



Aprendendo a aprender no candomblé: notas sobre caminhos, conhecimento e a educação da distração

Lucas Marques¹

Resumo

Neste trabalho pretendo refletir sobre alguns modos de aprendizagem presentes no candomblé, atentando-me para a relação entre ser, fazer e saber que permeiam essa religião. Nesse sentido, argumento que a relação entre "ter caminho" e "saber fazer" é fundamental para compor o sistema de aprendizagem no candomblé, um sistema onde se aprende muito mais fazendo do que recebendo algum tipo de corpus estabelecido de conhecimento, e que envolve um jogo de visibilidades e invisibilidades que, inspirado da obra de Tim Ingold, poderíamos chamar de uma "educação da distração". Por fim, pretendo reverberar esse modo de aprendizagem para a própria prática etnográfica, pensando-a – a partir das ideias de distração e de caminho – enquanto um procedimento transformativo, um saber-fazer vacilante que é constituído na própria experiência do encontro.

Palavras-chave: aprendizagem, caminho, educação da distração

Introdução²

Era uma madrugada de segunda-feira do mês de janeiro de 2015. Estávamos na casa de José Adário dos Santos, mais conhecido como "Zé Diabo", e acabáramos de realizar um ebó³ para um de seus clientes. Como se tratava de um trabalho considerado "pesado", quem assumiu o comando do ritual foi Pedro de Alencar, um dos espíritos que acompanha Zé Diabo. Como de costume, Pedro caminhava lentamente com o corpo curvado, falava alto e tinha uma feição risonha, que não largava o sorriso entremeado com baforadas de um charuto sempre à mão.

¹ Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional (PPGAS/UFRJ).

² Este artigo é uma versão modificada de uma parte da minha dissertação de mestrado, intitulada "Caminhos & Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia", defendida no ano de 2016 (ver Marques 2016).

³ Ebó é uma oferenda aos orixás, destinadas a atender algum pedido ou fazer alguma "limpeza". Também pode ser considerado sinônimo de feitiço.

O trabalho, feito para Exu, já havia terminado; mas mesmo assim Pedro de Alencar resolveu cantar e dançar algumas cantigas para o orixá, percutindo um agogô⁴ com uma de suas mãos, enquanto segurava o charuto com a outra. Enquanto isso, eu e Juquinha, um amigo e ajudante de Zé Diabo, tentávamos convencê-lo do contrário, pois o horário já estava avançado e não queríamos chamar a atenção dos vizinhos. O esforço, no entanto, era vão: Pedro, com uma língua sempre afiada, nos dava uma resposta ríspida e continuava a tocar cada vez mais alto. Percebendo que eu havia desistido de tentar convencê-lo a parar, ele me entregou duas varetas de madeira – chamadas, no candomblé, de *aguidavis* – e me mandou tocar o atabaque que estava no quarto de Exu. Eu, meio sem jeito, demorei a entender o pedido; pois, não sendo nem ogã⁵ nem iniciado, tinha uma ideia muito vaga sobre os conhecimentos práticos necessários para executar os toques solicitados. Ainda assim, ao me deparar com as baquetas em mãos, me atrevi a arriscar alguns toques, me guiando pelas batidas que Pedro de Alencar fazia com o agogô. Ele me olhava, rindo, e continuava cantando e dançando dentro do quarto de Exu, enquanto Juquinha observava a cena do lado de fora.

Não sei bem ao certo como nem porquê, mas ousei dizer que a improvisação deu certo (mais para mim e para Pedro do que para os vizinhos, certamente). Tocamos, por mais de uma hora, diversos toques para Exu, Ogum, e até arriscamos alguns outros – sem o uso dos *aguidavis* – para o caboclo de Zé Diabo, chamado Guarani, e para o próprio Pedro, seu marujo. Foi então que, ao me ver tocando com certa desenvoltura, Pedro de Alencar parou e, soltando uma risada que lhe é característica, disse: “*Você tá querendo ser muito sabido já. Não vou te passar mais nada, seu moleque!*”.

“Não vou te passar mais nada”. Essa frase, retirada de um dos trechos do meu caderno de campo, foi ouvida por mim em diversas situações durante minha pesquisa com as religiões de matriz africana em Salvador, na Bahia. Demorei um certo tempo para entendê-la, pois, ao invés de simplesmente revelar algum tipo de “recusa” na transmissão de um conhecimento, ela me mostrava, antes, que algo me havia sido *passado* – ainda que eu não compreendesse muito

⁴ Instrumento idiofônico formado por duas campânulas de metal. É ele que, em geral, inicia os toques para cada orixá no candomblé.

⁵ Ogã, no candomblé, refere-se ao cargo dos homens que não são rodantes, ou seja, que não vivenciam a possessão. Eles podem exercer diferentes funções, como tocar os atabaques, realizar os sacrifícios ou cuidar do bom andamento das festas.

bem como nem a quê esse “algo” se referia. Afinal, o que tinha sido aquilo que eu tinha aprendido sem nem saber ao certo que estava aprendendo?

Neste artigo busco seguir essa questão, conectando um modo específico de aprendizagem no candomblé – que chamarei aqui, um tanto inadvertidamente, de ‘educação da distração’ – com a ideia êmica de *caminho*, um termo recorrente mobilizado por praticantes do candomblé que indica uma forma de relacionamento entre pessoas e deuses. Atentando-me para as imbricações entre ser, fazer e saber presentes nessa religião, argumento que a relação entre *ter caminho* e *saber fazer* é fundamental para compor o sistema de aprendizagem no candomblé, um sistema em que se aprende muito mais fazendo do que recebendo algum tipo de educação no sentido escolar e universalizante do termo. Por fim, pretendo reverberar esse modo de aprendizagem para a própria prática etnográfica, pensando-a – a partir da ideia de *caminho* – enquanto um procedimento transformativo, um saber-fazer vacilante que é constituído na própria experiência do encontro. Início, no entanto, contando um pouco do meu próprio processo de aprendizagem nessa religião.

Tornando-me aprendiz

Conheci Zé Diabo em fevereiro de 2012 e, desde então, venho acompanhando suas andanças entre sua oficina e diversas casas de candomblé – incluindo o seu próprio terreiro, localizado num bairro periférico de Salvador – seja fabricando e assentando ferramentas-de-orixá, seja fazendo *ebós*, oferendas ou participando de festas e rituais de feitura. Ferramentas-de-orixás, ou ferramentas de santo, são artefatos que se tornam – ou são preparados para – entidades das religiões de matriz africana no Brasil: Orixás, Exus, Voduns, Inquices, Caboclos etc. Em geral, esses artefatos estarão presentes no *ibá*, conjunto de artefatos onde é assentado o orixá⁶, também chamado de *assentamento*. Zé Diabo fabrica essas ferramentas há mais de 50 anos, em uma oficina localizada na Ladeira da Conceição da Praia, no centro histórico de Salvador, Bahia. Aos 74 anos de idade, ele é hoje considerado por boa parte do povo de santo de Salvador como um dos maiores ferreiro ou “ferramenteiro de orixá” da Bahia. Seu processo

⁶ O termo “orixá”, neste sentido, pode ganhar um significado mais amplo, que diz respeito ao conjunto de entidades, sejam elas Orixás, Caboclos, Inquices, Voduns e etc. Como no termo *ferramentaria-de-orixás*, em que estas ferramentas podem ser feitas para diversos tipos de entidades, que nem sempre participam do panteão litúrgico do candomblé de nação Ketu.

de aprendizagem técnica com os metais acompanhou sua aprendizagem com o próprio candomblé: iniciado na religião aos oito anos de idade, Zé Diabo é também pai-de-santo (*babalorixá*), possuindo um grande conhecimento em relação a assentamentos, ebós, feitura, folhas e jogos de búzios.

