UMA RESPOSTA AOS DEBATEDORES

Mattijs Van de Port¹

Sou imensamente grato por todas as observações, comentários e críticas sobre o meu ensaio – e me sinto honrado que nove ilustres antropólogos brasileiros tenham dedicado seu tempo para ponderar seriamente às observações e aos argumentos em meu texto e expressar seus pensamentos de forma tão eloquente.

Concordo com muitos dos pontos críticos que foram levantados e aceito de bom grado as chamadas para pensar mais profundamente sobre as consequências teóricas (e éticas) da abordagem proposta. Para citar apenas algumas dessas críticas: concordo com Miriam Rabelo e outros autores quando afirmam que eu deveria ter dado mais atenção ao que é específico do Candomblé, o seu “modo próprio” de estabelecer relações com o resto do mundo – uma questão que foi elaborada em meu recente livro sobre Candomblé (Van de Port, 2011). Considero também o ponto assinalado por Rabelo de que os “interesses” dos diferentes grupos que orientam a valorização de alguns itens do “banco de símbolos” do Candomblé por sobre outros, e assim geram a dinâmica da circulação desses itens em uma economia de representação, não são fixos e dados (como o meu texto sugere), mas devem ser estudados *dentro* dos circuitos que compõem a “economia da representação”.

Fiquei intrigado com a sugestão de Edgar Rodrigues Barbosa Neto de que eu devia ter ponderado mais a fundo a distinção entre o que está “dentro” e o que está “fora”. Claramente, não se pode simplesmente colapsar a fronteira entre o terreiro e o resto do mundo, o que apagaria qualquer noção da formação social chamada de “Candomblé”. Na minha opinião, a

¹ Mattijs van der Port é professor e pesquisador do departamento de Antropologia da Universidade de Amsterdam, Holanda. Contato: m.p.j.vandeport@uva.nl

noção de *fronteira permeável* procura destacar ao mesmo tempo a existência de uma fronteira e o fato de que este limite não é absoluto.

Eu poderia ter sido mais explícito sobre o tipo de resistência que a circulação infinita de itens reinterpretados do banco de símbolos do Candomblé reúne-se com o limiar do templo, os mecanismos implícitos e explícitos da política desenvolvida pela comunidade do terreiro para manter um perfil distintivo. Novamente, eu acho que abordei esta questão de forma plena em meu trabalho posterior, mais explicitamente no capítulo chamado *Bafflement politics: possessions, apparitions and the really real of Candomblé's miracle productions* (Van de Port 2011), que procura mostrar como a exibição pública do mistério (mais proeminente no espetáculo dos possuídos na festa de santo e a performance pública do segredo) produz um domínio além do nosso alcance discursivo. O mistério da possessão deixa (a maioria) dos intérpretes chocados e sem palavras (“perplexos”), assim como a performance pública do segredo faz com que eles se deparem com seu desconhecimento. Sempre fiquei impressionado com a eficácia da ‘política do perplexo’ do Candomblé em obstruir qualquer interpretação das suas práticas religiosas com o famoso ditado wittgensteiniano: ‘Sobre aquilo que se não pode falar, deve-se calar’. No entanto, essas referências ao outro trabalho (mais adiante) evidentemente não apontam muito para o argumento quando se discute este ensaio particular.

Luis Nicolau Parés e outros observam com razão que eu deveria ter enfatizado que muitos praticantes do Candomblé são também atores em circuitos de ativistas e assim têm um papel “autoral” muito maior no eterno fazer e desfazer do Candomblé do que aquele que atribuo a eles.

A sugestão de Ordep Serra de que ao lado do rosa, verde e preto eu poderia – ou mesmo deveria – ter incluído o circuito neo-pentecostal, onde itens do banco de símbolos do Candomblé também estão circulando, faz total sentido, exatamente porque neste circuito esses itens são avaliados negativamente (para dizer de forma leve).

Uma questão levantada por muitos dos debatedores – de modo mais proeminente por Serra – é que, a fim de aproveitar ao máximo a abordagem oferecida no artigo, o acadêmico estudando Candomblé deve estar tanto

dentro dos templos como fora deles. Eu só posso concordar que “passar um longo tempo” na intimidade de um grupo é a melhor maneira de registrar como os itens reinterpretados do banco de símbolos do Candomblé são tomados e retrabalhados. Eu mantenho meu argumento de que – para um antropólogo de religião – é tão interessante estudar este processo de reapropriação, por exemplo, no Balé Folclórico da Bahia, como também é interessante de estudá-lo no Ilê Axé Opô Afonjá ou qualquer outro terreiro de Candomblé. Eu também entendo que um etnógrafo do candomblé (e a diferença muitas vezes negligenciada entre a antropologia e a etnografia é posta de uma maneira interessante aqui) estaria mais interessado em ler sobre o que acontece nesses últimos espaços.

