

Antropologia com incapturáveis: sobre a humanidade e a espiritualidade relacionais na ontologia dos candomblés e (no) além.

Thomás Antônio Burneiko Meira¹

Resumo:

Desde uma etnografia cuja realização foi proposta pelo espírito do fundador de um terreiro de candomblé na grande São Paulo, o presente trabalho parte, por isso, da crítica teórica aos clássicos divisores antropológicos – natureza/cultura, realidade/representação, conceitos/crenças etc. – e do incômodo com as suas assimetrias, que, não obstante denunciadas, ainda caracterizam o sistema hegemônico de produção dos conhecimentos. E em particular, na seara do interesse pelas denominadas religiões de matriz africana no Brasil, presume-se que tais desequilíbrios se expressem sob deslegitimação da agência primordial e autônoma de seres e fluxos de forças centrais nesses cosmos – como as dos ancestrais e deidades. Após essa apreciação, de cunho mais conceitual, o texto aposta na possibilidade de reavaliar a antropologia majoritária a partir das descrições etnográficas – incluídas falas registradas entre os espíritos – que apontam para o caráter dinâmico da posição “humana” no mundo dos candomblecistas. No limite, as descrições sugerem, pois, que, no terreiro etnografado, a humanidade e, por extensão, a natureza, bem como o status dito sobrenatural de certos entes, ao invés de propriedades estanques e com distintos graus de legitimidade, sejam *perspectivas* advindas de princípios cosmo-ontológicos decorrentes, por sua vez, de diferenciações demiúrgicas incessantes, distribuíveis e situacionais. Nesses termos, vislumbra-se uma antropologia com espíritos e que o faça sob toda a potencialidade fugidia das forças incapturáveis.

Palavras-chave: Virada Ontológica; Perspectivismo; Candomblé; Espíritos.

Introdução

Este trabalho é uma atualização de dois escritos anteriores, elaborados e apresentados em 2017, durante a pesquisa de campo que culminou no doutoramento defendido, por mim, três anos depois. Ali, na tese mais geral, busquei descrever as raízes, o surgimento, algo do desenvolvimento e do então recente processo de sucessão em curso no *Ilê Asé Azun*

¹ Ogã de Omolu no *Ilê Asé Azun Dan*; Professor de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

*Dan*², um terreiro de candomblé autoidentificado jêje-nagô, na instância de Ribeirão Pires, nas franjas da região metropolitana de São Paulo³. Interessava-me, na época, fazer esses registros referenciado nas influências dos “imateriais” lá vigentes – entre orixás, ancestrais, entidades, *kiumbas* etc. –, seja sobre o passado, a atual organização ou os prognósticos envolvidos na transmissão do espaço à sua herdeira. Afinal, as minhas leituras e vivências indicavam uma notável discrepância: se, por um lado, tais potências assumiam inegável protagonismo religioso e existencial na ritualística e no cotidiano dos fiéis, no outro flanco, a antropologia clássica lhes tirava a centralidade e cerceava os seus ímpetos, aprisionando-os em suposições e conceitos distantes daqueles acionados no mundo dos candomblecistas. Por exemplo, da seminal etnografia de Nina Rodrigues ao sociologismo das décadas de 1970, 1980 e 1990, muito se falou, tipicamente, em “biologia” e “desdobramento da personalidade”; “cultura” e “herança cultural”; “sociedade” e “mercado religioso”, sem que, de todo modo, os intangíveis capazes de primordial e efetivamente animar a realidade vivida pelos adeptos dos cultos nos candomblés fossem, assim, tidos antropologicamente autônomos nas suas agências.

Ao me propor à descrição do curso do terreiro e a, nisso, redirecionar a ênfase daquilo normalmente desacreditado pelos antropólogos, ao mesmo passo em que buscava prescindir, no máximo possível, das explicações tradicionais da área, empreendi, então, um exercício de “simetria antropológica” (Viveiros de Castro, 2002, 2012; Goldman, 2008, 2009, 2014). Interessava-me, no processo, mais a adoção de certa postura para dali fazer pulular criações conceituais cientificamente impensadas, do que assumir um corpus teórico prévio e capaz de dar algum sentido aos “dados” da realidade. E assim, por sugestão dos próprios frequentadores do *Ilê*, tomei a trajetória daquele espaço – das origens nos candomblés do Recôncavo Baiano à recente sucessão na sua liderança – como um eixo – algum apoio é necessário, afinal – para o registro de minhas percepções proposital e inicialmente planas, “abertas”. Em torno disso, conceitos e princípios de

² Ao longo do texto, além daqueles casos das necessidades pontuais de ênfase para melhor compreensão dos argumentos, adotarei o recurso tipológico do itálico nos termos mantidos mais fiéis à sua grafia em idiomas distintos da língua portuguesa.

³ Ribeirão Pires é uma estância turística com aproximadamente 120 mil habitantes, localizada no quadrante sudeste da Grande São Paulo, a cerca de 50km da sua capital metropolitana.

pensamento desafiadores se me ofereceram, e o fizeram frequentemente remetidos, por sua própria porosidade e o seu caráter múltiplo, aos limites estanques dessas mesmas noções quando mobilizadas fora dali. Refiro-me, aqui, por exemplo, às relações, sempre imbricáveis, dos “princípios” e dos “finais”; da “tradição” e da “inovação”; “similitude” e “diferença”; “exterior” e “interior” etc., visto que cada qual dos termos contém uma margem de coincidência para com o seguinte, todavia ambos prossigam, entre si, distintos⁴. Em um caso inicial, rápido e ilustrativo: pode ser difícil, para um candomblecista, estabelecer marcações precisas da vida “dentro” e “fora” do perímetro dos terreiros, pois mesmo distante ele poderá sentir ou vislumbrar – às vezes a contragosto – acontecimentos transcorridos simultaneamente no âmbito daquele espaço; ou, na via inversa, conseguirá, concentrado, fazer-se deliberadamente lá, ainda que situado além. Assim me parece, ao menos, dos adeptos ora ausentes, porém capazes de apontar o momento exato do início de um rito no *Ilê*; ou, então, das instruções da sacerdotisa a determinado fiel, afastado, por quem ela intercederá em horário combinado: que mesmo em pensamento ele compareça ao local, a fim de maximizar a eficácia da manobra.