Entre outubro de 2012 e setembro de 2013, em meu primeiro período de trabalho de campo, acompanhei e dei ênfase ao trabalho de Zé Diabo em sua oficina, na fabricação de ferramentas de orixá (ao processo que ele chama de *jabá de Ogum*). Ainda que, naquela época, diversas outras relações – que extrapolavam e muito os limites da oficina – se impunham sobre minha pesquisa, o meu foco era nos processos técnicos de construção dessas ferramentas, e nos diálogos estabelecidos ali entre o homem, a matéria e os deuses (ver Marques 2014).

Feito a escolha de estudar processos técnicos e suas relações, a questão da participação e da aprendizagem tornou-se quase um imperativo para minha pesquisa naquela época. Afinal, se quisesse compreender minimamente o que se passava na oficina era preciso engajar-me corporalmente naquele universo⁷. Zé Diabo costumava explicar a minha presença às pessoas que ali chegavam dizendo que eu era seu “aprendiz”. De um mero discurso a sua efetivação, passei então a ajudá-lo, junto com seu filho, José, nas diversas tarefas que compunham o dia-a-dia da oficina, como lixar e pintar ferramentas, buscar materiais, atender telefonemas, providenciar almoço ou jogar na loteria ou no bicho. Aos poucos, fui tendo acesso a tarefas que antes me eram restritas, como cortar chapas, serrar barras de metal, soldar e forjar algumas peças, até que, já no fim do meu primeiro período de campo, pude forjar a minha primeira ferramenta do orixá Exu.

No segundo período que estive em campo, porém, a situação era um pouco diferente. Voltei para Salvador em janeiro de 2015, com o intuito de continuar minha pesquisa em torno das ferramentas de santo. Dessa vez, contudo, meu foco recairia sobre as relações estabelecidas para além e em continuidade com a oficina, ‘acompanhando’ os distintos rituais (de feitura, assentamento, comida etc.) ocorridos nas casas de candomblé com as quais, de uma maneira ou de outra, Zé mantinha relações.

⁷ Há uma extensa literatura sobre o engajamento corporal como ferramenta metodológica para a construção de uma etnografia. Talvez o exemplo mais explícito ainda seja aquele fornecido no trabalho de Wacquant (2004) sobre os boxeadores do subúrbio de Chicago.

No decorrer da pesquisa, logo percebi que essa escolha me exigiria outros tipos de disposições e afecções. Isso porque, se da primeira vez que estive em campo não foram poucas as vezes em que ouvi a frase “*você vai ser ferreiro*”; a frase, anunciada logo no início deste segundo período, depois de eu ter contado à Zé Diabo sobre as intenções da minha pesquisa, foi: “*você vai ser pai de santo*”. Isso queria dizer, em sua perspectiva, que eu tinha *caminho* para envolver-me com as religiões de matriz africana. Ou seja, que, de alguma maneira, eu havia sido *escolhido* para estar ali – e essa escolha me demandaria responsabilidade e cuidado. Como era de se esperar, esse anúncio acarretou em algumas mudanças substanciais em nossa relação.

De uma espécie de aprendiz nas artes da ferramentaria de orixás, eu me tornava, com o decorrer do tempo, algo como um aprendiz nas artes de feitiços, ebós e assentamentos. De início, apesar do meu receio inicial com a situação, até cheguei a pensar que essa alcunha me daria acesso a algum “conhecimento” ou “informação” que não possuía ou que não poderia acessar. No entanto, essa pretensão – como fui logo obrigado a perceber – era um movimento de antemão frustrado. Isso porque ser aprendiz, tanto na arte dos ferros quanto na arte do candomblé, significava uma coisa completamente diferente daquilo que inicialmente eu havia imaginado. Em ambos os casos, “ser aprendiz” não queria dizer que, a partir daí, eu receberia uma aprendizagem do tipo ‘escolar’ até me tornar, de fato, algo como um ferreiro ou um pai-de-santo. Ou seja, que me seria transmitido um *corpus* organizado de conhecimentos, de “informações” na forma de representação. Antes, dizia respeito ao fato de que eu estava *participando* das relações que ali eram estabelecidas – lidando com diferentes forças, perseguindo determinados caminhos – e, com isso, sendo inevitavelmente *transformado* pela situação.

Em geral, meus anseios (como os de todo etnógrafo iniciante, acredito) por ‘obter informações’ – ou, o que é pior, captar ‘o todo’, a ‘cultura’ ou o ‘ponto de vista nativo’ – era um movimento sempre fadado ao fracasso. Entrevistas, ainda que me foram úteis já no final da minha pesquisa, como uma forma de sintetizar algumas coisas que tinha ‘captado’, geralmente não me revelavam mais do que um discurso já preparado para outros antropólogos, fotógrafos ou curadores de arte que vinham visitar a oficina (que, por ser uma das últimas ainda em atividade, é referência em Salvador). A grande maioria das perguntas informais tampouco me eram respondidas diretamente, principalmente se os temas tratados diziam respeito ao sistema

cosmológico do candomblé e, mais especialmente, a temas mais ‘delicados’ como assentamentos, ebós, feitura e feitiços. Enquanto o acompanhava nos diversos rituais que participávamos, foram raras as vezes em que ele explicitamente me forneceu algum tipo de “informação” ou “explicação” sobre o que estava acontecendo – ao menos, como veremos, no sentido esperado por mim. A todas as minhas perguntas curiosas típicas de um antropólogo, Zé Diabo ria, mudava de assunto e acabava não me respondendo.

Aprendendo a aprender

Aos poucos fui percebendo que eu não estava sozinho; ou, ao menos, que eu não era o único a me inquietar com o fato de que, no candomblé, aprender “*aprender não é conceptualizado como um corpo perfeitamente coerente e unificado de regras e conhecimentos, como algum tipo de doutrina sobrecodificada e imposta de cima*” (Goldman 2005: 108). Assim, para aprender, seria preciso aprender a aprender – um movimento que Gregory Bateson (1970: 166-176) denominou *deutero-learning*, ou seja, não somente aprender, mas aprender a contextualizar a informação reflexivamente, aprendendo o modo (ou o contexto) onde a própria aprendizagem é possível.

Aprender, afinal, é um dos mais importantes verbos do universo conceitual do candomblé⁸. Toda a trajetória de um iniciado é uma trajetória de aprendizagem, onde habilidades e relações são desenvolvidas e cultivadas através de um longo processo de formação, tanto da pessoa quanto do seu orixá (Cossard 1970; Goldman 1984). Assim, aprender ou não era uma questão que mobilizava meus amigos durante o campo – e, como não poderia deixar de ser, me mobilizava também. Se, por um lado, isso se deve ao fato de que, no candomblé, há muito o que aprender; por outro, é porque o próprio conhecimento é alvo das mais diversas elucubrações, apreensões e disputas: o que se aprende, como se aprende, com quem se aprende, por que e para quê se aprende, e assim por diante.

