de “coisas”. São inúmeros os casos de médiuns capazes de descrever, com precisão, um morto, por eles, em tudo desconhecido; além disso, são sabidas histórias como a passada no *Ilê Asé Azun Dan*, quando, em um rito funerário, o parente de um dos fiéis, que não teve aquela mesma cerimônia encomendada em seu nome, apareceu, ali, na pele de um gato, para, assim, cruzar despercebido o portal que o desgarraria definitivamente do mundo dos vivos; e, ademais, o que dizer das pedras, tecidos, pulseiras etc., dentre muitos elementos, que “chamam” a atenção dos candomblecistas, como que em um pedido



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

para serem sacralizadas? Por outro flanco, faço a aposta de que os seres espirituais – os mais “elevados” – também nos vejam em maior intensidade no transcorrer dos cerimoniais, quando nos banhamos, vestimos roupas especiais, cantamos e soamos os atabaques para o despertar dos seus cuidados; e quando o fazem, nos enxergam diferentes do humano que somos, pois, do contrário, seria necessária a preparação ritualística? Com isso, talvez eles nos mirem na matéria do sobrenatural, e, novamente, como bichos ou “peças”. O orixá que se incorpora em outrem, vê, em mim, a divindade que tenho e me avisa de algum desejo divino; o deus que vem à terra para “montar”, como dizem, em seus “cavalos”, ou que, conforme a narrativa de um dos pais-de-santo do *Azun Dan*, ordena, a respeito de uma visita presente na casa: “traga-me, aqui, aquele filhote de serpente”; e, enfim, a deidade que – no léxico dos terreiros – subitamente “pega” a alguém – toma-lhe corpo e consciência: “ontem *Iansã* ‘me pegou’” –, vulnerável como um objeto.

Se “em outros planos”, presumo, há uma “sociedade descarnada”, com suas sabidas instituições – a guerra de *Ogum*, a justiça de *Xangô*, a economia de *Odé-Oxóssi*, o conhecimento de *Oxalá*, a medicina de *Omolu*, a família de *Oxum* etc. –, ao surgirmos por lá, somos vistos – como eles, por aqui – sob os referenciais que lhes são mais íntimos: as intensidades de espíritos e animais – paradigmaticamente domésticos, como os cavalos, ou selvagens, a exemplo da serpente destacada no vislumbre do deus sobre o visitante “civil” e ainda não iniciado –, ou das “coisas” – iguais a simples “pratos”. Quiçá essa seja uma chave para os ritos sacrificiais, como tangenciado por Barbosa Neto (2011): para que a potência divina seja convocada a nosso favor, e sem a conversão do homem no tecido próprio dos deuses, em momentos rituais críticos já não podemos permanecer *apenas* gente, sob o risco da distância em demasia e da invisibilidade; mas tampouco é desejável que brilhemos *totalmente* como divindades frente às próprias, pois, a aproximação desmedida é, para nós, capital. Antes, parece melhor nos rebaixarmos, nesse mesmo tempo e por aqui, a meras galinhas, que se encenam alguém “cromaticamente” é só porque contêm algo dele; e, em igual medida, nos tornarmos, momentaneamente, no transcorrer do *mise en scène*, outra coisa, para eles, que não um homem-deus, sem deixar de sê-lo – somos, aos seus olhos, a “louça”, o “suporte culinário”, ao invés da comida oferecida. A ave faz as nossas vezes, e nós, as de “artefato”; e, desse modo, a pessoa, que aos espíritos apareceria como um deles, é preservada. Em um sistema no qual as sínteses e identidades absolutas são, assim, para alguns, mortais, é só pela renúncia à humanidade, reivindicada por outrem – e que nos usa, enfim, como quer! –, que podemos “estar”, ao nosso modo, humanos, e não de todo. E como bem qualifica Robson Cruz (1995, p. 64) em dissertação sobre os ritos funerários no candomblé, o



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia

Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

que são os eventos da vida de um filho-de-santo senão “[...] o texto do papel que [...] deve[m] cumprir diligentemente para não estragar o disfarce e confundir a morte”? – temida e considerada, “[...] invariavelmente, uma prova da existência do orixá” (p. 67).

Por fim, algumas das conjecturas aqui levantadas, certamente, não podem se confirmar ou ser respondidas de todo, nem pelos próprios candomblecistas. E não quero, mesmo, resolvê-las – sobretudo aquelas ligadas à visão dos espíritos – antes da hora certa. No entanto, se essas impressões possuem um mínimo de sentido, o candomblé, e as religiões afro-brasileiras de modo geral, deixam uma valiosa lição ao mundo antropocêntrico que muitos etnógrafos contribuíram para sustentar. Vivemos tempos em que forças outras, além da do homem unívoco – os tsunamis, as geleiras e os tufões; as epidemias; as extinções das florestas e de suas espécies, com catastróficos efeitos dispostos em cadeia etc. –, respondem, cada vez mais, à ação humana, a colocar todas as vidas materiais em xeque. Faz-se preciso, portanto, repensar humildemente a respeito de quais as melhores alianças e estratégias para extrair vitalidade daquilo que, agora, permanentemente, nos ameaça, não obstante seja uma condição, afinal, para a existência da humanidade de que os antropólogos tanto se orgulham. Para tanto, é preciso que os cientistas se inspirem nos traquejos de outros cultos e feitiços, antes que imponham, aos religiosos-feiticeiros, as partições, tão primordiais como trágicas, de seu próprio cosmos.

Referências

ABAETÉ. Rede de antropologia simétrica. *Simetria, reversibilidade e reflexividade: grandes divisores e pequenas multiplicidades*. 2006. Disponível em <http://abaete.wikia.com/wiki/Simetria%2C_Reversibilidade_e_Reflexividade>. Acesso em 25 abr. 2017.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.

ANJOS, José Carlos Gomes dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ, 2008.



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *Religião como feitiçaria e vice-versa: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul*. Trabalho apresentado no 35º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2011.

_____. *A geometria do axé: o sincretismo como topologia*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.

CRUZ, Robson Rogério. *Carrego de egum: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. I. São Paulo: Editora 34, 2011.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FLAKSMAN, Clara. *O sincretismo como relação*. (Apresentação oral) IX Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2015.

GOLDMAN, Márcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 02, 2005.

_____. Introdução: antropologia da política e teoria etnográfica da democracia. In: *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 07 Letras, 2006.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, n.190, 2009.

_____. A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, 2014.

_____. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 03, 2015.

HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari. Introduction: thinking through things”. In: A. Henare; M. Holbraad & S. Wastell (Ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London/ New York: Routledge, 2007.

LATOURETTE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994



VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia
Instituto de Estudos Brasileiros, USP - 16 a 19 de maio de 2017

_____. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 02, 2004.

_____. ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: comentários sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade*, Santiago de Chile, n.14, 2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

_____. Abertura. In: LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, 1996.

MACEDO, Valéria; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani). *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, 2014.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, 2014.

RAMOS, João Daniel Dorneles. A (cosmo)lógica das relações humano-animais nas religiões afro-brasileiras. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, 2016.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *Capitalist sorcery: breaking the spell*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

STENGERS, Isabelle. La proposta cosmopolítica. *Pléyade*, Santiago de Chile, n. 14, 2014

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, 1996.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, 2002.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: N-1 Edições; Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.