Uma das relações nesse princípio de pensamento, dentre as surgidas na tese, foi a dos “humanos” dispostos frente aos seus muitos outros – animais, plantas, objetos, elementos etc. –, e especialmente às existências “imateriais”, dotadas, em certo sentido, de maior alteridade – devida à ausência dos corpos –, mas também de mais protagonismo cósmico – pois tidos como principais responsáveis pelo ocorrido na dimensão material e visível da realidade. Quando da sua insinuação no decorrer da pesquisa de campo, essa disposição das pessoas corpóreas diante de outrem – e, isso, com expectativas acerca dos deslizamentos mútuos delas sobre os consequentes – logo me fascinou. E intrigado, coloquei-me a pensar, a criar hipóteses e a escrever, embora, no caso das inscrições, com menos intensidade do que almejava. Os resultados daquele lapso de curiosidade foram, então, dois trabalhos apresentados em 2017, sem publicações nos periódicos da área, mas cujas ideias compuseram, depois, parte de um dos capítulos na etnografia final. Não obstante ali contidos, tais reflexões se apresentaram, digamos, diluídas, pois desprovidas

⁴ Nos termos de Gilles Deleuze e Félix Guattari (2011 [1980]), tratar-se-ia, pois de uma lógica chamada, pelos autores, rizomática, e não arborescente.

de qualquer destaque no corpo geral da tese; e por jamais terem me abandonado totalmente, fiz uma promessa íntima de retomá-las posteriormente. Compromisso que cumpro agora, já em 2025, no projeto de pesquisa em fase inicial e desenvolvido junto ao departamento universitário com o qual mantenho vínculos institucionais. Desse modo, este texto, conforme a adaptação agora apresentada, traz uma renovação das elaborações anteriores, na qual as mesmas apostas de outrora – ainda fundamentadas nas experiências de campo do passado – permanecem, conquanto articuladas com algumas inspirações teóricas mais atuais. Minha intenção, ao reabri-las é reavivá-las como hipóteses dignas de discussão e, portanto, plausíveis, para, sob essa validação coletiva, voltar então a explorá-las etnograficamente.

Isso posto, a hipótese geral aqui em jogo é a de os candomblés se constituírem como ontologias nas quais as multiplicidades internas prevalecem sobre os cortes identitários, de modo que cada existência possível comporta virtualmente algo das demais. A tese em si não tem um caráter inédito na chamada antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, visto que, de certa forma, ela está contemplada quando, sobre os cultos de “linha cruzada” do sul do país, José Carlos Gomes dos Anjos (2006) fala de um cosmos feito das encruzilhadas; ou então na qualificação proposta por Márcio Goldman (2005), de um “monismo cromático”, para dizer da realidade povoada pelos candomblecistas. O ponto mais central em discussão, contudo, trata da relação, nesses termos, entre humanos e seus outros, e particularmente os entes imateriais. Ao passo de as distintas presenças cósmicas se conterem, o sistema me parece se fazer permeado por uma continuidade anímica, que exige certa perspectiva comum de partida e à qual suponho, por diversas evidências – dos mitos, dos sonhos e vislumbres, de nossa experiência coletiva no mundo –, ser a da humanidade. Conquanto distribuído, esse ponto de vista, por sua vez, como nos clássicos casos ameríndios (Viveiros de Castro, 2002, 2012), jamais se compartilha de maneira simultânea pelas muitas possibilidades de existentes – salvo em alguns lapsos previstos –, já que a diferença requer distâncias – se, de início, nas tessituras corporais, as próprias materialidades, ou a ausência delas, influenciará na autopercepção humanizada. Portanto, minha sentença quer apontar a passagem do humano enquanto “condição” peculiar de nossa espécie – tal no discurso antropológico clássico – para,

agora, no quadro aqui tratado, uma perspectiva relacional, precária e permanentemente cultivada da parte dos viventes corpóreos. O objetivo mais amplo, então, é, a partir desse movimento, colocar em xeque o status estável e pretensamente determinante, universal, de noções caras à antropologia – o “humano”, que leva à “cultura” e, logo, aos seus antípodas complementares, a “natureza” e o “sobrenatural” –, concebida, ora, como ciência comprometida com o potencial criativo e libertador da alteridade.

Para desenvolver o raciocínio em torno dessas hipóteses, tentarei, primeiro, argumentar sobre uma assimetria fundante da antropologia clássica e como isso se manifestou historicamente no seio dos estudos acerca das religiões de matriz africana no Brasil; na sequência, tratarei da minha chegada ao campo de pesquisa e do aguçamento, ali, das percepções quanto aos desequilíbrios tradicionalmente implicados na (re)produção dos conhecimentos antropológicos; e já por fim, exponho alguns episódios etnográficos inspiradores a respeito da humanidade perspectiva e relacional nos candomblés, para argumentar, também, a favor dos ganhos teóricos e existenciais trazidos na parceria dos antropólogos com os incapturáveis espíritos, desde que sejam levados, esses últimos, efetivamente a sério em suas existências autônomas.

Das Capturas Antropológicas...

Não obstante a belíssima e talvez definitiva qualificação de Claude Lévi-Strauss sobre a antropologia como “a ciência social do observado” (1973 [1968], p. 404), por muito tempo quem a forjou desde os departamentos universitários o fez sob pressuposições tão distantes dos seus parceiros situados fora dali quanto as divindades, os fantasmas e os espíritos ou as bruxas, que seja, tendem a estar daqueles cientistas mais céticos e apegados aos próprios estereótipos. Decerto, pois, os povos “primitivos” contemplados pelos evolucionistas vitorianos não se pensavam peculiarmente “animistas”, “fetichistas”; os membros das formações australianas do interesse de Émile Durkheim e Marcel Mauss jamais conceberiam os elementos sagrados das suas tribos e clãs como “representações coletivas”; e tampouco as populações aborígenes descritas por Alfred Radcliffe-Brown viam a si como “totêmicas”. Mesmo Lévi-Strauss, autor daquela proposição tão pioneira quanto revolucionária, apelou, em certa altura de sua extensa trajetória, para uma

concepção de “estrutura” em senso estável⁵. E para citar o famoso veredito de um mestre africanista: “[...] da forma como os Azande os concebem, os bruxos”, por fim, “[...] não pode[ria]m evidentemente existir” (Evans-Pritchard, 2005 [1937], p. 49).

Em uma (auto)crítica antropológica recente⁶, o fator capaz de nivelar, nas suas distâncias para com seus “objetos” e interlocutores de campo, posturas tão diversas como as dos evolucionistas e estruturalistas, com passagem pelo (estrutural-)funcionalismo, é a pressuposição de uma divisão fundamental, compartilhada por todos, entre a natureza e as culturas. Essas últimas, afinal, são definidas tais quais modos plurais e igualmente coerentes de se conceber coletivamente *uma* realidade universal e distribuída por tudo aquilo que possa vir a existir; e já na via inversa, o plano do real que subsiste às variações elaboradas pelas sociedades, sabemos tratar-se do mundo natural, tido sujeito às próprias leis, independentes e inicialmente ocultas, porém passíveis de abstração por parte da Ciência⁷. Historicamente espelhadas, inspiradas ou impulsionadas nas/das diretrizes de confiabilidade acerca da natureza, as teorizações antropológicas, porque científicas, se fizeram, então, como explicações mais legítimas sobre maneiras outras de dar sentido ao

⁵ Faço, aqui, essa ressalva sobre Lévi-Strauss porque inicialmente a concepção de “estrutura” aparece em sua vasta obra como uma chave explicativa elaborada na realidade do pesquisador e *determinante* para os fenômenos culturais. Não obstante, n’As Mitológicas (2010 [1964]) o autor acompanha os mitos a viajar pelo continente americano, como versões uns dos outros e que se pensam entre si através dos homens. Assim, se qualquer narrativa indígena é um código de segunda ordem, a série escrita pelo etnólogo belga fornece um fundo de terceira ordem e pelo qual os mitos podem ser (retro)projetados indefinidamente entre si. Ao contrário dos trabalhos anteriores, realizados sob cortes rígidos entre os recursos explicativos locais e aqueles mobilizados na autoridade científica, aqui a manobra analítica é a de uma transformação empreendida em zona de tradutibilidade, mesmo, para com os fenômenos abordados. Nesses termos, como defende Goldman (2013) em certo escrito sobre a trajetória de Lévi-Strauss, os acontecimentos de interesse do antropólogo passam – nos meus termos, mas conforme o raciocínio dele – de “estruturados” a uma *permanente* “estruturação”.