Presenciei, em inúmeras situações, iniciados das mais distintas posições hierárquicas do candomblé queixando-se para Zé Diabo de não terem aprendido tal ritual ou cantiga; ou seja, de que seus respectivos pais ou mães de santo não haviam lhe *passado* o conhecimento

⁸ Ao lado, talvez, de verbos como *fazer* (Anjos & Oro 2009), *cuidar* (Rabelo 2014) e *virar* (Goldman 2021).

necessário. Em geral, essa queixa era uma forma implícita de pedir a Zé tal aprendizado, ou, como dizia ele, de “roubar seu conhecimento”: “*Esse povo vem aqui e acha que vai roubar meu conhecimento assim, do nada? Ah, eu já vi foi muita coisa, meu filho*”, me dizia, terminando sempre com um de seus jargões favoritos: “*como diziam os antigos: quem aprendeu, aprendeu; quem não aprendeu, não aprende mais*”.

Ao mesmo tempo, não é raro escutar acusações entre os praticantes da religião de que determinadas pessoas buscam acessar o conhecimento por meio de métodos tidos como pouco convencionais, como livros e sites de internet. Em geral, tais acusações carregam consigo um certo ideal de aprendizagem, que se dá primordialmente no *terreiro*, naquilo que Lave e Wengler (1991) denominariam uma “comunidade de prática”. É claro que isso não invalida a multiplicidade de formas de acesso ao conhecimento religioso, especialmente com a crescente proliferação de revistas e livros especializados (escritos tanto por antropólogos quanto por religiosos), além de cursos, conversatórios, sites, blogs, fóruns de internet, canais de youtube e grupos de whatsapp que tratam sobre questões rituais e conhecimentos antes restritos ao espaço do *terreiro*⁹. No entanto, ainda que essas possam ser formas legítimas de circulação de informações religiosas¹⁰, para boa parte dos praticantes isso não quer dizer necessariamente *saber*, ou *saber-fazer*, e o conhecimento cultivado através da prática do *terreiro* costuma ser visto como mais estável e verdadeiro (ver Halloy 2005).

“*Você sabe ler e escrever, mas não tem conhecimento. Porque o axé é bem diferente, é saber fazer as coisas*”, me dizia Zé Diabo, sempre que comparava o meu conhecimento com o seu. Conhecer, para ele, é sobretudo saber fazer, ou seja, manipular determinadas forças para alcançar certos objetivos. O conhecimento, assim, é uma espécie de processo que produz *força*, e não apenas uma ‘substância’. Cultivá-lo é adquirir poder, não no sentido de um ‘status’ perante outros pais ou mães de santo (ou não apenas isso); mas, principalmente, no sentido de força vital, de *axé*: uma força que garante a própria existência e continuidade dos seres –

⁹ Sobre a proliferação desses meios no candomblé, e seus possíveis efeitos sociopolíticos, ver o trabalho de Johnson (2000).

¹⁰ Em vez de adotar uma perspectiva crítica, que consistiria em denunciar os adeptos que se utilizam desses meios de conhecimento para ganhar prestígio e legitimidade perante os demais (apreendendo informações em forma de representação), é preciso ir um pouco mais devagar, e pensar, como propõe Goldman (2011), que a forma como os adeptos dessas religiões leem e lidam com esses meios de conhecimento pode ser bem diferente daquilo a que estamos acostumados. Como sugere o autor, talvez mais que apreender informações, esses meios possibilitem a circulação de forças, no sentido de que podem carregar consigo a palavra e a existência de saberes ancestrais

garantindo, também, proteção perante os inimigos. É nesse sentido que, no candomblé, aquele que tem conhecimento (que “sabe fazer a coisa”) é visto como uma pessoa poderosa.

Por conta disso, “aprender” e “ensinar” no candomblé é sempre um movimento carregado de riscos. Selma, uma mãe de santo muito próxima de Zé Diabo, sempre reclamava que ela não tinha aprendido o suficiente. Dizia que, como consequência, acabou *perdendo seu caminho*, ficando, portanto, vulnerável a malefícios diversos. Zé sempre se compadecia da situação, mas alegava que não podia fazer muita coisa, uma vez que não tinha sido ele quem tinha “*metido a mão em sua cabeça*”, ou seja, a iniciado na religião. Ensiná-la, nesse contexto, poderia colocar ele próprio também em risco, ao manipular energias que não haviam sido “feitas” por ele. Para além disso, há o fato de que, uma vez que se ensina algo, a pessoa que aprende pode utilizar esse conhecimento para atacar aquele que o ensinou. Afinal, como costuma dizer Zé Diabo, em um misto de jocosidade e apreensão, “*o gato só não ensina à onça o pulo*” – uma vez que, se a ensinasse, ela o devoraria. Assim, se aprender envolve uma série de responsabilidades, ensinar (ou, como veremos, criar as condições de possibilidade para a aprendizagem) é igualmente perigoso.

O processo de aprendizagem no candomblé é lento e demorado, exigindo paciência e devoção. Trata-se de um processo chamado pelos praticantes do candomblé de “*catar folha*”, ou seja, uma aprendizagem que se dá por meio da reunião de pequenos fragmentos. Como explica Marcio Goldman:

Aquele que deseja aprender alguma coisa no candomblé, sabe muito bem, e desde o início, que é inútil esperar ensinamentos prontos e acabados de algum mestre, e que deve tratar de ir reunindo, pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali, com a esperança de que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira uma densidade suficiente para que com ele se possa fazer alguma coisa (2005: 108-109).

Mais do que apenas reunir ‘dados’ ou ‘informações’ sobre tal ou qual coisa, para aprender no candomblé é preciso deixar o conhecimento “enraizar-se nas profundezas do seu ser”, como escreveu Gisèle Cossard (1970: 227) em sua excelente tese de doutorado. Isso só

vem com o tempo¹¹ – notou a autora, ela mesma iniciada no candomblé – através de um hábito que é lentamente adquirido, em que gestos, palavras, danças e melodias acabam se tornando “automatismos indissociáveis”, através de um envolvimento gradativo em contextos de prática e um engajamento corporal ativo com o ambiente e com os seres que nele habitam. Esse processo é, sobretudo, um processo de co-respondência: na medida em que os laços entre a pessoa e o orixá vão sendo feitos e cultivados, o próprio orixá que habita a pessoa também se desenvolve ao longo da jornada (Cossard 1970; Rabelo 2014). Assim, o conhecimento no candomblé deve ser cultivado através de um engajamento corporal ativo com o ambiente e com os seres que nele habitam.

Assim, se havia alguma espécie de ‘saber’ sendo passado, esse saber era muito mais da ordem do engajamento corporal com o ambiente do que da ‘explicação’ de algum corpus ou regra de etiqueta. Poderíamos, como sugeriram Rabelo e Santos (2011), aproximar esse modo de aprendizagem ao que Tim Ingold (2001), inspirado no psicólogo James Gibson, chamou de “educação da atenção”. Trata-se, como propõe o autor, de pensar o conhecimento não enquanto uma combinação de capacidades inatas e competências adquiridas (enculturação ou obtenção), mas enquanto um processo de desenvolvimento de habilidades (*enskilment*), de direcionamento e afinação de percepções e ações em um ambiente. Nesse sentido, afirma Ingold, educar não é transmitir informações ou incutir conhecimento na mente dos noviços, mas orientar uma redescoberta, guiar o noviço num mundo de práticas, criando um contexto onde, num misto de improvisado e imitação, se possa experimentar e cultivar uma habilidade. Assim, diz o autor:

The process of learning by guided rediscovery is most aptly conveyed by the notion of showing. To show something to someone is to cause it to be made present for that person, so that he or she can apprehend it directly, whether by looking, listening or feeling. Here, the role of the tutor is to set up situations in which the novice is afforded the possibility of such unmediated experience. Placed within a situation of this kind, the novice is instructed to attend particularly to this or that aspect of what can be seen, touched or heard, so as to get the 'feel' of it for him- or herself (Ingold 2001:140).