Em alguns pontos, no entanto, senti que o meu argumento foi desvirtuado (ou, para colocar a culpa em mim: eu deveria ter sido mais claro para evitar mal-entendidos). Eu não quis dizer que devemos deixar de estudar o candomblé dentro dos limites do terreiro, mas sugiro “expandir nosso campo de investigação (Van de Port, 2012, p. 134)”, observando o que está acontecendo com o Candomblé além das paredes do templo e prestar mais atenção à permeabilidade daquelas paredes. Em outras palavras, considero a minha abordagem complementar ao estudo “clássico” do candomblé. Eu não digo que o candomblé *é* um “banco de símbolos” (eu tento evitar qualquer declaração sobre o que o Candomblé *é*), eu exploro o que podemos aprender se olharmos para o candomblé da forma como sugiro. Eu também não digo que não devemos mais ouvir o que os sacerdotes têm a dizer sobre sua religião, mas que devemos questionar a tendência nos estudos antropológicos de *priorizar* as suas vozes como a “verdadeira voz” do Candomblé. Assim, na minha antropologia da religião, a forma como uma senhora da alta sociedade interpreta que ela é filha de Iemanjá também merece atenção: embora o seu conhecimento do Candomblé possa ser superficial aos olhos dos sacerdotes (ou especialistas do Candomblé), estou interessado no fato de ela se considerar como uma filha-de-Iemanjá, o que é um fato social a ser estudado em si mesmo.

A crítica mais desconcertante que apareceu nos comentários – que é menos fácil de “reparar” através da perícia teórica – refere-se ao “tom” da

minha escrita: as apreciações e a antipatia que alvoram através das linhas, a “ironia”, o “ceticismo” e até mesmo a “animosidade contra um certo tipo de Candomblé”, que alguns dos meus debatedores registraram, e, por último, mas não menos importante, a sugestão de que a minha abordagem reflete a posição típica de um antropólogo estrangeiro que não foi aceito em um ou outro terreiro. Permitam-me refletir sobre essas observações.

Estou muito consciente de que eu sou um pouco “alérgico” a qualquer busca de pureza ou ortodoxia ou a-maneira-correta-de-ver-as-coisas, dado que essa procura sempre começa com a exclusão do que é o “outro”. Suponho que as razões mais óbvias para este desagrado podem ser encontrados na minha própria biografia. Sendo gay, eu aprendi desde muito cedo que somos socializados em modos de ser que não necessariamente correspondem com o que somos – e que fazem sofrer aqueles que não se encaixam neles. O longo tempo de trabalho de campo na Iugoslávia, no período das guerras na década de 1990 (Van de Port, 1998), onde a procura pela pureza (étnica) implicou uma transformação dramática e sangrenta em regiões inteiras que foram “limpadas etnicamente”, alimentou o meu desagrado pelas tentativas de submeter o mundo a visões totalizantes. A atual onda de populismos-nacionalistas, acompanhada de xenofobia, no meu país natal, a Holanda, não me “cura” exatamente da minha alergia. Muito pelo contrário.

Sem dúvida, a minha perspectiva sobre qualquer campo que eu estudo está marcado por esses eventos da vida. Estou inclinado a ter empatia com os ‘desajustados’, aquelas pessoas que – voluntária ou involuntariamente – sujam as Grandes Visões das Coisas [Como] Elas São. Na mesma linha, eu sempre me encontro registrando os pequenos detalhes que quebram essas visões ideológicas totalizantes. Quando eu visitei uma magnífica *feira de Oxum* no Gantois, onde uma estética reafrikanizada recriava com sucesso “uma África” em solo baiano, notei as decorações florais *Biedermeier*² bastante pomposas penduradas no teto. Quando visitei a *Semana Cultural da Herança Africana*, registei quanto as celebridades da mídia – e não os antropólogos – provocavam um espírito de entusiasmo entre o público. Quando Pai

² Biedermeier refere-se a um período, na Europa central do século XIX, marcado pela incorporação de certos gostos artísticos e decorativos românticos nas classes mais abastadas.