⁶ Tenho, aqui, em mente autores cujas obras questionam a partição fundamental entre natureza e cultura, sem, contudo, requerer liderança, hegemonia ou filiação a respeito de qualquer paradigma teórico particular. Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) falam em uma “revolução silenciosa”, expressão que julgo bastante precisa para qualificar essa movimentação difusa, mas coerente.

⁷ Adoto, aqui, o termo “Ciência”, no singular e com inicial maiúscula, para, assim, demarcar a proximidade com Isabelle Stengers, que a considera, nessa possibilidade de grafia, “[...] como uma *conquista* generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo” (2017, p. 04. Grifo meu), ou seja, uma postura colonizadora, pois comprometida com a hegemonia em torno da verdade. Em contraposição, a autora toma partido das “realizações científicas” ou “aventura das ciências”, fundamentadas, por sua vez, na garantia da tomada de posição, do outro, sobre a sua abordagem pelos cientistas nas suas práticas.

universo. No limite, conquanto os bruxos sejam muito coerentemente admitidos no *socius* zande observado por Evans-Pritchard, eles não podem, *evidentemente*, existir senão como derivações razoáveis daquilo preconizado nas verdades de uma ordem distinta, anterior e determinante das demais. Em um turno, portanto, os “princípios de evolução”, as “lógicas totêmicas”, as “funções”, a “estrutura” etc.; no seguinte, ao lado dos feiticeiros, as coisas animadas, os fantasmas, os espíritos ancestrais e as deidades, todos, expressões algo incertas das formulações teóricas antropológicas e, por isso mesmo, marcados como “crenças”, “representações”, “manifestações simbólicas” ou *culturais*. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, tudo se passa, enfim, para “[...] explicar cientificamente como e por que o ‘outro’ não consegue se explicar cientificamente” (2002, p. 197); e daí, portanto, a distância de observados e cientistas sociais, além da proximidade dos segundos entre si, independentemente do paradigma por eles reivindicado.

No caso da antropologia das religiões de matriz africana no Brasil, esse distanciamento pode ser notado já – ou sobretudo – na obra de Nina Rodrigues, que, desde os candomblés da Bahia, inaugurou as pesquisas antropológicas nessa seara. Apoiado nas teses evolucionistas muito populares na virada do século XIX para o XX, o médico legista maranhense empreendeu incursões sistemáticas nos terreiros e, ali, observou rituais, registrou festejos e participou do cotidiano das casas de cultos, para argumentar, via esfera religiosa, em favor de uma inferioridade mental inata dos africanos e seus descendentes. Em seus argumentos, as crenças animistas e históricas dessas populações contrastavam com as dos brancos monoteístas, sob maior grau de abstração, e isso indicava os possíveis prejuízos da miscigenação para a recente República Brasileira (Silva, 1994; 2002). Dada a inexistência de uma antropologia institucionalizada no Brasil do período, os primeiros estudos científicos sobre os candomblés se valeram, ora, de ideais biológicos e psicanalíticos bastante detrativos, como os da degenerescência e o do sonambulismo decorrente da vulnerabilidade intelectual da raça (Nina Rodrigues, 2006 [1896]), mas que logo seriam questionados por autores que tratariam da mesma temática.

Esse exame marcou a agenda das décadas de 1930 e 1940, com a inserção de um viés culturalista, e não mais biológico, nas análises das religiões aqui em pauta, a partir de

nomes como os de Artur Ramos, Édison Carneiro, Donald Pierson, Ruth Landes e Melville Herskovits, dentre outros. Sem ignorar as matizes e disputas existentes no todo das obras, tais expoentes se fazem, direta ou indiretamente, tributários de uma antropologia estadunidense representada por Franz Boas (Banaggia, 2008). As suas pesquisas se concentraram em explicar vários dos fenômenos ocorridos nos terreiros, especialmente os da Bahia, pelas histórias dos encontros entre negros e brancos, valendo-se de noções dinâmicas, como “contato”, “assimilação” e “aculturação”. As grandes questões orientadoras desses trabalhos, então, não se sustentavam mais pelas variáveis raciais, mas orbitavam em torno das possíveis sobrevivências, dissoluções ou recriações de traços culturais africanos em território brasileiro, o que proporcionou o redirecionamento das investidas sobre a temática para novos eixos, provenientes de uma dimensão propriamente socioantropológica (Silva, 2002), todavia ainda distanciada dos sistemas de pensamentos e das chaves explicativas acionadas pelos próprios praticantes dos cultos quando falam de si próprios.

Nessa amostra, merecem destaque, ainda, as contribuições de Roger Bastide, sociólogo francês que chegou ao Brasil no final da década de 1930, mas só publicou seus principais livros sobre os candomblés entre 1958 e 1960. Ligado a uma tradição acadêmica diversa das de seus antecessores, ele se distingue por ter contemplado notavelmente a questão da indissolubilidade, aqui, em território brasileiro, de aspectos ligados à África. Nas suas sínteses, o autor defende que com as dinâmicas de contato os traços culturais africanos teriam de alguma maneira resistido, porém recriados. Bastide aponta, assim, para como a vida dos negros escravizados e de descendentes fora simbolicamente reconstruída nos espaços de culto baianos, tidos, então, enquanto locais capazes de fornecer espécies de refúgios existencialmente substitutivos e pelos quais eles poderiam transitar em meio às opressões e desmandos provenientes do mundo dos brancos. Dessa posição, em contraste com o caráter majoritariamente descritivo dos predecessores, surge uma abordagem mais analítica e menos distanciada, pois o intento último era abstrair como tais sobreposições geravam, nos fiéis dos terreiros, “[...] uma metafísica autônoma, num contraponto significativo com a sociedade mais ampla em que estava constituída” (Prandi, 2007, p. 06).

Conforme a análise bibliográfica realizada por Gabriel Banaggia (2008), os estudos do campo sofrem uma nova guinada a partir da década de 1970, quando ganham força as tendências chamadas, pelo autor, de “afro-brasilianistas”, rubrica sob a qual ele agrupará trabalhos afastados das diretrizes precedentes em vários aspectos.⁸ Se, não obstante a sua distância para com a criatividade conceitual dos adeptos, as obras possuíam, até então, um caráter essencialista, pois voltado às origens das práticas e concepções observadas nos limites dos candomblés, agora elas assumiam uma convicção “sociopolítica” e doravante atenta às “desnaturalizações”, nesse caso, daquelas produções de antes e que tomavam a cultura como uma variável independente, autoexplicativa. De modo típico, enquanto outrora as articulações necessárias para explicar as manifestações religiosas eram buscadas internamente, nos próprios terreiros, promove-se, nessa etapa, um deslocamento em direção às causalidades sociológicas do meio externo, e especialmente as advindas da economia e da política. O foco das pesquisas se volta, sobretudo, à avaliação de como, em meio a conflitos, rupturas e associações, as tradições sagradas seriam “inventadas”, e isso porque motivadas por legitimação em um mercado religioso no qual os recursos “afro-brasileiros” teriam posição desprivilegiada.