¹¹ No candomblé de nação angola, o Tempo é ele próprio um orixá, também chamado de Iroko, na nação Ketu, ou Loko, no Jeje. Trata-se de um dos orixás mais misteriosos e antigos, que habita a árvore de Iroko (gameleira branca) e expressa a ancestralidade, sendo por isso o orixá do conhecimento e da perpetuação. Como escreveu Cossard, replicando uma das frases muito utilizadas no candomblé: “O Tempo não gosta do que se faz sem ele” (1970: 227).

Mostrar, no entanto, não parece ser um verbo muito estimado no universo do candomblé. Pelo contrário, há uma preocupação constante em não deixar à mostra determinadas coisas, como práticas e objetos rituais. Como indicou Rabelo (2015), o candomblé possui um jogo característico de visibilidades e invisibilidades que permeia todo seu universo de práticas. Tão importante quanto ver (ou saber) é não ver (ou não saber). É através do não acesso a determinados conhecimentos, rituais ou práticas, que se delimita as diferentes posições hierárquicas do candomblé. Mais do que isso, é a própria construção da pessoa que está em jogo aqui: saber determinadas coisas é ter poder sobre elas, é adquirir *força* e constituir-se enquanto pessoa. E como adquirir certas forças carrega um risco em potencial, tal construção deve ser lenta e gradual, demandando cuidados e experiência. Isso nos leva, portanto, a traçar algumas particularidades em relação à concepção ingoldiana de aprendizagem.

Uma das primeiras coisas que uma pessoa aprende quando entra em contato com o mundo do candomblé é que, nele, não se pode querer saber tudo, ver tudo, perguntar ou ouvir demais. Mais do que uma simples regra de etiqueta, tais restrições indicam esse jogo vital de visibilidades e invisibilidades no acesso ao conhecimento. Gisèle Cossard descreveu bem as nuances desse jogo, ao relatar que:

Resta à jovem *yawo* aprender tudo o que diz respeito ao ritual e aos *òrisà*: como cuidar de sua quartinha sagrada, como se comportar durante o candomblé e as diferentes cerimônias. Pouco a pouco procura descobrir os segredos do candomblé, o "fundamento". Nesse sentido passará por grandes dificuldades, pois ninguém lhe ensinará as cantigas, danças ou gestos apropriados. Como não pode fazer nenhuma pergunta, deve observar, com a cabeça e os olhos baixos, sem nunca demonstrar que está parecendo atenta ou interessada demais. Logo descobre que muita curiosidade pode prejudicá-la. Isto se deve por um lado ao fato de que as mais antigas não procuram divulgar o que sabem, pois correm o risco de se verem ultrapassadas pelas mais jovens, e por outro lado devido a que não é bom aprender depressa demais, pois tudo o que se faz no candomblé pode acarretar, em caso de erro, consequências extremamente prejudiciais para si e para os outros. (Cossard 1981:139-140)

Assim, para aprender no candomblé é preciso antes aprender (ou *deutero-learning*) a se movimentar na linha tênue que separa o que se deve e o que se pode ou não saber. Para isso, é necessário cultivar algumas habilidades específicas, como aquela que Rabelo (2015) denominou “olhar de soslaio”, um olhar discreto e rápido que busca ver o que não está diretamente visível ao olhar da iaô. Trata-se, em suma, de exercitar a discricção, saber dosar a

vontade de aprender com um respeito pelo desconhecido e uma aparente distração frente à ação principal que se desenrola. Desse modo, se Ingold (2001) fala de uma “educação da atenção” para pensar os processos de aprendizagem, talvez, no candomblé, poderíamos pensar também em uma espécie de “educação da distração¹²”: aprender a não ver tudo, a não demonstrar-se interessado demais, a não ter a ganância de querer saber tudo de uma vez, fora de seu próprio tempo de aprendizagem.

Cadinha, uma das filhas de santo de Zé Diabo, sabia bem disso. Ela havia entrado no candomblé há algum tempo, embora ainda não tivesse sido iniciada. Mais velha, passou a frequentar um terreiro em um município vizinho a Conceição do Jacuípe, cidade onde mora, a alguns quilômetros de Salvador, na região metropolitana da cidade. Foi lá que conheceu Zé Diabo, que frequentemente fazia trabalhos para a casa. Depois de alguns anos de convívio no terreiro, Cadinha acabou rompendo com o pai-de-santo com quem ela se relacionava e se afastou da casa, ato repetido por Zé Diabo pouco tempo depois. Após uma série de disputas, ela finalmente conseguiu levar os santos que tinha assentado para sua residência. Foi então que, sabendo que seu *caminho* era ser mãe de santo, ela começou a montar sua própria casa de orixá, nos fundos de sua residência. Zé Diabo passou a ajudá-la, e foi assim que, aos poucos, ela foi se tornando sua filha de santo.

Seu desejo de aprender aumentava a cada dia, ainda mais porque, após os conflitos com seu antigo pai de santo, saber era uma forma de se proteger de qualquer incidente ou ataque. Zé Diabo, no entanto, se limitava a realizar os rituais necessários da casa (como assentar e dar comida aos santos e fazer limpezas e ebós), fazendo com que Cadinha participasse ativamente de cada um deles – embora, na maior parte das vezes, sem explicar os detalhes de cada ação. Cadinha se queixava, dizendo que Zé não *passava* nada e que, desse modo, ela nunca conseguiria se tornar mãe de santo. Ele retrucava, alegando que a única maneira de aprender

¹² A ideia de distração aqui pode levar a alguns mal-entendidos. Pois não se trata, como pode-se pensar a princípio, de uma perda de atenção, nem tampouco de algum tipo de fingimento necessário para a aprendizagem. Em vez disso, o que chamo de “educação da distração” refere-se ao fato de que, no candomblé, a aprendizagem não se dá necessariamente no foco deliberado da atividade; ou seja, aprende-se naquilo que é passado aparentemente “despercebido”, aquilo que, só algum tempo depois (e através de determinados encontros e preparações), percebe-se que aprendeu. Trata-se, portanto, de uma outra noção de distração, próxima àquela que o próprio Ingold resgatou em um de seus livros mais recentes. Em *Anthropology and/as Education* (2018), Ingold vai chamar a atenção para duas noções distintas de distração. Na primeira, a palavra refere-se a uma perda de foco mental, ocasionado em geral pela intrusão do corpo na consciência. Na segunda acepção, no entanto, distração refere-se não à uma perda, mas a um desvio na linha de atenção. Trata-se, como diz o autor, da distração da isca: algo que chama a sua atenção e te faz desviar do caminho, te capturando e, no limite, podendo te levar à imobilidade (2018: 25, 39).

era fazendo, não ficar sentada esperando que alguém lhe ensinasse. Além disso, que era necessário ter paciência, pois tudo tinha seu tempo e seu lugar; afinal, como diz ele, “*quem tem pressa chega no cemitério cedo*”.