João consultou o Ifá para descobrir meus Orixás, fiquei impressionado que ele primeiro quis saber o meu signo astrológico (e, assim, aprendi alguma coisa sobre minhas próprias expectativas estereotipadas sobre como uma consulta com um pai-de-santo deve ser). Ou a partir desta citação da Mãe Stella, denunciando os muitos “charlatães” que operam sob a bandeira do Candomblé:

Os piores inimigos do candomblé hoje são aqueles que praticam o *aleatoriamente*. Aqueles que não têm conhecimento dos *fundamentos*, que não têm base nem certeza do que estão fazendo, eles desfiguram tudo. Eles são inescrupulosos. A polícia, o estado, a igreja, esses já não são os inimigos do candomblé. Os inimigos são os chamados de adeptos, que tudo desfiguram, destruindo o candomblé. Os fanáticos de outras religiões também, mas eles não nos atacam (Mãe Stella, em Campos, 2003, p. 60)

Quando leio isso, penso imediatamente nas casas sincréticas do Candomblé que visitei em Salvador, onde as pessoas estão, de fato, com toda a sinceridade, e com *fé e seriedade*, fazendo o Candomblé que elas mais gostam, ou, de fato, eu me lembro das próprias tentativas simpáticas da Mãe Stella de acolher discursivamente uma mãe-de-santo francesa em sua visão do que seja uma religião Afro; ou a muito mais relativizada Mãe Stella que aparece no texto de Ordep Serra. Eu tenho simpatia pelas falhas de viver nossas proposições ideológicas na totalidade, pelo estrondo das performances ideologicamente informadas, pela bagunça que é a vida social, pela condição humana de sempre transformar nossas crenças em opiniões, porque somos muito mais do que podemos imaginar

Meus debatedores deixaram claro para mim que a minha inclinação de chamar a atenção sobre o que-não-se-encaixa-numa-leitura-ideológica-do-mundo pode parecer transversalmente como “ironia” ou até mesmo desrespeito para as pessoas com as quais eu estudo. Eu não tenho certeza de que seja ironia e eu certamente não tenho desrespeito: se tenho alguma coisa é uma sensação de alívio ao tomar conhecimento dos tais sinais de contradição – o alívio de que o mundo não se conforma com a narração de alguém sobre ele e poderia, portanto, ser um lugar mais acolhedor do

que fazemos dele. Uma linha belíssima de uma canção de Leonard Cohen expressa sucintamente essa sensação de alívio: “There is a crack, there is crack in everything, that’s how the light gets in”.

Uma última palavra sobre algumas sugestões mais ou menos veladas de que meu foco na esfera pública reflete uma falha de minha parte em conseguir um lugar no interior de algum dos muitos terreiros de Salvador. São os meus argumentos (também) uma espécie de tanga teórica para cobrir essa “vergonha” etnográfica? Dado que eu não sou alguém que pensa que somos completamente transparentes para nós mesmos, eu diria, “Bem, quem sabe?” Certamente não foi fácil ter acesso aos terreiros já bem-estudados de Salvador. E sim, existem desafios específicos para um antropólogo estrangeiro que vem voando dentro e fora. Por outro lado: o projeto maior de pesquisa comparativa de que minha pesquisa fez parte foca explicitamente o que acontece com a religião em processos de mediação e da esfera pública. Em holandês, dizemos: “Je moet roeien met de spanen die je hebt” (a pessoa precisa remar com os remos que tem). Eu acho que isso é o que tenho feito. Dada a minha mentalidade particular, sempre atento ao que não se encaixa, e dada a minha posição de fora no campo, eu gosto de pensar em mim como um antropólogo *trickster*. O que eu poderia ter para oferecer para o campo de estudos de Candomblé é uma intervenção do tipo que a Barbara Babcock escreve em seu estudo dos contos de *tricksters*:

[...] O conto trickster oferece uma oportunidade para perceber que um padrão aceito não tem necessidade. Sua emoção reside na sugestão de que qualquer organização particular da experiência pode ser arbitrária e subjetiva. É frívola no que ela não produz uma alternativa real, apenas um sentido de exaltação de liberdade da forma em geral, embora possa muito bem provocar o pensamento de alternativas reais e ação imediata para sua realização (Babcock, 1975, p.184).

Tradutora: Victoria Irisarri

REFERÊNCIAS

BABCOCK, Barbara. A Tolerated Margin of Mess. The Trickster and his Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute* II. v.1/2, p. 145-186, 1975.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida. *Mãe Stella de Oxóssi. Perfil de uma liderança religiosa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

PORT, Mattijs van de. *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild. Civilization and its Discontents in a Serbian Town*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1998.

_____. *Ecstatic Encounters. Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.