No período em questão, Banaggia também percebe uma mudança nos padrões de relacionamento entre pesquisadores e “pesquisados”, visto que, antes, muitos antropólogos “internalistas” não só participavam ativamente do cotidiano das casas de candomblé, mas também se iniciavam na religião, o que, para a crítica, culminava em concepções romantizadas, demasiada e artificialmente harmoniosas, presentes nas descrições. Por isso, no último quartel do século houve uma deliberação, mesmo, pelo distanciamento das perspectivas, a fim de garantir certa salvaguarda aos investigadores diante das disputas por poder em ação nos cultos. No mais, as obras, que priorizavam a análise dos modelos míticos e litúrgicos procedentes do nordeste brasileiro, com ênfase na Bahia, agora sob acusação de “inventarem” tradições mais “puras” e, assim, legítimas,

⁸ Para sustentar seu argumento, Banaggia realiza uma apreciação pormenorizada de três obras tidas como paradigmáticas em suas respectivas décadas de publicação: *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, de Yvonne Maggie (1975); *Vovó Nagô e Papai Branco: os usos e abusos da África no Brasil*, de Beatriz Góis Dantas (1988); e *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, de Stefânia Capone (1999).

se inclinaram aos grandes aglomerados urbanos das regiões sul e sudeste do país, para contemplar com mais atenção as variações sincréticas no mercado em pauta, como, tipicamente, as macumbas paulistas, as umbandas cariocas e os batuques gaúchos. Banaggia avalia que, em seu conjunto, a insígnia “afro-brasilianista”, ao promover uma “virada sociológica” acabou por exacerbar as distancias entre antropólogos e os interlocutores de suas incursões etnográficas. Afinal, pautados em procedimentos de campo – ao menos comparativamente – esporádicos e fracionados, limitados, por vezes, às festividades e grandes sessões públicas, a participação dos adeptos na formulação das teses antropológicas diminuiu notavelmente. E, para o autor, isso parece se replicar na submissão dos terreiros aos jogos de poder ligados a uma longínqua dimensão sociopolítica e econômica, que passa a orientar as vidas dos fiéis no além das suas consciências – normalmente tomadas por divindades, e não pelo dinheiro –, ou, talvez mais grave, sem que esses se reconheçam nas etnografias produzidas acerca deles próprios.

Lançadas essas críticas, a alternativa proposta nas conclusões de Banaggia passa pela retomada do empenho no trabalho de campo intensivo, participativo e detalhista, e remete, assim, ao reencontro, por parte dos pesquisadores, com as religiões de matriz africana, tomadas, agora, em toda a riqueza dos arranjos e combinações cosmológicas que lhe são características. Para tanto, sistemas em intensa e permanente transformação, como o caso dos candomblés (Goldman, 2005; Anjos, 2006; Banaggia, 2008), não podem ser capturados e reduzidos a uma gama limitada de divisores cujos termos se apresentam excludentes e desequilibrados entre si – natureza/cultura; concreto/abstrato; realidade/simbolismo; conceito/representação etc. –, formulados à revelia das pessoas e dos fenômenos motivadores das descrições antropológicas. Se, mais do que nunca, a disciplina, hoje, preconiza uma horizontalidade epistemológica do pesquisador para com os interlocutores das etnografias, parece necessário, então, abrir as possibilidades a respeito de todo um prisma de existências e agências admissíveis nas ontologias e cosmologias, que, não obstante suprimidos e/ou deslegitimadas, surgem, nos próprios termos dos candomblecistas, como entes ativos e indispensáveis em um complexo de

existências “construtivista” porque fundado “[...] na criação de seres, pessoas e deuses que [...] já existem e determinam um mundo (Goldman, 2009, p. 134).

... à Antropologia com Incapturáveis.

Se, na esteira das mais recentes críticas da disciplina sobre si própria, a bibliografia atualmente produzida pela chamada antropologia das religiões de matriz africana no Brasil denuncia as assimetrias tendencialmente implicadas na produção dos conhecimentos nessa área, as situações vividas, por mim, em campo dispuseram – como sempre – os impasses antropológicos de maneira especialmente sensível. Nesse particular, é difícil estabelecer de modo preciso a data de início dos meus contatos com o *Ilê Asé Azun Dan*. Isso porque o terreiro – de candomblé, mas fundado, a partir de um centro de umbanda em 1976 – já era frequentado por alguns membros da minha família biológica – e que com o passar dos anos se tornaram muitos; quase todos, entre tios, primos e primas – desde antes de meu nascimento. Familiares contam que fui ao *Ilê* pela primeira vez aos três anos, quando seu fundador me abriu o oráculo dos búzios e ali o orixá Omolu se manifestou como meu principal tutor cósmico. Desde então, devo ter voltado ao espaço algumas vezes durante a infância, e talvez não o tenha visitado na adolescência e juventude⁹, período que passei totalmente desinteressado por qualquer manifestação religiosa, sem, contudo, me entender como um ateu. Retornei àquele templo só em 2012, com quase 30 anos, graduação nas Ciências Sociais e um mestrado defendido na linha da antropologia urbana, no qual descrevi práticas de lazer noturno em uma cidade média que se metropolizava. Nessa volta, os búzios foram novamente dispostos e meu orixá protetor, confirmado – Omolu continuava comigo. No entanto, quem operou o aparato divinatório, dessa vez, não fora o líder pioneiro de lá, falecido em 1994, mas uma de suas crias espirituais, de quem vim a me tornar, posteriormente, um filho-de-santo: pois no ano de 2014 fui iniciado como ogã no candomblé do *Ilê Asé Azun Dan*, onde permaneço até hoje.

⁹ Esse longo ínterim de ausência se explica porque enquanto o terreiro está localizado nas franjas da região metropolitana de São Paulo, minha família nuclear, com a qual morei durante a juventude, residia no interior do estado, a quase 400km dali.

Poucos meses após a minha iniciação, durante uma consulta mais rotineira ao jogo de búzios, então – e como sempre – mobilizado por minha mãe-de-santo, *Woodume Azuanun*¹⁰, o líder do terreiro, falecido há exatas duas décadas, se apresentou na intuição da sacerdotisa e professou um desejo imediatamente confirmado, por ela, no oráculo. Ele, que quando de sua morte física deixou inacabada uma obra sobre alguns dos fundamentos teológicos e filosóficos dos candomblés, me escolhera, agora, para escrever sobre a história daquele terreiro. Desde então, obtive direito de acesso praticamente irrestrito às notas elaboradas e legadas por aquele pioneiro e aos rituais ali transcorridos, sob a prerrogativa, ainda, de registrá-los. De pronto, solicitei à intercessora que averiguasse nos búzios se aqueles esforços também poderiam me valer uma futura pesquisa de doutoramento; tão prontamente quanto o meu pedido, veio a resposta do ancestral: “é exatamente isso o que ele quer, meu filho!” – disse, orgulhosa, *Iyá Mufacy*, minha mãe na vida religiosa.