No entanto, Cadinha vivia um drama espiritual que a colocava em um paradoxo, pois seu orixá demandava cada vez mais sua iniciação, causando uma série de infortúnios em sua vida. Assim, ao mesmo tempo em que o único meio de adquirir conhecimento era por meio de paciência e atenção, suas entidades cobravam cada vez mais que ela trilhasse seu *caminho*, que era ser mãe de santo e cuidar de todas as entidades de sua casa.

Apesar de não ter sido *feita*, Cadinha era acompanhada pelo espírito de um Boiadeiro, entidade ligada às matas e ao sertão. Ele realizava atendimentos esporádicos, dando conselhos e passando rezas e limpezas, possuindo certa popularidade na região. Pude acompanhar a primeira festa que Cadinha ofereceu a seu Boiadeiro, em julho de 2015. Nas semanas que antecederam a festa, uma preocupação tomava conta de Zé Diabo, Cadinha e seus familiares: o fato de que Boiadeiro – por chegar em um “cavalo”¹³ que ainda não era iniciado – não saberia como proceder durante a cerimônia. O Boiadeiro precisaria, então, ser *doutrinado*¹⁴, ou seja, aprender a se comportar minimamente conforme se era esperado durante a festa. Isso incluía, dentre outras coisas, chegar e sair nos momentos adequados, saber os gestos e danças, puxar sua *salva* – sua cantiga característica – e, além disso, saber responder um eventual *sotaque*¹⁵.

Assim, além de Cadinha, as próprias entidades que a habitavam precisavam ser educadas. Como afirma Miriam Rabelo (2014), no candomblé cada entidade ocupa a posição de aprendiz de maneira distinta: orixás aprendem por meio da dança e da relação com o iniciado; caboclos e boiadeiros são “domesticados” para que suas festas possam ser realizadas; erês aprendem e fazem com que o iniciado aprenda por meio de brincadeiras, perguntas e por terem um acesso mais “livre” no terreiro; assim como exus e padilhas aprendem por meio da relação que eles estabelecem com seus “cavalos” e com a casa no qual ambos estão vinculados. Isso

¹³ Cavalo é o nome dado ao veículo material do espírito (o corpo humano) durante o fenômeno da possessão.

¹⁴ Ao contrário dos orixás, que são *feitos*, espíritos como Caboclos e Boiadeiros já “nascem prontos”; ou seja, não demandam iniciação. Assim, seu processo de aprendizagem não é tanto de formação, mas de doutrinação – o que inclui inseri-lo no convívio com os seres humanos sem, no entanto, diminuir a sua potência (ver Rabelo 2014:120-124). Apesar de não serem iniciados, eles podem ser batizados por alguma outra entidade, que se tornará seu “padrinho” e o auxiliará em seu processo de doutrinação.

¹⁵ Sotaques são “indiretas” cantadas pelas entidades que visam provocar outra pessoa ou entidade. Para uma análise pormenorizada sobre o sotaque e suas potencialidades conceituais, ver Siqueira (2012).

nos mostra, portanto, que o aprendizado no candomblé envolve não somente os humanos, mas toda uma cadeia de mediadores, aprendizes e mestres responsáveis por fazer com que o conhecimento e as forças que o atravessam possam circular e se desenvolver.

No caso do Boiadeiro de Cadinha, segundo Zé Diabo, esses ensinamentos só poderiam ser passados pela entidade que o havia *batizado* – neste caso, o próprio caboclo de Zé Diabo, chamado Guarani. Foi então que, na semana que antecedeu a festa, Guarani manifestou-se em Zé Diabo e chamou o boiadeiro de Cadinha à terra. Observando a cena, ingenuamente imaginei que o caboclo de Zé conversaria com o Boiadeiro sobre como proceder durante o ritual. Logo, porém, vi que estava novamente equivocado. Tal qual a situação que ocorrera comigo no caso dos atabaques, o caboclo de Zé, quando *chegou*¹⁶, começou a cantar e a dançar pela sala da casa até o barracão do terreiro. O Boiadeiro, então, passou a acompanhá-lo, dançando atrás dele. Eles dançaram por mais de duas horas, saudando os atabaques, os assentamentos e a porta da casa, além de cumprimentar a todos os que estavam na casa naquele momento. Ao cantar sua cantiga, o caboclo de Zé Diabo dava a oportunidade para o Boiadeiro de Cadinha responder, estimulando-o também a improvisar versos e responder com perspicácia. Em alguns momentos, o caboclo Guarani chegava a pegar nas mãos do Boiadeiro para poder fazer com que ele repetisse determinados gestos e movimentos. Era por meio da mimesis, da prática e da improvisação, portanto, que as condições de possibilidade para o aprendizado do Boiadeiro eram criadas. Aquele momento constituía uma espécie de “ensaio” para a festa: um momento para desenvolver as habilidades, mas sem o público e, conseqüentemente, sem os perigos suscetíveis de toda festa de candomblé, como fofocas e feitiços.

O que mais me chamava a atenção nesta estória era o fato de que, com as devidas proporções, ela guardava semelhanças com a estória vivenciada por mim durante o trabalho para exu, narrada no início deste texto. Em ambos os casos, foi através da mediação das entidades que o “conhecimento”, de alguma forma, foi *passado*. Ou seja, mais do que ensinar, as entidades exerciam o papel de mediadores do conhecimento: ao transformar o contexto de aprendizagem, criavam as condições de possibilidade para que a habilidade pudesse se desenvolver através de um engajamento prático-corporal. Assim, se por um lado Zé Diabo não

¹⁶ Diferentes palavras podem ser usadas para tratar daquilo que nós usualmente chamamos de “fenômenos de possessão”: chegar, virar, baixar, descer... Cada uma delas carrega suas particularidades e variações, e podem ser usadas em diferentes contextos. Para uma análise desses fenômenos, ver Soares (2014).

costuma *passar* nada; por outro, os espíritos que o acompanham, como Pedro de Alencar ou Guarani, eram conhecidos por criarem contextos específicos onde, por meio da prática, o conhecimento pudesse ser *passado*, seja por meio de “ensaios”, seja por meio de receitas, ebós, limpezas ou trabalhos. *Passar*, nesse sentido, não é somente educar, mas fazer com que o próprio ser possa se desenvolver: cultivar uma força vital, o axé, que permitirá com que a pessoa aumente a sua própria existência¹⁷. Mais do que uma forma, portanto, o conhecimento no candomblé é uma força que deve enraizar-se no ser, desenvolver-se dentro dele. Mas para que esses conhecimentos possam enraizar-se, a pessoa precisa ter *caminho*, ou seja, ter sido designada pelas divindades para tal. A aprendizagem, portanto, não está desvinculada da própria individuação da pessoa¹⁸. Como pretendo mostrar, o candomblé parece nos propor um modo de existência em que ser, saber e fazer não podem ser pensados de maneira dissociada: é fazendo que se sabe, é sabendo que se é, e é sendo que se faz.

Caminhos

É comum, entre os praticantes do candomblé, se ouvir a frase “ninguém está aqui por acaso”, ou, ainda, “ninguém se inicia porque quer”. Essa frase indica que a agência no candomblé vai muito além do humano, e que, portanto, a vontade de se estar ali ou não é, primordialmente, dos orixás. Para se iniciar – ou, ainda, para se relacionar efetivamente com um orixá – diz-se que a pessoa precisa ter *caminho*¹⁹. Ou seja, que aquilo deve fazer parte de seu destino (*odú*, em Iorubá) – algo que, potencialmente, deve ser cumprido, mas que envolve uma série de cuidados e imprevistos.

Através de uma potente etnografia realizada no famoso terreiro do Gantois, Clara Flaksman (2016) explorou as potencialidades daquilo que, no candomblé, se denomina “enredo”. Ter enredo, diz a autora, é ter uma relação (familiar, ancestral ou mítica) com algum

¹⁷ Afinal, como afirmou Bastide (1983: 271), no candomblé os seres existem mais ou menos, de acordo com distintos graus de participação.

¹⁸ Sobre a relação entre os processos de aprendizagem e de individuação, ver Sautchuk (2015).

¹⁹ A noção de caminho como destino (*odú*) está presente em diversas religiões de matriz africana, como as religiões afro-cubanas. Como Holbraad (2012: 150-153) chama a atenção, o conceito de caminho (*camino*) aparece nessas religiões de múltiplas formas: ele pode ser o destino, a configuração divinatória associada a um mito e a própria trajetória do neófito. Além disso, a noção de caminho (*camino de santo*) pode referir-se àquilo que, no Candomblé, é chamado de *qualidade*: uma espécie de variação, ou individuação de uma entidade. Ogum Xoroquê, por exemplo, é uma das qualidades (ou *camino*s na Santería) de Ogum.

orixá. Essa relação independe da ‘vontade’ humana ou do ‘acaso’, e, quando descoberto, coloca a pessoa em uma posição específica dentro de uma rede de relações mais amplas, que envolvem humanos e deuses. Enredo, portanto, é uma trama de relações, atuais ou virtuais, que se estabelecem entre a pessoa e os orixás, ou, ainda, entre os orixás entre si. A noção de enredo, no entanto, é distinta da ideia de *caminho*, embora ambas sejam complementares. Pois, se entendi bem, enquanto o enredo é este modo de relação que permeia o candomblé e seus múltiplos seres, o *caminho*, por sua vez, é a necessidade de cultivar essa relação – de instituir, através da prática e do cuidado, uma conexão entre a pessoa e seu orixá. As noções de enredo e de caminho, portanto, nos permitem escapar da clássica oposição ocidental entre religiões universais e religiões restritas (ou “étnicas”). Nesse sentido, como afirma Flaksman (2014: 28): “Todo mundo *tem enredo*, mas nem todo mundo *tem caminho*. Todas as pessoas têm orixá, mas nem todo orixá quer ser *feito*. Portanto, qualquer um pode ser do candomblé, de direito; mas, de fato, poucos o são”. Ou seja, de fato poucos possuem um *caminho* para trabalhar – e para aprender – nesta religião.

Durante minha pesquisa, ainda que foram raras as vezes em que ouvi a palavra “enredo”, a palavra *caminho* era mobilizada com frequência por Zé Diabo e sua rede de relações. Embora sendo filho de Oxalá com Omolu, Zé Diabo me dizia que deveria seguir pelo *caminho* de Ogum, realizando todos os ritos demandados por esse orixá. Isso certamente quer dizer que ele *tem enredo* com esse orixá (afinal, há em sua família uma linhagem de descendentes de Ogum), mas também quer dizer que, por ser ferreiro, ele deve atualizar ritualmente essa relação, seguindo o caminho de Ogum, o orixá ferreiro. Selma, por sua vez, ao sentir que não tinha aprendido o suficiente, dizia que tinha *se afastado de seu caminho*, e isso lhe acarretou uma série de infortúnios; Cadinha, como vimos, desde que entrou para o candomblé, sabia, através das entidades que a acompanhavam, que o seu *caminho* era tornar-se mãe de santo – caminho que lhe era cada vez mais demandado pelas entidades. Quando Zé Diabo percebeu que eu estava efetivamente participando dos rituais que ele me convidava, passou a exprimir que eu tinha *caminho* para a religião.

Através desses exemplos, podemos inferir que o caminho aparece como um modo de relação entre pessoa e orixá que é ativado no momento mesmo da captura. Ou seja, no momento mesmo em que se é solicitado a corresponder com o conjunto de seres e forças que atravessam o mundo do candomblé. Não se trata somente de uma relação pré-estabelecida, que envolve

duas entidades já formadas, mas de um processo. Ter caminho só faz sentido na medida em que se percorre ele (e é por ele atravessado). O caminho, então, torna-se um percurso que deve ser seguido (como o caminho de Zé), uma demanda a ser trabalhada (como o caminho de Detinha), uma exigência de cuidado (como a apreensão de Selma) ou uma correspondência (como no meu próprio caso). De certa forma, poderíamos aproximar a ideia de caminho ao conceito deleuziano de *devenir*. Os devires, vai dizer Deleuze, “não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos” (Deleuze & Parnet 1998: 10).

Assim como o *devenir* é sempre um verbo (*becoming*) e não uma forma finalizada, ter caminho tampouco diz respeito a uma relação teleológica, pois o caminho, ao mesmo tempo, não leva a lugar algum; antes, ele te *indica percursos*. Caminhar, nesse sentido, é modificar o próprio caminho. O fato de Zé Diabo anunciar que eu teria *caminho* para ser pai-de-santo não quer dizer que eu efetivamente deva sê-lo, embora isso também faça parte do meu caminho. Tornar-se mãe de santo, por sua vez, era o *caminho* de Cadinha, embora ser mãe de santo não era seu fim último – era apenas um percurso que lhe garantia um maior controle sobre as forças que a compõem. Selma também tinha o *caminho* de mãe de santo, mas acabou perdendo-o ao não cultivar uma série de habilidades e relações necessárias para efetivar esse caminho. Assim, trilhar um caminho é sempre um movimento arriscado, pois nunca se sabe onde, de fato, se vai chegar ao caminhar.

A noção de caminho se confunde com a própria ideia de aprendizagem no candomblé. Pois é a partir e através do *caminho* que a aprendizagem é possível nessa religião. Saber é, sobretudo, trilhar um caminho. Ao mesmo tempo, só se *aprende* no candomblé aquele que possui caminho, ou seja, aquele que, de uma forma ou de outra, foi capturado pelas forças que habitam o mundo – solicitado e autorizado, portanto, a traçar uma jornada de aprendizagem. É por isso que a aprendizagem, no candomblé, envolve uma espécie de “dupla-captura”: para ‘capturar’ forças, é necessário, antes, deixar-se ser capturado. Ter caminho, no entanto, não quer dizer nada a priori; tudo vai depender do próprio caminho traçado. Tal como na bela etnografia da feitiçaria no Bocage narrada por Favret-Saada (1977), não há neutralidade possível para aqueles que acessam o conhecimento: quanto mais se sabe, mais envolvida a pessoa se encontra. É por isso que, para saber, é preciso sobretudo assumir riscos e responsabilidades: “você é forte o suficiente para saber?”, perguntavam à autora (*ibid.*: 29),

sempre que ela tentava estabelecer uma relação de informação com as pessoas com quem ela convivia no Bocage. O caminho, portanto, é um modo de relação que exige cuidado, em sua dupla acepção do termo: tanto no sentido de ‘tomar conta’ quanto no sentido de ‘vigilância’, ‘atenção’.