A partir do momento em que um campo etnográfico se abriu e iniciei os levantamentos e sistematizações da bibliografia clássica sobre os candomblés, um impasse também me foi apresentado. Em um lado, como procurei destacar na amostragem exposta mais acima, as publicações da área tomavam as energias cósmicas dos agentes imateriais – determinantes e protagonistas nas vidas dos adeptos das religiões de matriz africana – como direta ou indiretamente derivadas de outros termos, mais reais e legítimos, formulados na realidade dos pesquisadores – sejam advindos das dimensões biológicas, psíquicas, culturais ou sociológicos –; no outro, um ancestral então me oferece, pela sua própria iniciativa, as portas de entrada do terreiro por ele fundado, e o faz para que, de alguma maneira, eu adentre aquele território, lhe negue a existência e, no limite, o diga produto da incorreção, da ingenuidade, dos seus descendentes espirituais? Como, afinal, empreender uma etnografia nesses termos?

¹⁰ Como em muitos outros contextos iniciáticos, os fiéis, a partir do momento de suas propiciações, recebem um novo nome, condizente, agora, com o seu novo *status*. No caso aqui considerado, “*Woodume*” é tido, no *Azun Dan*, como um título que qualifica os seus portadores a iniciarem filhos espirituais tanto na matriz chamada “nagô” quanto naquela denominada “jêje”. Sobre essas últimas, consultar a nota de rodapé nº. 03.

Tendo em vista essa situação, na etnografia pela qual o doutoramento me foi outorgado, busquei, portanto, reconstituir a história do *Ilê Asé Azun Dan*, desde as suas raízes no Recôncavo Baiano ao surgimento e desenvolvimento em solo paulista, inclusive com os então atuais prognósticos acerca de seus trâmites sucessórios¹¹. No entanto, na tentativa de resolver o impasse que se me apresentava, o fiz inspirado em um movimento chamado, por autores como Viveiros de Castro (2002, 2012) e Goldman (2008, 2009, 2014), de “simetrização antropológica”. Em uma referência rápida, a noção de “simetria” remete a algumas obras de Bruno Latour (1997, 2009), que defendeu a aplicação dos princípios de análise distintivos da antropologia às próprias práticas científicas, para, nesse movimento, estranhá-las na dinâmica de produção dos seus “fatos” – normalmente tidos incontestes. Assim, a despeito de sua legitimidade, a Ciência, quando apreendida como “construção”, se torna um dentre os vários processos criadores de existências comuns, compartilhadas, no mundo. Sob influência do autor francês, mas sob apreciação crítica de sua argumentação, os brasileiros priorizam a ideia de uma “simetrização”, em detrimento da simetria; pois, diferente do caráter unificador expresso na obra de Latour, eles consideram a diversidade das próprias realidades outras – e Viveiros de Castro (2002) fala, mesmo, em “multiversos” –, que, em suas possibilidades, quando confrontadas com aquela vivenciada pelo antropólogo desvelam todo o arcabouço antropológico – da cultura, da da sociedade, da natureza etc., e de seus derivados – também como “constituído”, e não apenas “constitutivo”, além de formado por pressupostos e conceitos dificilmente traduzíveis em cosmologias díspares. Tratar-se-ia, então, mais de “simetrizar”, ou de um movimento transitivo, que denota a desestabilização e, conseqüentemente, a renovação das ciências; e, para tanto, há que se considerar a “[...] equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo” (Viveiros de Castro, *Ibid.*, p. 125), e isso, dado o seu tom reivindicativo, exige, ademais, uma “[...] assimetria compensatória [em direção aos conhecimentos minoritários], destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial”

¹¹ Durante o a realização da pesquisa de campo, os trâmites sucessórios do terreiro foram um tema recorrente e que, naquele momento, mobilizava muito a comunidade. Isso porque apesar de o falecimento do fundador do *Azun Dan* ter ocorrido em 1994, e a herança do templo decidida, por escolha dos orixás, e não por consanguinidade, já um ano depois, todo esse processo, com as suas possíveis conseqüências cósmicas, seria consolidado apenas em 2015, transcorridos os ritos fúnebres referentes ao íterim de 21 anos da morte física daquele pioneiro.

(Goldman, 2008, p. 07). E no limite do meu caso: como, enfim, a existência das coisas do mundo povoado pelos antropólogos poderia ser explicada com base nos agentes imateriais, tais o ancestral coletivo do *Ilê Asé Azun Dan*, *Woodume Azuanun*?

Considerar, já de saída, a existência de realidades várias, ou dos “multiversos”, ao invés do “uni-verso” legitimado à custa de todos os outros possíveis, nos leva a admitir, então, “[...] uma multiplicidade de províncias e agências intersectantes, em relação de ‘desarmonia preestabelecida’” (Viveiros de Castro, 2002, p. 158). Os fenômenos referentes àquilo que se concebe, na antropologia, normalmente como a “ciência” e o “religioso” não seriam, ora, provenientes dos modos plurais de se enxergar o mesmo cosmos, uno, monolítico, mas tratar-se-iam, agora, de propriedades das realidades díspares. E se já não há um mundo anterior à visão, e tampouco visões sobre “o” mundo, cai por terra o edifício erigido pela antropologia para fornecer explicações das diversas concepções acerca da natureza. Isso leva autores como Amiria Henare, Martin Holbraad e Sari Wastell (2007) a falarem em uma “virada ontológica” na disciplina, marcada pela correção conceitual do abandono dos pressupostos da “cultura” a favor da “ontologia”, mas também por uma nova postura dos antropólogos. Mais do que determinar, sob noções prévias, a forma como outrem pensa, explicando-o pelos nossos conceitos, o desafio é modificar essa maneira de raciocinar, a fim de conceber o mundo do outro. E ao almejar a elaboração filosófica de um diferente, o que se busca descrever – e não explicar ou, pior, corrigir –, desde os problemas enfrentados alhures, e não das respostas formuladas por nós, é “[...] o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem [...] a matéria do real que eles põem (Viveiros de Castro, 2002, p. 123). Dali, o ideal é que, vencendo a mera mimese, criemos concepções menos distantes dos nossos interlocutores e dotadas de reflexividade acerca da própria ontologia moderna, na qual a Ciência ocupa lugar tão destacado.

O que Viveiros de Castro chamou, logo acima, de “solo pré-conceitual” talvez remeta, no caso dos candomblés, a uma ontologia múltipla e que Goldman (2005), em um exercício de simetrização realizado desde as suas próprias experiências de campo, qualificou como um “monismo cromático”. Em linhas gerais, trata-se de um mundo no qual inexistem os

cortes e limites rígidos entre as coisas, e capazes de estabelecer as identidades definitivas. Para ilustrar tal tese, o autor recorre ao mito de origem da nação Angola e à noção de “axé”, sabida fundamental para os candomblecistas de todas as matrizes. Na narrativa, o conceito remete à energia vivífica, e a princípio única, que emanou de um demiurgo hoje já distante o suficiente para não receber mais cultos. Disparada primordialmente, a força que animou o cosmos fluiu de maneira diferencial pelos infinitos elementos conformadores do mundo, passíveis de acumulá-la e transmiti-la – ou, também, de perdê-la. Existências bastante diversas – deidades e ancestrais; pessoas humanas; animais, plantas, minerais e objetos; cores, sabores, cheiros e texturas; períodos do dia, datas da semana e meses, dentre tudo etc. – são unidas entre si por possuírem a mesma essência vital; mas, simultaneamente, se particularizam devido às modulações e incessantes combinações dos respectivos axés. O “monismo” decorre, assim, da recusa às partições, sem que isso implique homogeneização, pois há, concomitantemente, aquele princípio “cromático”; e em uma realidade tecida nessas premissas, os existentes podem tornar-se, ao mesmo passo, iguais e distintos, unitários e abertos, si próprios e outros etc., desprovidos qualquer indicativo de contradição e de modo distante das certezas científicas alicerçadas nas cisões identitárias, normalmente desequilibradas nos termos e ávidas por anular multiplicidades. Na argumentação de Goldman, então, o axé se faz um conceito local que efetivamente aproximaria os etnógrafos dos fenômenos experienciados, por eles, nos terreiros e pelo qual as ordenações usuais do pensamento antropológico ganhariam maior reflexividade em suas pretensas dimensões explicativas.