O processo de aprendizado no candomblé, como dito, exige a feitura lenta e gradual da pessoa. No candomblé, a pessoa é uma criação contínua e uma composição complexa de diferentes forças. Durante seu processo de feitura, ela deve desenvolver e cultivar uma série de habilidades técnicas: aprende cantos e danças; descobre histórias e mitos; aprende a vestir-se e a comportar-se conforme os contextos requeridos. A depender do seu cargo e do seu caminho, pode aprender a cozinhar os alimentos dos orixás, a costurar as roupas, a tocar os atabaques, a imolar os animais, a limpar e cuidar dos assentamentos, e assim por diante.

Ao cumprir as obrigações rituais de sete anos após a iniciação, a noviça (*iaô*) torna-se *egbome*. Com isso, ela assume um status de senioridade, adquirindo um maior controle sobre as forças que a permeiam. Recebe também o *deká* (a cuia que contém o axé) que a autoriza, se os orixás assim desejarem (ou seja, se seu *caminho* for esse), a abrir sua própria casa de candomblé. No entanto, passar pelos ritos de sete anos e “poder ser mãe de santo”, não faz com que a *egbome* passe, repentinamente, a dominar uma suposta totalidade do corpus de conhecimento do candomblé – como se, a partir daquele momento, ela conseguisse ‘saber’ ou dominar uma totalidade de forças. Isso porque essa totalidade, aqui, sequer existe: conhecer é sempre um movimento contínuo de estabelecimento de relações, que envolve risco, imprevisto e prática. Estabilizar essas forças não quer dizer que a pessoa esteja completamente ‘pronta’, pois sempre haverá algo a aprender, alguma força a ser passada, composta.

Ter caminho é, pois, exatamente isso: assumir a incerteza do saber, compreendendo que sempre há mais a aprender, a ‘catar’, a capturar. Aprender, ou caminhar, portanto, é sempre uma composição de diversos fragmentos de saberes, habilidades e práticas. “Catar folhas”, para voltarmos à expressão utilizada por Goldman (2005), é reunir esses detalhes, fragmentos de saber, a fim de, quando necessário, realizar uma espécie de “síntese plausível”, ou, como diria Rabelo (2014: 99), “compor uma totalidade”. Essa totalidade, no entanto, nunca é tão ‘total’ assim; trata-se, antes, da *uma* totalidade possível, da totalidade composta a partir e através do seu próprio caminhar. Assim, reunir esses fragmentos é compor uma espécie de “síntese sem

totalidade” – ou, melhor dizendo, um *arranjo*, que só é possível através da prática, da manipulação e modulação de forças. Tal arte de compor e modular forças está presente desde a produção de objetos sagrados (como *otás* e ferramentas), até a composição do espaço, da pessoa e das texturas ontológicas de cada entidade. Para terminar, quero sugerir que talvez a antropologia tenha algo a aprender (ou aprender a aprender) com esse modo de aprendizagem presente no mundo do candomblé.

Antropologia como caminho

Quando comecei meu trabalho de campo na oficina de Zé Diabo, minha ansiedade para ‘saber’ estava relacionada, sobretudo, à construção da minha própria etnografia (afinal, eu tinha que ter alguma coisa para escrever). Não conhecia muita coisa sobre candomblé e menos ainda sobre ferramentaria de orixás. Naquela época, ao chegar à cidade, demorei algum tempo até me ambientar e visitar a oficina de Zé Diabo. Quando finalmente o fiz, este encontro me deixou completamente fascinado com seu universo, me fazendo voltar ali por diversas vezes, até, de fato, começar meu trabalho de campo. Depois de algumas visitas regulares, finalmente criei coragem para contar a Zé sobre minhas intenções de escrever sobre sua vida e, principalmente, sobre seu ofício. Ao contar-lhe a ideia, ele me ouviu de modo atento e, após me olhar demoradamente, disse: “*Então você quer escrever sobre mim? Você sabe que, pra isso, você vai ter que falar sobre o caminho do ferro, o jabá de Ogum, porque é o meu caminho, e pra escrever você vai ter que seguir o meu caminho...*”.

Hoje, revivendo estas notas através da leitura do meu caderno de campo, percebi que, ao seguir o seu caminho, eu estava também construindo o meu próprio caminho, um percurso que passava necessariamente pelo aprendizado com os ferros, pelos caminhos de Ogum. Ou, como gosta de dizer Zé, de algum modo o meu caminho havia se *cruzado* com o dele, fazendo com que eu também participasse do seu caminho. Assim, se todo caminho é menos um fim do que um percurso, a ideia de “ser ferreiro” ou “ser pai de santo” era também um modo de dizer que, de alguma forma, o meu caminho passava um pouco por devir o caminho de Zé. E é claro que, ao trilhar esse caminho, devir algo que não sou carrega sempre um risco em potencial, pois isso requer novas composições de forças.

Aos poucos, fui então percebendo que a aprendizagem só seria possível dentro de seus próprios termos. A única maneira de aprender algo com ele seria, pois, realizar o que para mim haveria de mais caro à prática etnográfica, qual seja: deixar-se guiar por suas práticas, levando a sério seus modos de conceber e agenciar mundos (Viveiros de Castro 2002; Goldman 2014). Eu deveria, portanto, aprender a aprender com ele, deixando de lado os estoques de perguntas e me permitindo ser levado pelos caminhos que traçavam Zé Diabo e as muitas entidades que o habitam. Para isso, eu deveria educar não somente minha atenção, mas também a minha distração: sem buscar reter uma totalidade, evitando perguntar demais e sendo levado pelas práticas que, paulatinamente, na oficina e no candomblé, me eram permitidas. Não se tratava, portanto, de uma perda de atenção, mas de deixar-me deambular pelas várias forças que atravessavam aquele ambiente. Além de um explorador ativo, que buscava afinar a percepção e a ação dentro do ambiente, eu deveria ser também um receptor ativo, no sentido de permitir ser capturado pelas forças que atravessavam aquele caminho, respeitando também os limites daquilo que era desconhecido. Distrair, também, era permitir-me divertir, aprendendo que é nos momentos onde supostamente nada se passava que, de fato, se passava alguma coisa.

A partir da ideia de aprendizagem no candomblé, dos seus caminhos e arranjos, poderíamos então, através de um movimento reflexivo, pensar a própria antropologia. Seria possível pensá-la também através da distração, do cruzamento de caminhos e da composição de arranjos? Para finalizar, pretendo realizar uma breve (e necessariamente inacabada) reflexão sobre como poderíamos pensar a etnografia através desse movimento reflexivo. Afinal, como a aprendizagem no candomblé, a etnografia poderia então ser pensada (e escrita) de modo também vacilante, sem se preocupar em ‘reter uma totalidade’, mas, antes, compondo fragmentos, “catando folhas” aqui e ali, a fim de compor uma espécie de ‘arranjo’ que não busque falar, por exemplo, sobre ‘O Candomblé’, ou ‘As Ferramentas de Orixás’ (em maiúsculo),²⁰ mas que fale sobretudo a partir da experiência do encontro – neste caso, a partir do cruzando do meu *caminho* com o *caminho* de Zé.