*

De fato, ao adotar, na pesquisa de campo, uma postura simetrizante e na qual as presenças imateriais no terreiro – do seu passado, do presente e do futuro – deixassem de ser determinadas para se constituírem protagonistas e determinantes, um solo conceitual, e do qual brotavam multiplicidades, se fez quando da minha caminhada por lá. E dos vários divisores antropológicos clássicos e passíveis de ultrapassagem, o que mais me impressionou, ali, certamente foi o dos humanos/não-humanos, desdobrado, nas relações de legitimidade entre os seus termos, da correlação natureza/cultura, análoga, por sua vez,

à da realidade/crença, do real/imaginário, do conceito/ideologia etc. Isso, talvez, tanto devido à centralidade assumida, pela cisão, na definição do projeto moderno de antropologia, como por essa também remeter ao impasse vivido no início de minha empreitada etnográfica no *Ilê*. De toda maneira, nesse particular, a minha hipótese inicial é a de o monismo qualificado logo acima por Goldman corresponder ao que os antropólogos denominaram, embora muitos o tenham feito pejorativamente – e a começar por Nina Rodrigues, se o quisermos assim –, de “animismo”. Quando desprovido do seu conteúdo aviltante e relacionado à suposta ingenuidade daqueles que creem em um mundo permeado por outras “vozes” (Stengers, 2017) além da nossa, o termo designa um cosmos no qual a coincidência dos humanos para com outros seres não ocorre pela natureza que os permeia, ainda que em espécies diversas e conforme coisas distintas, mas ao inverso: no caso, o fator capaz de igualar os existentes, todos, é uma interioridade a lhes impor subjetividades e vontades; agência, possibilidade de comunicação e até mesmo contração de parentesco (Descola, 2015, 2016). Nesse sentido, de partida e sem entrar, por ora, na questão da pessoalidade, se o anímico axé percorre tudo, a virtualidade da vitalidade iguala o que quer que *seja*.

Nesses termos, com o sugestivo título de *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, a etnografia de Nina Rodrigues, elaborada no final do século XIX, estava repleta de casos que apontam para a litolatria e a fitolatria nas práticas dos candomblés. Dentre os episódios ali presentes, a impressionante e inesquecível narrativa de um fiel em torno da árvore que sangrava. Tratava-se de um “Iróco”, ou uma divindade habitada na gameleira, à qual “o escravo humilde, mas resoluto” se recusava a derrubar, por ordem do senhor; e quando o fez, caiu fulminado e viram, dali, escorrer sangue ao invés de seiva. (Nina Rodrigues, 2006 [1986], p. 45). Já bem mais recentemente, o antropólogo catalão Roger Sansi (2005, 2009) aborda acontecimentos especialmente tocantes para falar da formação dos altares, nos terreiros, a partir dos encontros entre itens materiais e adeptos: se esses “descobrem” aqueles, é porque são literalmente chamados pelos primeiros. Ao menos, é o que ocorre nas situações etnográficas como a da mãe-de-santo que ouve um espírito persuadi-la a encontrá-lo, apresentado em uma pedra, e recolhê-lo nos escombros da casa que outrora fora de sua irmã. E poderíamos mencionar, ainda, a maneira pela qual, nos

terreiros da linha cruzada, José Carlos Gomes dos Anjos (2006) percebe a resistência ao racismo estrutural na medida em que os fiéis subvertem as imagens de santos católicos, brancos e transcendentais, entregues, ali à lógica imanente da ritualística sacrificial própria dos orixás afro-brasileiros.¹²

Uma segunda hipótese, derivada dessa primeira em torno, então, de um monismo anímico do sistema é a de, nas relações das pessoas humanas com os seus outros, e sobretudo as presenças imateriais, o cromatismo ontológico evocar, também, um perspectivismo à maneira dos ameríndios. E para expô-la recorro, a partir de agora, a uma amostragem dos acontecimentos registrados em minha própria pesquisa de campo no *Ilê Asé Azun Dan*. Nesse particular, devemos considerar, primeiro, que conquanto as deidades sejam amiúde qualificadas, nos candomblés, como energias dos elementos naturais divinizadas, elas *também* se constituem primordialmente gente para, só depois, engendrarem o restante do mundo a partir da natureza: Iemanjá que *tece* – inclusive nos seus movimentos de dança – o cosmos, ou Oxalá que sai em missão para *criar* a terra, por exemplo. Ademais contam os mitos sobre a origem das coisas importantes na realidade dos candomblecistas desde *relações sociais* marcadas por traços típicos do temperamento humano: as disputas insidiosas e movidas por convicções mesquinhas; os amores incondicionais; as amizades verdadeiras etc. Não bastasse, isso é frequentemente compartilhado com animais dotados de atributos civilizatórios, como os ímpetus criativos e a capacidade da fala: sejam as serpentes, os peixes, o camaleão, a galinha d’angola, os pássaros etc. E considere-se, ainda, os, hoje, humanos, residentes, nos tempos imemoriais e quando o compasso das existências era diverso do cronológico, da dimensão povoada pelos próprios orixás – com quem viviam, portanto, de certa forma indistintos. De qualquer maneira, nas bases da mitologia, parece haver, de saída, não só a animação no sentido do agir, mas uma “pessoalidade” difusa no real e pela qual admite-se potenciais “sujeitos”, entendidos na intencionalidade definidora daquela posição e do seu ponto de vista enquanto tal. Afinal,

¹² Nesse particular, os exemplos se multiplicariam no caso de minha própria etnografia no *Azun Dan*; e a tal ponto que, pelas limitações presentes nas normativas para este texto, prefiro, aqui, recorrer à credibilidade etnográfica de escritos já reconhecidos na área.

para que a condição de “pessoa” seja efetivamente assumida, além da ação é preciso percepção do posicionamento de onde se age (Viveiros de Castro, 1996).