²⁰ Abandonar essa pretensão é, acredito, abandonar a distância que mantém a etnografia apartada da experiência vivida, distância esta responsável pela objetificação do nativo, ou seja, pela manutenção das “regras do jogo antropológico” (Viveiros de Castro 2002), na qual o antropólogo (o eu da relação) é aquele que detém o poder de discorrer sobre o discurso do nativo (o outro), enquanto este tem uma relação “natural”, “irreflexiva” sobre o sentido de seu próprio discurso. Como nos diz, novamente, Favret-Saada, ao definir o Outro, a etnografia acaba agindo como se nós já soubéssemos, de antemão, o que ele é, deixando de lado os próprios modos criativos sobre como as pessoas definem seu próprio universo conceitual. Ao fazer isso, diz ela (1977: 37), a antropologia não faz mais do que ser um espelho dela mesma!

É claro que, ao realizar esse arranjo – o produto resultante da escrita da etnografia – não se trata de pura e simplesmente ‘reproduzir’ o discurso de Zé Diabo sobre seu caminho, tampouco aproveitar essa experiência para exercitar uma espécie “narcisismo antropológico”. Ao seguir os caminhos de Zé, como vimos, construí o meu próprio caminho; ou melhor, cruzei o meu caminho com o dele. Esse processo – devir-caminho – não se dá sem uma série de transformações, num movimento contínuo de *tradução* – movimento certamente permeado de equívocos. Como sintetiza Goldman, a tradução antropológica “não tem nada a ver com representação, explicação ou compreensão; tem a ver com agenciamentos. Fazer antropologia significa a construção de um discurso indireto livre no qual se imbricam a palavra nativa e aquela da antropologia” (Goldman 2014: 22).

Esse arranjo, então, é apenas um arranjo possível, uma maneira de traduzir o cruzamento desses caminhos. Trata-se daquilo que Malinowski (1935) muito sabiamente chamou de “teoria etnográfica”, ou seja, nem tanto uma ‘teoria nativa’, nem, tampouco, uma ‘teoria científica’, mas uma teoria que é gerada pelo encontro mesmo – pelo cruzamento de caminhos (ver Goldman 2003). Acredito que seguir esse caminho é, também, uma maneira de sair da velha discussão presente nos estudos afro-brasileiros entre uma visão ‘desde dentro’ e uma visão ‘desde fora’, debate que, como nos lembra Ordep Serra (1995: 9), pode ser resumido a “um eterno jogo de solteiros e casados – já previamente empatado, de comum acordo”. Ou seja, a questão não é propriamente se o antropólogo é “de dentro” ou “de fora” da religião, como se uma posição possuísse algum tipo de acesso ou privilégio em relação à outra. Afinal, como vimos, cada um constrói um caminho único no *candomblé* – trazendo consigo habilidades e afecções próprias –, que não pode ser homogeneizado. Não há algo como uma totalidade de conhecimentos “lá fora” pronta para ser desvendada, seja pelo “antropólogo-nativo”, seja pelo pesquisador supostamente neutro. A fim de fugir desse debate, e seguindo a proposta de Olavo Pinto Filho (2020), acredito que o caminho mais fecundo seja pensar em uma antropologia implicada no momento mesmo da experiência, do encontro, potencializando a atividade de campo como uma atividade ao mesmo tempo criadora e mediadora. Isso requer, como sugere Goldman (2014), elaborar um sistema conceitual que faça jus às escolhas lexicais nativas, mas ao mesmo tempo operando algumas transformações – “simetrizações antropológicas” – nessas escolhas, de modo a fazer com que as ideias e práticas de Zé Diabo possam desestabilizar os nossos próprios pensamentos.

Trata-se, em suma, de traçar uma cartografia de agenciamentos desses múltiplos caminhos que se cruzam, no sentido empregado por Deleuze e Guattari (1980). Cartografar não é ‘representar’ ou ‘significar’; é, antes, um ato transformativo que se faz na própria experiência. Isso porque escrever – ou compor um arranjo possível – não se dá sem uma série de transformações e afecções. A escrita não é uma prática apartada da experiência vivida. Antes, escrever é também, potencialmente, vir a ser – assumir o risco de colocar-se potencialmente num caminho outro, que passa a ser, também, o meu próprio caminho – como brilhantemente me advertiu Zé Diabo em nossos primeiros encontros. É também como pegar o caminho de volta²¹, capturar novamente o que do seu caminho ficou em mim. A antropologia, assim, é também (para o bem e para o mal) uma forma de criar e agenciar mundos, cruzar *caminhos*, estabelecer vias a partir do encontro. Caminhar.

Referências

- ANJOS, José Carlos & ORO, Pedro Ari. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COSSARD, Gisèle. 1970. *Contribution à l'Étude des Candomblés du Brésil. Le Rite Angola*. PhD diss., Paris: École des Hautes Études en Science Sociales.
- DELEUZE, Gilles e Félix Guattari. 1980. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol.1. São Paulo: Ed. 34.
- DELEUZE, Gilles. 2002. “Espinosa e nós.” *Espinosa – filosofia prática*. São Paulo: Editora Escuta.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- FLAKSMAN, Clara Mariani. 2016. “Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33.
- GIBSON, James. 1979. “The theory of affordances”. *The ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin. pp.127-143.

²¹ Aquilo que Marilyn Strathern (2014: 350) vai chamar de “momento etnográfico” – a afetação mútua do campo e a escrita.

GOLDMAN, Marcio. 1984. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Master diss., Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

GOLDMAN, Marcio. 2003. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras

GOLDMAN, Marcio. 2005. “Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 25(2): 102-120.

GOLDMAN, Marcio. 2011. “Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil”. *Revista de Antropologia*, 54(1): 407-432.

GOLDMAN, Marcio. 2014. “Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia).” *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1): 7-24.

HALLOY, Arnauld. 2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. PhD diss., Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

INGOLD, Tim. 2001. “From the transmission of representation to the education of attention.” In: H. Whitehead (ed.), *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*. Berg. pp. 113–153.

INGOLD, Tim. 2018. *Anthropology and/as Education*. London: Routledge.

JOHNSON, Paul C. 2002. *Secrets, Gossips and Gods: the transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press.

LAVE, Jean & WENGLER, Etienne. 1991. *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. New York: Cambridge University Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and their magic*. London: George Allen & Unwin LTD.

MARQUES, Lucas. 2014. *Forjando orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília.

MARQUES, Lucas. 2016. *Caminhos & Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Master diss., Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS/UFRJ.

PINTO FILHO, Olavo. 2020. “A Família Nagô. Composições entre o sangue e o santo no candomblé do Recife.” PhD diss., Universidade de São Paulo.

RABELO, Miriam & SANTOS, Rita. 2011. “Notas sobre o aprendizado no candomblé.” *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 20 (35): 187-200.

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA

RABELO, Miriam. 2015. “Aprender a ver no candomblé.” *Horizontes Antropológicos*, 21 (44): 229-251.

SAUTCHUK, Carlos. 2015. “Aprendizagem como gênese: prática, *skill* e individuação”. *Horizontes Antropológicos*, 21 (44): 109-139.

SERRA, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Editora Vozes.

SIQUEIRA, Paula. 2012. “O Sotaque dos Santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia.” PhD diss., Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

STRATHERN, Marilyn. 1999. *Property, substance, and effect: anthropological essays on persons and things*. London and New Brunswick, NJ: The Athlone Press.

SOARES, Bianca Arruda. 2014. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. PhD diss, Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo.” *Mana*, 8(1): 113-148.

WACQUANT, Loïc. 2004. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press.