Em uma ontologia múltipla e na qual se confundem os limites entre o dentro e o fora, o ser e o mundo, o material e o abstrato, o profano e o sagrado, pode-se dizer, de uma entrada aleatória, que nas relações dos autopercebidos humanos carnaís e das presenças cósmicas imateriais, os primeiros contêm em si as segundas enquanto um “outro” – e eu acrescentaria: embora capazes, aqueles, de assumir ocasionalmente a sua pessoalidade. Sobre a primeira propriedade, ao contrário da doutrina cristã, na qual as pessoas são formadas pelo corpo e espírito indivisível, considera-se, nos candomblés, que tal suporte fisiológico – ou o “*ará*”, nas matrizes de língua iorubá – é animado por intensidades complexas, e dentre as quais o “*iporí*” (Santos, 2012 [1975]; Prandi, 2000), ou parcela da energia de um orixá, digamos, geral e da qual se faz sua deidade particular – pois, enquanto candomblecista, não devo cultuar somente a força, por exemplo, de Omolu, mas também o *meu* Omolu: pessoal, acessível através de um “assento” por mim mantido, e evocado pelo seu nome sagrado, privado e secreto. No limite, esse é exatamente o ímpeto virtualmente já existente, do qual o fiel é tido “filho”, pois compostos, ambos, da mesma potência vital – aqui, o axé, e não o sangue –, mas efetivado somente no momento dos ritos iniciáticos. E o meu ponto, aqui, remete ao raciocínio de que se tenho uma emanção divina, conquanto eu seja outro, posso vislumbrar, circunstancialmente, o mundo sob a perspectiva dos deuses incorpóreos; e ocasionalmente, porque, enquanto alguém vivo, não pretendo seguir permanentemente com um ponto de vista de quem é desprovido do corpo.

Assim, se eu sou, para mim e os meus, um humano, na maior parte do tempo perceberei o mundo conforme esse aparato corporal e, logo, desde aquilo possível ou familiar às minhas aptidões perceptivas. Quando vejo fantasmas – a despeito de essa habilidade não ser particularmente bem desenvolvida de minha parte –, os vislumbro na forma de pessoas: os parentes já mortos; os andarilhos anônimos; as manifestações de crianças desconhecidas etc. São inúmeros os relatos, no *Ilê*, dos fenômenos desse tipo. Como quando uma frequentadora recente do *Azun Dan* avistou e pôde narrar com precisão os

traços de *Woodume Azuanun*, fundador do terreiro, que, desconhecido por ela, a visitou em uma madrugada para deixar-lhe um recado a ser transmitido à mãe-de-santo de então; ou na feita da criança percebida de relance por um número de adeptos, e, isso, segundos antes de outro candomblecista, distante do grupo, incorporar certo espírito infantil; ou, ainda, no dia em que uma sacerdotisa antiga dali, me disse ter sonhado, na noite anterior, com o meu Exu, surpreendentemente loiro. É notável, ora, não só que tais aparições aconteçam sob as nossas próprias formas humanas, mas também diversas delas mesmas, algo decorrente de sua multiplicidade interna. No sentido de fortalecer essa tese, acrescento as possibilidades de os espíritos e as deidades se apresentarem também como animais, fluxos de elementos naturais¹³, além dos casos comentados, surgidos na bibliografia, das plantas, pedras e dos objetos. Para ficar em um único exemplo, determinado sacerdote do *Ilê*, há alguns anos, mostrava-se preocupado, angustiado, inquieto; e ao percebê-lo assim e indagá-lo sobre a sua aflição, ele me disse sobre a visita frequente, em sua casa, de um grande cachorro negro e assíduo só no prenúncio de notícias difíceis.

Em certos lapsos, no entanto, do fato de os humanos trazerem, em si, intensidades divinas, decorre a possibilidade de atravessarem circunstancial e momentaneamente a perspectiva dos deuses, ou, ao menos, a das pessoas desprovidas de corpos físicos. Penso, aqui, por exemplo, nas ocorrências de mensagens deixadas nas intuições dos candomblecistas, narradas muitas vezes, a mim, como espécie de uma “escuta” operacionalizada sem o recurso auditivo dos ouvidos: “alguém me disse para fazer tal coisa”; ou, então, “algo me diz que não devo escolher esse determinado caminho” – seja, no caso, uma rota física ou existencial. O palpite, contudo, é fugaz, inadvertido e se evanesce ao menor sinal de distração: depois de ocorrido num estalo, toda a ponderação daquela mensagem sofre já – conforme me ensinou um pai-de-santo – influência da subjetividade do fiel. Ademais, parece-me, também, esse o ponto-de-vista implicado nos sonhos, quando enxergamos o

¹³ Na sua recente e celebrada etnografia, Nastassja Martin (2023) chama a atenção para as lacunas presentes nos, digamos, estudos animistas, sobretudo acerca da circulação de perspectivas entre humanos e os elementos naturais. Creio haver pistas sobre isso no *Ilê Asé Azun Dan*, e pretendo abordar a temática em meu atual projeto de pesquisa, do qual falo na Introdução deste trabalho.

indivisível e atravessamos dimensões temporais – ao futuro, ao passado – vetadas a quem depende da cronologia do corpo – e o sono é, afinal, a “pequena morte diária”, segundo a expressão atribuída ao filósofo Arthur Schopenhauer.

O argumento se reforça ao espelharmos as relações, agora com foco na humanidade dos seres imateriais, e especialmente as divindades. Primeiro, cabe considerar que se temos, nós, as pessoas, um conteúdo divino, os incorpóreos comportam, também, algo de quem lhes presta cultos. Tratam-se, afinal – embora não só –, das suas deidades particulares e de quem os adeptos são *filhos*, ligados, ambos, por uma mesma modulação da substância vivífica do axé, conquanto distinta, pois que o vivo não quer se confundir com o imaterial e tampouco o deus almeja se territorializar corpóreo. Decorre justamente daí a afirmação de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2011) da performance dos animais, nos rituais propiciatórios, como “atores cromáticos”, incumbidos de levar algo do fiel – o espírito de um bicho por ele manipulado –, que não o próprio, a outra dimensão para comungar ou oferecer ao *pai*. A completa *identificação* do vivo para com o orixá tutor implicaria, pois, a aniquilação daquele. Assim, se, por sua vez, há uma humanidade compartilhada, isso só existe enquanto “fundo elementar” animista, mas jamais à maneira da coincidência das perspectivas: quando são os seres espirituais que contêm as referências civilizatórias, a *gente* precisa estar outrem. Em uma tentativa de elucidação desse ponto, cabe abordar, mesmo rapidamente, nosso potencial de autodiferenciação: desde conversas travadas com exus incorporados no *Azun Dan*, alguns deles me disseram que, dos seus planos etéreos, os imateriais apenas enxergam e percebem energias, mas não vislumbram, digamos, os contornos e as densidades materiais das coisas; e isso remete à conclusão de, sob a ótica deles, nos constituirmos um outro do nós, concebidos, aqui, existências concretas. No limite, seríamos da igual tessitura ontológica dos fantasmas, não obstante orgânicos em nossa autopercepção. E, de fato, uma das cantigas fúnebres, dentre as levantadas por Robson Rogério Cruz (1995) em dissertação pioneira no tema, diz: nascemos para morrer, a vida é só um sonho – como o sonho do vivo é a pequena morte diária, de Schopenhauer.

No mesmo passo que os imateriais se fazem visíveis, a nós, como outros deles próprios e familiares ao aparato perceptivo fisiológico, o inverso também ocorre, e não apenas

quando surgimos a eles tais as energias que contemos ou emanamos. Pela nossa constituição múltipla, podemos alcançá-los de variadas *formas*: *seja* como energias, imediatamente perceptíveis a eles devido à ausência de corpos, mas também configurados enquanto coisas ou animais, por exemplo. Algumas pistas sobre isso talvez se deem com os termos usados nos terreiros em certas circunstâncias, como para delimitar as relações de posse dos orixás sobre as coisas e pessoas; poderia alguém, nesse caso, me apresentar determinada folha e perguntar: “de quem é?”; e eu lhe responderia: “essa é uma folha *de* Omolu”; como eu também sou o *seu* filho e o mar *pertence* à Iemanjá – não obstante também seja ela própria –, a guerra a Ogum, o fogo a Xangô etc.: elementos todos, portanto, propriedades pessoais de um alguém cósmico e cujas reivindicações vieram na distribuição primordial do axé pela realidade. Situações análogas àquela do orixá que *pega* alguém desprevenido, incorporando-o, e, disso, depois o fiel diria: “Oxum me pegou de jeito!”: aos olhos da divindade o candomblecista esteve vulnerável como um simples objeto da ontologia moderna, disponível e desprovido da vontade própria, que lhe permitira resistir. E é para além da mera metáfora, então, o alerta de Barbosa Neto (2011) aos iniciados supostamente relapsos quanto aos ritos de sacrifícios. Pois, na sentença dele, uma vez o iniciado tenha alimentado uma deidade, não poderia prescindir de fazê-lo: “[...] se deixasse de oferecer periodicamente o [...] corpo como prato para el[a] 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 se resta falar, ainda, dos animais, não surpreenderia a literalidade implicada na conhecida expressão “cavalos-de-santo”, mobilizada em referência aos adeptos em transe e quando as divindades montam em seus corpos; isso porque certamente não havia uma figura de linguagem na ordem dada, por um orixá, ao sacerdote do *Azun Dan* – como ele próprio me contou –, para que lhe dispusessem, aos seus pés, certo dos frequentadores ora neófitos: “traga-me aqui aquele filhote de serpente”.

Assim, nas relações travadas entre autoproclamados humanos e entes imateriais, esses parecem ser traços da perspectiva vigente, na maior parte do tempo, no caso dos segundos. Pessoas na própria ótica que lhes cabe, possuem as suas coisas, os seus vínculos coletivos entre si, além de instituições sociais vigentes no respectivo plano de existência. Na

medida em que a humanidade lhes é atribuída expressa ou indiretamente, já não podemos, nós, dela compartilhar, pois que a coincidência simultânea com o ponto de vista dos incorpóreos nos seria, aos corporais, fatal, e a eles, divinos, desvanecente. Na percepção das deidades passamos, então, a objetos, animais, energias – como elas nos aparecem –, sem, contudo, deixarmos de seguir seus filhos, ligados por igual substância: temos o mesmo axé. Circunstancialmente, contudo, os incorpóreos conseguem adentrar a visão carnal quando tomam esses corpos; e a despeito de perceberem a dimensão concreta segundo as intensidades energéticas ali contidas, ao tomarem emprestados os aparelhos fisiológicos dos cavalos-de-santo, montando-os, esses intangíveis podem divisar este mundo conforme o fazemos. Um dos exus a me afirmar sua apreensão da seara material por emanções também disse, na ocasião: “repara, menino, quando os exus vêm, que, às vezes, eles ficam olhando, olhando, pra um lado, pro outro; e aquilo não é porque tá acontecendo nada, não. É só porque *a gente* gosta de saber as formas que as coisas têm”. Talvez, sonhos do além, agradáveis e capazes de anunciar certa beleza do mundo de cá.

*

A estabilização das partições pelas quais o projeto clássico da antropologia se constituiu não está implicada apenas em uma questão e um debate epistêmicos, decorridos do enviesamento por parte daqueles que se propuseram a produzir conhecimentos desde os ensinamentos do outro. A ontologia múltipla dos candomblés nos orienta, afinal, sobre a própria porosidade daquilo tido, por exemplo, conforme a raiz de pensamento moderno, como a dimensão “natural” e a da “cultura”, tanto quanto isso se aplica aos seus infinitos decalques, dentre os quais, aquele da “epistemologia”, por um lado, e da “política”, no conseqüente (Latour, 2009; 2020). Logo, descentrar a *suposta condição* do “humano” e colocá-lo, ao invés, em uma *posição* precária e incapturável, tal a dos imateriais quando assim são vistos, não incide somente na simetria antropológica algo corretiva, capaz de aproximar os pesquisadores e aqueles por eles observados nas suas ciências; tratar-se-ia, também, de ouvir as razões, saberes, vozes e poderes outros, advindos, sobrepostos ou diretamente conectados do/com/ao mundo com *quem* se pretende negociar os termos necessários às respectivas criatividades e existências.

Referências

- ANJOS, J. C. G. dos. *Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- BANAGGIA, G. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2008.
- BARBOSA NETO, E. R. *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.
- CRUZ, R. R. *Carrego de egum: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs (capitalismo e esquizofrenia)*. vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 2011 [1980].
- DESCOLA, P. *Além de natureza e cultura*. Tessituras, v. 3, n. 1. 2015.
- _____. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2005 [1937].
- GOLDMAN, M. *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 02. 2005.
- _____. *Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia*. (Online) Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, ano 02, v. 3.0. 2008 (<http://pontourbe.revues.org/1750>. Acesso em 23/10/2025).
- _____. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica*. *Análise Social*, v. 44, n. 190. 2009.
- _____. Lévi-Strauss, a ciência e outras coisas. In: QUEIROZ, R. C.; NOBR, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- _____. *Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda*. (Online) *Cosmos e Contexto: revista eletrônica de cosmologia e cultura*, n. 24. 2014. (<http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951>. Acesso em 23/10/2025).
- HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. Introduction: thinking through things. In: HENARE, A.; HOLBRAAD M.; WASTELL, S. (ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. London/ New York: Routledge, 2007.
- LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *A vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Damará, 1997.

LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

_____. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno*. São Paulo: Ubu, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1968]

_____. C. *O cru e o cozido*. Mitológicas 1. São Paulo, Brasil: Cosac Naify, 2010 [1964].

MARTIN, N. *A leste dos sonhos: respostas even às crises sistêmicas*. São Paulo: Ed. 34, 2023.

NINA RODRIGUES, R. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fund. Biblioteca Nacional/UFRJ, 2006 [1986].

PRANDI, R. Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no candomblé”. In: MARTINS, C.; LODY, R. (ed.). *Faraimará – o caçador traz alegria*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

PRANDI, R. *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras. Texto publicado sob o título “As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63. 2007.

SANSI, R. *The hidden life of Stones. Historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia*. Journal of Material Culture, v. 10, n. 02. 2005.

_____. *Fazer o santo. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras*. Análise Social, v. 44, n. 190. 2009.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nãgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012 [1975].

SERRA, O. *Águas do rei*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

SILVA, V. G. da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

_____. *Religiões afro-brasileiras: construção e legitimação de um campo do saber acadêmico*. Revista USP, São Paulo, n. 55. 2002.

STENGERS, I. *Reativar o animismo*. Chão da Feira, n.62. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *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

_____. *“Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”*. Mana, Rio de Janeiro, v. 18, n. 01. 2012.

WAGNER, R. *A Invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

10ª ReACT

REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

PRÁTICAS GERMINANTES

06 a 10 de outubro de 2025

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ

