

O CANDOMBLÉ COLORIDO

Ari Pedro Oro

A perspectiva cromática do candomblé nos é proposta metaforicamente por Matthijs Van de Port¹ para discorrer sobre a presença desta religião de matriz africana no espaço público. Mais especificamente, trata-se da análise de três circuitos nos quais o “banco de símbolos” do candomblé pode ser encontrado: na cena homossexual, no discurso ecológico e no movimento negro.

Estamos, neste caso, diante de considerações em que o autor percebe uma leitura cor de rosa do candomblé, presente na Parada do Orgulho Gay, realizada em Salvador, na Bahia, em 2003, aberta que foi com uma ode a Exu, bem como em bares e clubes, onde ocorre o “[...] espetáculo de homossexuais encontrando a esfera pública, adornando-se com sinais e símbolos do candomblé (Van de Port, 2012, p. 140)”.

Outra cena analisada pelo autor é o Dia Mundial do Meio Ambiente, no qual o candomblé também se inscreve na esfera pública acionando elementos icônicos do culto que servem à interpretação ecológica. Aqui, aparece a cor verde, associando os orixás com determinados elementos da natureza, demonstrando preocupação com o meio ambiente.

Enfim, as leituras “pretas” aparecem no movimento negro, o qual, a partir da década de 1990, após um período de distanciamento do candomblé, aproximou-se deste último enquanto uma espécie de “reliquia cultural”, importante para fortalecer política e simbolicamente as causas e as lutas movidas pelos ativistas negros.

¹ No texto *Candomblé em rosa, verde e preto. Recriando a herança religiosa afro-brasileira na esfera pública de Salvador, na Bahia*, publicado originalmente em inglês, em 2005, e constitui objeto de considerações neste volume da *Debates do NER*.

Assim sendo, argumenta o autor, “[...] o candomblé fornece a homossexuais, ecologistas e ativistas negros da Bahia, bem como a outros grupos, um vocabulário que lhes permite transformar o global em local, e o local em global (Van de Port, 2012, p. 156)”.

Ao discorrer sobre as três cenas de inserção do candomblé na sociedade baiana, assim como o envolvimento dessa sociedade na realização dos cultos afro-religiosos, Van de Port está, indiretamente, criticando os pesquisadores que consideram o Candomblé como que se situando à margem da sociedade. Ou seja, este autor afirma que “[...] um estudo sobre o candomblé não deve mais ficar confinado aos terreiros de Salvador (Van de Port, 2012, p. 123)”. Porém, aqui pode-se questionar o autor interpelando-o se assim ocorreu, sempre, ao longo do tempo. O tom normativo da afirmação surge como uma advertência correta mas que não pode fazer tábula rasa dos textos produzidos sobre o candomblé que se inserem exatamente na proposta do autor.

Ao propor esta ressalva, Van de Port está questionando o “triângulo metodológico templo-sacerdote-iniciação”, utilizado por uma parcela dos pesquisadores do candomblé. Isto é, ele está relativizando concepções que indicam a necessidade de se realizar pesquisa num único templo, de se auscultar (somente) a voz dos sacerdotes e de se submeter à iniciação como condição de conhecimento, aprendizagem e saber sobre o candomblé. Uma tal metodologia, prossegue o autor, “[...] afasta o pesquisador da investigação de toda a miríade de conexões, intercâmbios e diálogos entre esses circuitos e os templos (Van de Port, 2012, p. 134)”. Daí a sua sugestão de não somente priorizar o circuito particular do templo e suas lideranças, instigado pela iniciação, mas, sobretudo, de se perceber o “banco de símbolos” acionados pelo candomblé “[...] em relações de troca com circuitos cada vez mais amplos da ‘economia de representação’ da Bahia (Van de Port, 2012, p. 135)”.

Novamente o autor está chamando a atenção para o aspecto significativo da permeabilidade das fronteiras entre os templos de candomblé e a sociedade em geral, algo, porém, que não está de todo ausente no foco de interesse de pesquisadores do candomblé, notadamente os antropólogos radicados na Bahia.

Registradas essas propostas metodológicas e epistemológicas de Van de Port e relativizadas algumas de suas críticas endereçadas aos estudiosos do candomblé, eu gostaria de desenvolver dois aspectos que o antropólogo holandês apresenta nas primeiras páginas do seu texto. O primeiro concerne à intolerância religiosa que atinge as religiões afro-brasileiras e o segundo diz respeito à suposta herança cultural iorubana associada ao candomblé da Bahia.

A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Mattijs Van de Port relata que o cabeleireiro Emerson, que trabalha no salão de beleza *Beleza Pura*, localizado em um bairro nobre de Salvador, contrariamente ao que ocorre normalmente, declinou-lhe de forma clara e aberta, sem rodeios e subterfúgios, o seu pertencimento ao Candomblé. Nas palavras do autor: “Ele não fez nenhum esforço para diminuir a sua voz e nem olhou ao redor nervoso, como costuma acontecer quando o candomblé é citado em lugares públicos (Van de Port, 2012, p. 124)”.

Por outro lado, ao referir-se a Toninho – amigo de Emerson, trabalhador numa loja de fotografia, que no interior da mesma lhe relatava os eventos que ocorriam no mundo do candomblé em Salvador – o autor do texto asseverou: “Ele sempre o fazia de uma forma altamente discreta – certificando-se de que nenhum de seus colegas ou clientes escutasse a nossa conversa. “Há muito preconceito”, explicou quando indaguei sobre sua discrição (Van de Port, 2012, p. 124)”.

Ambos os registros apontam para um dos mais graves problemas enfrentados pelos membros das religiões afro-brasileiras: a discriminação religiosa de que são vítimas, histórica e presentemente. Neste sentido, vale destacar que para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras contribuíram tanto intelectuais quanto a igreja católica e o Estado brasileiro.

De fato, Norton Correa destaca o papel ocupado pelos intelectuais – médicos e psiquiatras, sobretudo – que no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX defendiam “teorias evolucionistas clássicas, em que a

questão das raças pontifica, mas disfarçada sob o manto da ‘eugenia’” (Correa, 1998, p. 170). Também escritores, jornalistas e mesmo sociólogos colaboraram para que, ao longo do século XX, fossem fortificados estigmas e preconceitos contra o negro em geral e contra as religiões afro-brasileiras em particular (Id. Ibid.). Todos, finaliza esse autor, “[...] contribuíram para reforçar e justificar os preconceitos raciais dos brancos contra os negros e acentuar, nestes, a auto-imagem negativa que constroem sobre si mesmos” (Id. Ibid., p. 199).

Além dos intelectuais, a igreja católica também teve um papel importante na produção histórica de representações negativas sobre as religiões afro-brasileiras. A hierarquia católica condenou abertamente as práticas religiosas dos negros (em 1890, 1915, 1948 e 1953) e desencadeou, na década de 50, uma luta apologética contra as religiões não-cristãs, entre as quais as afro-brasileiras (Oro, 1997, p. 10-11). N. Correa sustenta que a igreja se valeu da sua condição de religião de elite “[...] tanto para acionar diretamente o Estado no sentido de enviar a polícia contra as casas de culto, como utilizar o púlpito e os meios de comunicação de massa para desqualificar tais religiões perante a opinião pública” (Correa, 1998, p. 199).

Enfim, o Estado, com suas exigências burocráticas e legais para o funcionamento dos terreiros e a realização de rituais, também produziu “tanto uma forma de repressão como de desqualificação”, além de pôr em prática o aparato repressivo, com a ação policial de “invasão de templos, prisão de seus integrantes, apreensão de objetos rituais” (Id. Ibid., p. 207).

Vagner Gonçalves da Silva assim sintetiza o quadro histórico de discriminação e perseguição contra as religiões afro-brasileiras:

[...] foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (Silva, 2007, p. 23-27).

Além disso, como recorda Reginaldo Prandi, quando imaginava-se que o fantasma persecutório estatal havia passado, surgem

[...] novos inimigos muito mais decididos e dispostos a expulsá-los do cenário religioso, contendedores que fazem da perseguição às crenças afro-brasileiras um ato de fé, no recinto fechado dos templos como no ilimitado e público espaço da televisão e do rádio” (Prandi, 2003, p. 23).

Prandi está se referindo às igrejas neopentecostais que desfecharam contra as religiões afro-brasileiras uma verdadeira “guerra espiritual”. Vagner da Silva (2007) relata várias situações de violência neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras, retiradas tanto da imprensa quanto da literatura acadêmica, e as classifica em cinco tipos diferentes de ataques:

1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas *in loco* contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos. (idem, p. 10)

Também Van de Port menciona em seu texto os ataques que as igrejas neopentecostais movem contra o candomblé e as demais religiões afro-brasileiras, assim como outras formas de discriminação religiosa.

A CULTURA IORUBÁ

Outro evento etnografado por Van de Port, por ocasião de sua pesquisa em Salvador, ocorreu no Ilê Axé Opô Afonjá, dirigido pela Mãe Stella de Oxossi. Tratava-se da Semana Cultural da Herança Africana na Bahia, que reuniu diversas autoridades, entre elas o então Ministro da Cultura Gilberto Gil e o prefeito de Salvador, Antonio José Imbassahy. Tal evento, diz o autor,

ocorreu “[...] para convencer-nos de que estávamos celebrando a ligação da Bahia com a cultura iorubá (Van de Port, 2012, p. 127)”.

Vale a pena recordar, neste sentido, a tese de J. Peel (2000) e de J. Lorand Matory (1998), segundo a qual a “pureza nagô” e a ideologia da cultura iorubá, que foi colada ao candomblé baiano, derivou de um contexto geopolítico não apenas brasileiro mas transatlântico. Consiste num produto de um diálogo transatlântico, ainda em processo.

De fato, para aqueles autores, a estruturação do candomblé foi favorecida pela construção da nação iorubá, enquanto uma nação transatlântica, iniciada no século XIX que se seguiu ao longo do século XX, tendo hoje em dia como suas principais metrópoles as cidades de Lagos, Ibadan e Oyo, na Nigéria; Havana, em Cuba; Oyotunji, na Carolina do Sul²; New York, Chicago, Los Angeles e Miami, nos Estados Unidos; Salvador, Recife, Rio de Janeiro e São Paulo, no Brasil.

Esclarecem os autores que na África, até o final do século XIX, os iorubás situavam-se no mesmo nível de outras etnias, como minas, angolas. Porém, nesse período, ocorre uma confluência de elementos que vão contribuir para a gênese da “renascença iorubá”. Tais elementos vinculam-se ao surgimento, em Lagos, na Nigéria, de uma elite negra, intelectual e comercial, denominada “saros”, formada pelos missionários britânicos, e, por outro lado, pela ação de professores, comerciantes e viajantes.

Os “saros” resultam da própria diáspora interna africana, do princípio do século XIX, quando navios ingleses capturavam navios negreiros que partiam do Golfo de Guiné e realocavam os cativos em Freetown, na Serra Leoa, onde seus descendentes eram chamados de “creoles” ou “krios”. Tais cativos eram convertidos e escolarizados pelos missionários ingleses e, com o passar do tempo, tornaram-se uma classe muito influente de africanos, com educação ocidental, a tal ponto que, no final do século XIX, em razão de seu grau de instrução e do domínio das convenções sociais inglesas, atingiram sucesso comercial e alcançaram postos no governo colonial inglês, emergente em Lagos. Além disso, sua formação mais erudita permitiu que alguns deles,

² Sobre esta comunidade afro-americana, ver o livro de Capone, 2011.

tornados missionários “saros”, produzissem os padrões ortográficos e léxicos pelos quais o iorubá seria estabelecido como língua escrita. Na tradução da bíblia e numa língua que todos pudessem entender (os iyo, os egba, os ekiti, ibeju etc), os “saros” produziram uma linguagem *standard*, a língua que reificou a unidade étnica “iorubá”.

O pensamento desses missionários anglicanos negros influenciou de tal forma o discurso colonial inglês que, por volta de 1880, o governador de Lagos, Alfred Moloney, visando ao desenvolvimento econômico de Lagos e seu interior, fez o convite para o retorno de afro-brasileiros. Chamou-os não de “retornados do Brasil”, mas de “iorubás repatriados”. Em 1890 e 1891, o governo colonial subsidiou viagens regulares e foi implementada uma linha experimental de navio a vapor entre Lagos e as cidades da costa do Brasil.

Outro aspecto que está presente na constituição da nação iorubá e do seu prestígio concerne ao trabalho coletivo dos viajantes negros livres, mercadores e peregrinos retornados do Brasil. Mas não se trata propriamente dos “retornados” (que libertos, deixaram o Brasil e se instalaram na África), e sim dos “reingressados”, os que voltaram à África e reingressaram no Brasil por diversas vezes, trocando bens, mercadorias e ideias, nos dois sentidos, durante o período importantíssimo da formação do Candomblé. Diga-se de passagem que, de 1829 até 1899, cerca de 8.000 afro-brasileiros retornaram para região do Golfo de Guiné. Estes retornados afirmaram-se como mão de obra especializada na arquitetura e em técnicas de construção da Lagos colonial. Eles também forneciam aos africanos da região do Golfo da Guiné mercadorias e serviços identificados como provenientes “do país do homem branco”, ao mesmo tempo em que forneciam aos brasileiros objetos religiosos e serviços autenticados por uma origem africana.

Assim, na competição comercial com produtos europeus, aqueles comerciantes detinham um trunfo, a da comercialização de bens religiosos “iorubás”, tidos como da “pureza africana”. Por isso mesmo, os autores anteriormente mencionados sustentam a tese de que a “pureza nagô” constitui, acima de tudo, o grande capital ideológico da burguesia viajante da diáspora iorubá, mais do que uma pretensa invenção das elites euro-brasileiras.

Como se vê, a “tradição iorubá” surgiu de desenvolvimentos históricos particulares, bem como de um conjunto particular de interesses financeiros, profissionais e ideológicos que atravessavam o Atlântico. Neste contexto, destacaram-se professores de inglês africanos, assim como comerciantes e viajantes afro-brasileiros, como Martiniano do Bonfim e Lourenço Cardoso, os quais apresentaram ao meio cultural da Bahia a ideologia da “pureza africana” e da superioridade “iorubá”, enaltecida que é, até certo ponto, ainda no presente, como testemunhou Van de Port em sua pesquisa realizada na Bahia.

O antropólogo holandês chama a atenção para o fato de que a celebração da herança iorubá no candomblé ocorreu não somente no evento anteriormente mencionado, realizado no terreiro de Mãe Stella, mas é também reproduzida num amplo conjunto de publicidade e de imagens acionadas pelo próprio Governo do Estado da Bahia ao incrementar o turismo que exalta o candomblé.

Embora a questão da “pureza nagô” seja um ponto controvertido, outro, menos polêmico e mais promissor resume o foco de Matteijs van de Port nesse seu texto policromado: o de que o Candomblé, com seus símbolos, sua estética, seus ritmos, suas filosofias e cosmovisões, inscreve-se em vários circuitos da esfera pública de Salvador, havendo, portanto, “[...] múltiplas conexões entre o culto e os circuitos através dos quais circulam seus mitos, seus princípios de crenças, seus símbolos, sua estética e suas práticas (Van de Port, 2012, p. 160)”.

REFERÊNCIAS

CAPONE, Stefania. *Os yorubá do Novo Mundo: religião, etnicidade e nacionalismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CORREA, Norton Figueiredo. *Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras*. São Paulo. Tese (doutorado), PUCSP, 1998.

MATTORY, J. Lorand. Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950. In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 9 out. 1998, p. 263-292.

ORO, Ari Pedro. Neo-pentecostais e afro-brasileiros. Quem vencerá esta guerra?. In: *Debates do NER*. Porto Alegre, n. 1, Ano 1, 1997. p. 10-36.

PEEL, J. D. Y. *Religions Encounter and the Making of the Yorubá*. Indiana University Press, 2000.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: *Civitas*, Revista de Ciências Sociais. Porto Alegre: Editora da PUCRS, v. 3, n. 1, jun. 2003. p. 15-33.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-27.

OCÓ ALIBAN AMAPÔ ERÊ CAFUÇÚ OGÃ EKÉDI IORUBÁ OBÁ QUENDAR

Fernando Seffner¹

O artigo do antropólogo Mattijs Van de Port provocou em mim principalmente duas reações. Primeiro, fez com que eu lembrasse de numerosas cenas ambientadas no circuito gay, onde elementos das religiões afro-brasileiras estão manifestos, bem como de outras cenas de terreiros, onde símbolos gays marcam presença. Segundo, questionou os modos pelos quais eu tradicionalmente explicava essa presença. Antes de prosseguir, interessa marcar o lugar de onde fiz a leitura do artigo de Mattijs Van de Port. Desde há muitos anos tenho estado envolvido com pesquisas que investigam os processos culturais e pedagógicos de produção, a manutenção e modificação das masculinidades, com especial ênfase para as relações entre masculinidade, corpo e sexualidade, políticas públicas de saúde e direitos sexuais. Dessa forma, mais vezes percebi elementos do candomblé nos ambientes gays do que elementos da comunidade LGBT² nos terreiros, pelo simples motivo de que frequento mais os ambientes LGBT do que os terreiros. É desse lugar e com essas duas reações que desenvolvo meus comentários sobre o texto de Mattijs Van de Port.

Começamos pelo título deste comentário. A tradução das palavras enfileiradas na primeira linha é: homem, polícia, mulher, menino, homem rústico. São termos fortemente usados por travestis e transexuais, mas cada vez mais apropriados pelas várias tribos de homens gays, bem como por

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Sigla pela qual se conhece atualmente o movimento social que envolve as demandas de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais e que tem nas chamadas Paradas Gays um grande momento de visibilidade.

algumas lésbicas. Na segunda linha do título, temos as seguintes palavras: sacerdote masculino, dama de honra de orixá, língua falada em ritos afro-brasileiros, ministro de Xangô, andar. Provavelmente para os *não iniciados*, todas essas palavras parecem ser da mesma língua. E em parte talvez sejam por questões mais culturais e políticas do que propriamente linguísticas.

Começo então por esse aspecto, o da linguagem. Numerosas publicações hoje em dia resenham o vocabulário que *rola* nas comunidades LGBT, e diversos destes termos já foram inclusive adotados por algumas culturas juvenis. A obra mais densa é “Aurélia, A Dicionária da Língua Afiada”³. Entretanto, qualquer busca na internet vai permitir encontrar vocabulários de menor porte que já fornecem uma boa visão do campo. Buscando por vídeos, é altamente recomendável assistir a duas produções de Fábio Vieira e equipe, intituladas Glossário e Glossário 2ª Lição, em que travestis encenam o significado de numerosos termos de maneira absolutamente criativa e descarada⁴. Se formos fazer a comparação com algum dos vocabulários de candomblé existentes no ambiente virtual,⁵ a semelhança é evidente, não apenas na grafia, mas na sonoridade das palavras. Ajá, acú, ebó, kuru, taya, xirê são palavras próprias do candomblé. Amadê, azuelar, chuiá, quizila, xana, zoiúda são termos de uso frequente no ambiente LGBT. A sonoridade, o uso da letra K, a abundância de vogais aproximam os dois vocabulários. Mais ainda, certos termos são idênticos e alguns deles têm o mesmo significado nessas duas línguas: edi (ânus), ekê (mentira, truque), erê (espírito infantil, menino, criança), odara (bom, bonito) e muitos outros.

³ Obra publicada pela Editora da Bispa (ou Editora do Bispo, outro modo dela se apresentar), e organizada por Victor Ângelo (que assina a obra com o nome de guerra Ângelo Vip) e Fred Libi, nome de guerra do segundo autor, que não fornece no livro seu nome de batismo. É possível baixar versão gratuita em alguns ambientes virtuais desse dicionário. Vale dizer que o crescimento do vocabulário gay é altamente dinâmico, incorporando termos que vêm dos ambientes virtuais, do mundo da moda, das letras de músicas etc., a uma velocidade impressionante e produzindo a cada dia versões de uma nova linguagem.

⁴ As duas versões podem ser encontradas em <http://www.youtube.com/watch?v=SfpRkLMRI3c> e <http://www.youtube.com/watch?v=EatalBYtEaQ>, último acesso em 2 de julho de 2012.

⁵ Sugiro, por exemplo <http://ocandomble.wordpress.com/vocabulario-ketu/> último acesso em 2 de julho de 2012.

A aproximação maior ocorre entre os termos utilizados pelas travestis e transexuais, em especial aquelas que trabalham na prostituição, que estão “na batalha”. É entre elas que encontramos o vocabulário mais completo, de uso mais constante e recheado de expressões que se aproximam de termos do candomblé. É recorrente chamar esta linguagem própria das travestis de “bajubá” e explicar sua existência por conta da necessidade de trocar informações entre elas sem que outros tomem conhecimento⁶. Essa necessidade de sigilo aparece destacada no texto de Mattijs Van de Port ao falar dos praticantes das religiões afro-brasileiras e pode ajudar a explicar porque as travestis se servem tão amplamente deste “conjunto de símbolos e práticas flexíveis” do candomblé, pois elas são, com certeza, integrantes do grupo mais vulnerável na chamada “comunidade LGBT”. São elas também as que apresentam o menor grau de escolaridade, estando menos expostas a norma culta da língua. Mais ainda, e nisso se aproximando dos processos de inserção dos indivíduos no candomblé, o “virar” travesti comporta uma iniciação e uma inserção em um mundo quase a parte, de trocas noturnas, em que toda a tradição é oral e todo o aprendizado é feito por aproximação com alguém mais velho e experiente (a cafetina, a bombadeira, a travesti dona do ponto, a proprietária do hotel, a que conhece os modos de viajar a Europa etc.), a quem se fica devendo favores por toda a vida⁷.

Este código linguístico particular puxa a lembrança de uma cena, que guardo num diário de campo intitulado “andanças noturnas e percursos um tanto perigosos”, e do qual já foram publicadas e discutidas outras cenas⁸.

⁶ Conforme discutido em PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, 2009

⁷ Veja-se em KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

⁸ SEFFNER, F.; TERTO JÚNIOR, Veriano. *Sex in motion: notes on urban Brazilian sexual scenes*. In: Peter Aggleton; Richard Parker. (Orgs.). *Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights*. New York: Routledge, 2010, v. 1, p. 271-278. E também em SEFFNER, F. *Obscenidades extraídas do diário de campo levam a pensar sobre direitos sexuais*. In: Cláudia Penalvo; Gustavo Carvalho Bernardes; Luiz Felipe Zago. (Orgs.). *Cadernos Obscenos A Erotização do Conhecimento*. Porto Alegre / RS: SOMOS, 2012, v. 1, p. 13-25.

Fazendo companhia a um antropólogo que realizava etnografia em pontos de prostituição das travestis em Porto Alegre⁹, eu me vi numa noite de inverno na esquina de duas ruas do bairro Navegantes, bastante próximo da zona portuária. Meu carro ficou estacionado em cima da calçada, na entrada de uma empresa de transportes, fechada àquela hora, e com a vantagem de ser cuidado pelo guarda da firma, que lá da guarita assistia às andanças das travestis. Elas, em trajes mínimos, desafiando o vento Minuano¹⁰, caminhavam e conversavam em voz alta. Eu quase não entendia nada, por não ser “alfabetizado” naquela linguagem. Meu jovem colega antropólogo entabulava com elas conversas animadas e todos riam muito. Eu só conseguia rir das risadas delas e ria também para esquecer o frio. A certa altura, passou um caminhão de lixo, com os lixeiros pendurados nas laterais, retornando da coleta noturna. Eles gritaram algumas provocações, elas reagiram com respostas em termos aqui impublicáveis e no meio da maior algazarra um dos lixeiros jogou uma garrafa de vidro contra o grupo, que por azar bateu no rosto e nariz de uma das travestis, enquanto o caminhão se afastava. O nariz sangrou e minha caminhonete em seguida se transformou em ambulância, para levar a ferida ao Hospital de Pronto Socorro. Pelo que entendi, estando eu junto, seria fácil contar a verdade e facilitar o atendimento. Não tinha sido uma briga, mas uma agressão gratuita, e a travesti era claramente a vítima, e não a transgressora, como em geral são elas julgadas. Meu colega ficou na esquina, seguindo na etnografia. Em segundos, eu me vi dirigindo o carro em direção ao Hospital, com a travesti ferida e uma companheira sua, que segurava o lenço em seu nariz. Elas conversavam, mas eu não entendia nada. Optei por apenas dirigir o carro e concordar com a cabeça, de vez em quando. Ao chegar no hospital, elas passaram a falar em português com as atendentes. Acompanhei a travesti ferida na sala de curativos, enquanto a outra foi fumar na área externa. Ela falava em português com a enfermeira, e se dirigia a mim em *bajubá*, ou *bat bat*, como pareceu-me que ela chamava também seu modo de falar. Constrangido, consegui dizer

⁹ O trabalho resultou no livro *BENEDETTI*, Marcos. *Toda Feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

¹⁰ Vento frio, de origem polar, comum em determinados períodos do inverno gaúcho.

a ela que não entendia essa linguagem. Na frente da enfermeira, ela então me disse que no carro a gente conversaria, porque o que ela precisava falar não podia ser entendido pelos outros. No carro, ela reclamou comigo que a enfermeira tinha removido de modo brusco suas guias e contas do pescoço, aquilo que eu pensava de modo ingênuo serem apenas colares. E ela não tinha gostado disso e estava querendo me dizer para fazer algo. Além do mais, ela reclamou de algo relativo ao sangue derramado, claramente relacionado a seu pertencimento à religião afro, que eu, também por ignorância, não consegui entender. Só lembro-me de que a enfermeira, uma alemãzinha com cara de agricultora recém-chegada na cidade grande, usava um enorme crucifixo na corrente dourada por cima da blusa branca imaculada. Era quase uma freira! Talvez tenha havido ali não apenas uma diferença de orientação sexual e de moralidades, mas também de pertencimento religioso, para não falar da distância enorme em termos de raça (a travesti era mulata), classe e nível educacional. Só agora consigo articular isso melhor e, compondo com as conclusões de Mattijs Van de Port, valorizo a “[...] miríade de conexões, intercâmbios e diálogos entre esses circuitos e os templos (Van de Port, 2012, p. 134)”.

Extraio agora de outro diário, este mais “comportado”, duas cenas que por coincidência estavam merecendo um tratamento de minha parte quando fui convidado a fazer a leitura do texto de Mattijs Van de Port. As duas são cenas recentes. A primeira delas tem sido recorrente, por conta de meu envolvimento com questões ligadas ao combate à homofobia entre universitários. Realizando grupo focal com estudantes gays do ensino superior em universidade pública de Minas Gerais, todos mostraram-se claramente sintonizados com as conquistas obtidas no judiciário brasileiro (reconhecimento de conjugalidade, direito de adoção de filhos, possibilidade de condenação de patrões e mesmo de vizinhos em condomínio, por conta de ofensas homofóbicas, direito a conta conjunta, faculdade de receber a pensão por morte do companheiro etc.). Não apenas conheciam estas decisões favoráveis, como alguns tinham conhecimento de como encaminhar as demandas, e dois deles fizeram relato detalhado de como tinham enfrentado duas situações: em uma delas o rapaz, aluno do curso de Biologia,

tinha se julgado ofendido pelas ideias evolucionistas de uma professora, que ao fazer seu raciocínio dito científico condenava a homossexualidade “cientificamente” e havia conseguido protocolar uma denúncia, obrigando a professora a expressar-se em outros termos acerca do tema. Em outra, o aluno havia conseguido o direito de uso do nome social na sala de aula. Todos eram indivíduos de classe média.

Duas semanas depois, encontro-me em tradicional janta com um grupo de homossexuais de município da grande Porto Alegre, todos eles de classe média baixa, com idades acima de trinta anos. O grupo é muito divertido, e vive sua homossexualidade de forma muito marcada pelo pertencimento a vida de subúrbio. Em dado momento, um deles relatou que em seu emprego (ele é faxineiro em um supermercado da cidade), o patrão estava lhe criando problemas e fazendo insinuações por conta de sua homossexualidade. Eu em seguida “engatei” meu discurso acerca das liberdades já conquistadas pelo movimento LGBT, indicando modos de fazer a queixa e colocar o patrão em seu lugar. Fui interrompido pelo faxineiro com uma frase bem simples:

“Mas ele não está mais me incomodando, porque eu cheguei e disse um dia na cara dele e na frente das minhas colegas: Olha que eu sou do batuque, qualquer coisa, eu boto um feitiço em ti, e ele foi logo se desculpando. As colegas, que gostam muito de mim, já vieram dizer que ele deixou claro que não vai mais falar nada contra mim”.

Os demais homens gays presentes na janta de imediato concordaram e outro deles contou cena parecida: uma cliente começou a incomodar demais no salão de beleza onde ele trabalha, por conta da tintura para cabelos. Ele perdeu a cabeça e gritou “Se isso continuar, eu boto um feitiço nessa tua cabeleira”, o que, segundo ele, fez com que a cliente se aquietasse na hora, porque ela estava tendo um “faniquito”. Entrou na conversa outro homem gay, que é namorado de um pai de santo da cidade, apressando-se em dizer que candomblé é religião, é para fazer o bem, e não é magia negra para prejudicar. Mas os demais simplesmente disseram: “A gente tem que impor respeito.”, e “O candomblé é forte para isso mesmo.”. Ao ler o texto de Mattijs Van de Port, fica claro que a migração de símbolos, ideias e valores dos terreiros, ao ingressar na arena

pública, adapta-se a novos formatos e estilos e atende a novas necessidades. Nas palavras do autor, “A partir desse momento, esses públicos começam a produzir seus próprios entendimentos (e fantasias) a respeito do que se trata o culto e passam a interagir com a comunidade religiosa, levando de volta para o templo as suas interpretações pessoais”. E com isso a religião afro-brasileira conquista adeptos entre a população LGBT, tradicionalmente discriminada, pois é vista como eficiente para encaminhar a resolução de demandas emergentes. Mas essas cenas também mostram que parte das conquistas do movimento LGBT, particularmente por terem sido efetuadas via demandas judiciais, estão distantes de grande maioria da população mais pobre, que não tem como hábito usar o aparelho da justiça para resolver seus problemas.

A leitura do texto estimulou-me a buscar respostas às perguntas que Mattijs Van de Port levanta: “Este enfoque permite respostas mais detalhadas e etnograficamente fundamentadas para as seguintes questões: por que grupos com agendas políticas tão diferentes adotaram elementos do candomblé para articular a sua causa? Qual é o papel dos elementos adotados em seus novos circuitos? De que maneira esses elementos são moldados para servir aos diversos projetos em que estão inseridos? De que forma esses elementos transformados, retrabalhados e ressignificados na esfera pública trabalham seu retorno ao terreiro e articulam-se (ou desencontram-se) com as agendas políticas do sacerdócio do candomblé? (Van de Port, 2012, p. 137)”. Podemos pensar que os cultos nos terreiros nunca foram exclusivamente religiosos, sempre contiveram um elemento de sociabilidade, tal como as missas católicas de domingo e as pregações evangélicas, que constituem momentos de ver e ser visto, de mostrar uma roupa nova, de conhecer outras pessoas, de sentir-se integrado a um grupo social. Com isso, não se está querendo diminuir o valor da fé ou da mística religiosa destes locais e rituais, apenas afirmamos que as coisas não são uma coisa ou outra, mas bem, elas são uma coisa e outra, simultaneamente fé e vida social.

Dessa forma, as poucas vezes que frequentei terreiros em minha vida, em Porto Alegre e em algumas cidades da região metropolitana, foram sempre por conta de amigos gays que estavam vivenciando um momento importante de suas vidas, por causa de uma promessa, por que haviam sido aceitos em

alguma hierarquia do culto e da casa etc. Nesses terreiros conheci outros sujeitos gays, renovei sociabilidades, percebi que grupos de homossexuais combinavam outros momentos de encontro, como “Vamos jantar no sábado à noite, na casa de fulano”, ou então trocavam informações, como “Vocês já foram dançar naquela boate nova que abriu no bairro Menino Deus?”. Mais do que isso, era visível como se sentiam à vontade nestes locais e eu mesmo percebi uma ausência de recriminação por ser homossexual. Estou falando de coisas acontecidas cerca de vinte e cinco anos atrás, quando as liberdades de orientação sexual eram muito restritas, quase tudo que se fazia era em ambientes exclusivamente homossexuais, como bares e boates. Dou-me conta agora de que esses terreiros que visitei eram um lugar de junção dos excluídos. Mais ainda, permitiam que homossexuais bastante afeminados convivessem com tranquilidade ao lado de homens e mulheres heterossexuais, coisa que não acontecia nos demais ambientes de sociabilidade gay, todos eles exclusivamente voltados a este público. Recentemente é que temos locais onde os “simpatizantes” são bem admitidos, historicamente a homossexualidade conviveu com a cultura do gueto e ali frutificou.

Mais uma cena, antes de passar a algumas considerações teóricas finais. No âmbito de pesquisa do Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil¹¹, estive com alunos bolsistas de Antropologia em visita à cidade de Pelotas, no interior do Rio Grande do Sul, quatro anos atrás. Ali acompanhamos algumas atividades da semana “pré Parada Gay”, na forma de seminários e debates, preparatórias à Parada Gay que aconteceria no domingo seguinte. Fui convidado a mediar um debate no salão nobre da Prefeitura de Pelotas, em que estavam convidados representantes de diversas religiões e algumas lideranças do movimento LGBT local, para que dessem suas opiniões sobre a Parada Gay. Faço um resumo da atividade descrita largamente no diário de campo. A noite era gélida e ventosa, a praça principal da cidade estava deserta, a lua no céu prometia geada para a manhã seguinte e tudo indicava que o melhor era ficar em casa naquele momento. No interior do salão nobre, com paredes cobertas por fotos de antigos intendentes municipais, a mesa de debates era composta por pastores e pastoras de algumas denominações evangélicas, uma freira

¹¹ Mais informações em www.abiaids.org.br

católica, uma travesti, um rapaz gay e eu próprio, o moderador. A plateia era muito numerosa e mostrava literalmente todas as cores do arco-íris em termos de orientação sexual, bem como em termos de roupas, bandeiras, chapéus, mantas, casacos, botas, óculos, num calor que contrastava com o frio lá fora.

Registro aqui apenas um elemento que fazia daquela noite histórica. O representante das religiões afro-brasileiras, um pai de santo jovem, chegou atrasado e teve de sair mais cedo. O motivo foi explicado: ele era também professor em escola estadual de contabilidade e não podia se ausentar a noite toda do trabalho. O fato de ser um trabalhador e um homem que possivelmente era também homossexual criou uma empatia enorme com a plateia, juntamente com seu pertencimento afro. Sua presença e suas palavras foram saudadas com as mais vivas palmas e aclamações. Ele deixou o salão abaixo de intensa ovação. Todos os religiosos que falaram depois dele foram vaiados, em maior ou menor grau, o que inclusive redundou posteriormente numa queixa policial de um dos evangélicos contra a Prefeitura, organizadora do evento. O pai de santo era um homem moreno, pelo menos não exatamente branco. Todos os demais integrantes da mesa eram brancos (inclusive a travesti e o representante do movimento gay). Na plateia, a maioria era branca. Aqui a questão racial ficou de ponta cabeça. De toda forma, a fala do pai de santo deixou claro que ele representava uma religião perseguida, historicamente discriminada. Isso estabeleceu uma aliança com a plateia. Não sou capaz de avaliar o conteúdo da fala do pai de santo do ponto de vista teológico, mas claramente toda sua intervenção foi pautada por uma solidariedade entre vítimas. As travestis e transexuais, os gays, as lésbicas, os portadores do HIV e os doentes de AIDS e ele próprio pai de santo eram vítimas de preconceito. As casas e os terreiros afro foram apresentados como locais de acolhida desta população discriminada em razão de sua orientação sexual ou por ser doente de AIDS e isso sedimentou a solidariedade entre a religião e o movimento social. Nenhum dos outros líderes religiosos conseguiu fazer isso, embora pelo menos dois deles tenham se mostrado simpáticos à realização da Parada Gay e se disposto a dela participar. Nada disso conseguiu abalar o prestígio do pai de santo e das religiões afro-brasileiras naquele espaço. Esta cena entra em sintonia com uma das conclusões do texto de Mattijs Van de Port:

“Um terceiro ponto que pode ser levantado com essa discussão é que o candomblé lança projetos políticos em um quadro de “vitimização”. Optar pelo imaginário do candomblé é invocar todos os tipos de emoções associadas com a escravidão, a perseguição, a injustiça histórica, a negação de um direito de existência e o sofrimento dos fracos, pobres e miseráveis, incorporadas pela história do candomblé (e dos afro-brasileiros em geral). (Van de Port, 2012, p. 158)”

Por fim, uma consideração de ordem mais teórica que diz do meu percurso intelectual e ativista. A percepção de que temos ideias, valores morais, concepções de mundo e juízos políticos que circulam entre as classes sociais é impressão que me acompanha há muitas décadas. No início de meus estudos em ciências humanas e de minhas atividades militantes, operei com outra concepção, aquela de que tínhamos uma classe operária “pura”, disposta a mudar o capitalismo pela via da revolução. Com Paulo Freire¹², já se falava que os dominados não constituíam um grupo “puro”, pois muitas vezes “o dominador falava pela boca dos dominados”, e daí temos uma extensa literatura (e uma extensa coleção de estratégias militantes) para “depurar” os pobres dessas ideias que lhes eram alheias e que faziam com que sua consciência fosse nominada como “consciência ingênua”. Feita a depuração das ideias dos dominadores, os dominados seriam portadores da “consciência crítica”, e estariam aptos a reconhecer e defender seus valores de classe e com isso mudar o mundo, pois constituíam a maioria. Passando por cima de alguns outros autores, minha trajetória intelectual foi fortemente impactada pela leitura de um clássico da história, o livro *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg¹³. Nesta obra, o autor narra com brilhantismo a trajetória de Domenico Scandella, também conhecido como Menocchio, um moleiro com ideias muito originais que foi perseguido pela

¹² Em especial recomendamos a leitura de três obras de Paulo Freire que tratam disso: 1) FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978; 2) FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1980; 3) FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1981

¹³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

Inquisição, na altura do século XVI. O exame das ideias desse moleiro e de suas concepções acerca do mundo e especialmente suas explicações para os males que afligiam o mundo permite a Ginzburg avançar o conceito de circularidade, parcialmente baseado em Mikhail Bakhtin. Com isso, o autor mostra que há uma troca intensa de elementos entre a cultura subalterna e a cultura hegemônica, a moda de um jogo de influências recíprocas de cima para baixo e de baixo para cima.

A leitura do texto de Mattijs Van de Port permitiu retomar e ampliar estas concepções que tenho acerca da circularidade. Em parte, por deixar em segundo plano a oposição binária entre cultura hegemônica e cultura popular, bem como o paradigma das classes sociais. Mas principalmente por mostrar a complexidade deste jogo de influências recíprocas, em que entram em ação fatores contingentes, estratégias de longo prazo, interesses de grupos que hoje em dia são aliados e amanhã são inimigos, questões regionais no âmbito da federação de estados do Brasil, desejos de volta às origens temperados pela adesão a novidades culturais e tecnológicas, entre outros fatores. Como historiador de formação original, sei bem o quanto sou tendente a buscar um “objeto de pesquisa original”, pequeno, recortado e o quanto encanta-me fazer seu estudo como particularidade. Mas fico com as palavras de Mattijs Van de Port para encerrar estes comentários: “O candomblé é parte de um mundo em que atuam as forças da globalização e a comunicação de massa: tenho mostrado que as paredes entre o templo e a sociedade em geral são altamente permeáveis, e que, atualmente, o “mundo inteiro” está envolvido em criar e recriar o candomblé. (Van de Port, 2012, p. 160)”

REFERÊNCIA

BENEDETTI, Marcos. *Toda Feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. Disponível em: <http://ocandomble.wordpress.com/vocabulario-ketu/>. Acesso em: 2 jul. 2012.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FREIRE, Paulo. *Educação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

PELÚCIO, Larissa. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS*. São Paulo: Annablume, 2009.

PROJETO RESPOSTAS RELIGIOSAS À AIDS NO BRASIL. Disponível em: www.abiaids.org.br. Acesso em: 8 nov. 2012.

SEFFNER, Fernando. Obscenidades extraídas do diário de campo levam a pensar sobre direitos sexuais. In: PENALVO, Cláudia; BERNARDES, Gustavo Carvalho; ZAGO, Luiz Felipe. (Orgs.). *Cadernos Obscenos: a erotização do conhecimento*. Porto Alegre: SOMOS. v. 1, 2010. p. 13-25.

SEFFNER, Fernando.; TERTO Jr., Veriano. Sex in motion: notes on urban Brazilian sexual scenes. In: AGGLETTON, PARKER, Richard. (Orgs.). *Routledge Handbook of Sexuality, Health and Rights*. New York: Routledge, v. 1, 2010. p. 271-278.

VIEIRA, Fábio. Glossário, 2008. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=SfpRkLMRI3c>. Acesso em: 2 jul. 2012.

VIEIRA, Fábio. Glossário 2ª Lição, 2008. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=EatalBYtEaQ>. Acesso em: 2 jul. 2012.

VIP, Ângelo; LIBI, Fred. *Aurélia, A Dicionária da Língua Afurada*. São Paulo: Editora da Bispa. Obra online. Disponível em: http://lookreadcomment.multiply.com/reviews/item/1?&show_interstitial=1&u=%2Freviews%2Fitem. Acesso em: 8 nov. 2012.

RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, MOVIMENTOS SOCIAIS E LAICIDADE: UMA AGENDA PARA PESQUISAS

Luis Felipe Rios
(PPGA – UFPE)

A ideia de olhar o candomblé para além dos muros dos terreiros é, de certo, uma das pedras de toque do texto de Mattijs Van de Port, aqui em debate. O autor apresenta o candomblé como um “banco de símbolos” (p. 135) que entra em relações de troca com variados circuitos da “economia de representação” (p. 135) da sociedade brasileira abrangente. Como o próprio autor destaca, se, nas etnografias contemporâneas, ainda há enfoques que apresentam os terreiros como se estes não se constituíssem em relação com outras dimensões da cultura nacional, já faz algum tempo que os cientistas sociais ampliaram o escopo de suas buscas, no sentido de não apenas procurar a África no candomblé, mas também de buscar o Brasil no candomblé, e o candomblé no Brasil (Augras, 2000; Rios, 2004).

A contribuição de *Candomblé em rosa, verde e preto* não é tanto a forma de recortar o universo de investigação, abordando o candomblé desde sua relação com a sociedade abrangente, mas o assento sobre as relações políticas entre o candomblé (ou certo candomblé baiano) e as esferas de poder público, e, de modo mais aprofundado, sobre a penetração dos símbolos afro-brasileiros em três importantes movimentos sociais do mundo contemporâneo: o movimento negro, o movimento LGBT e movimento ecológico. No meu entender, Van de Port consegue nos fazer ver que também as religiões afro-brasileiras entram na esfera pública e no campo político brasileiro. Fenômeno que, se já foi percebido antes, a exceção da discussão sobre religiões afro-brasileiras e movimento negro (Cunha, 1999), poucas vezes foi discutido nos devidos termos.

O texto de Van de Port torna-se, então, importante instrumento analítico quando trazido para incrementar o debate sobre a laicidade do Estado. Esse debate tem se centrado sobre aquilo que ganha mais visibilidade e/ou que na atualidade mais preocupa os comprometidos com os ideais de uma sociedade brasileira democrática e promotora de direitos: a expansão dos veículos comunicacionais das igrejas evangélicas e o crescimento das bancadas cristãs em todos os níveis do legislativo brasileiro (Birman, 2003; Machado, 2008). Fenômenos com implicações para a garantia dos direitos humanos, os quais se tornam reféns de interpretações baseadas em morais religiosas fundamentalistas de alguns grupos religiosos mais influentes nas esferas formadoras da opinião e da lei (Duarte; Gomes; Menezes; Natividade, 2009). Temas como aborto, orientação sexual, e enfrentamento ao uso abusivo de drogas, por exemplo, são objetos de disputas de significação que muitas vezes colocam em risco a vida e o bem-estar de categorias de pessoas, as quais passam a ser marginalizadas e/ou destituídas de direitos quando perspectivas religiosas são tomadas como o parâmetro para formulação e/ou interpretação e/ou excussão das leis.

A título de exemplo, entre 2008 e 2009, tivemos a oportunidade de conversar com conselheiros tutelares da cidade do Recife sobre a gestão da sexualidade de crianças e jovens. Chamou atenção a explícita referência à utilização das doutrinas e morais religiosas cristãs para orientar suas atuações. Uma (nem tão) sutil “relação de dependência” entre equipamentos do Estado e religião, que contraria o artigo 5º. da Constituição Federal. Em adição aparecia certo descrédito de que os dispositivos do Estado, sozinhos (ou seja, sem a força moral religiosa cristã), pudessem dar conta de sustentar a vida em sociedade (Queiroz; Rios; Souza, 2009).

O fenômeno reaparece no campo da saúde. Em pesquisas sobre as respostas religiosas à epidemia de AIDS no Brasil, pudemos perceber como católicos, evangélicos e afro-brasileiros foram afetados pela epidemia de significações que acompanha a disseminação do vírus HIV. Identificamos maneiras diferenciadas de lidar com a epidemia e de atuar publicamente, expressando para o mundo opiniões sobre as implicações morais (religiosas) que circulam

o infectar-se por HIV, o adoecer de AIDS e as práticas de prevenção (Seffner; Silva; Maksud *et al.*, 2008; Rios; Paiva; Oliveira *et al.*, 2008).

O observamos que muitas vezes as instituições religiosas são explicitamente convocadas pelo Estado para atuar onde este deveria estar. Tivemos, por exemplo, a chance de descrever o processo de chegada das secretarias municipal e estadual de saúde nos terreiros afro-brasileiros do Recife e as negociações de significado (sobre o HIV, a Aids, o axé e a iniciação) necessárias para a construção de uma resposta afro-religiosa à epidemia, afinada à política de atenção em HIV/Aids do Estado (Rios; Oliveira, Garcia *et al.*, 2011). A leitura do texto de Van de Port me fez voltar a refletir sobre aquela história de enfrentamento, na interface com as histórias de enfrentamento da epidemia de Aids dos evangélicos e dos católicos. Revendo o discurso dos técnicos de saúde pública e dos representantes das ONGs laicas entrevistados, observei que em nenhum momento surgiram questionamentos sobre laicidade quando estes foram interpelados sobre a resposta afro-brasileira à epidemia. Tal questionamento era comum quando os entrevistados eram chamados a opinar sobre as formas de atuar em Aids de alguns setores da igreja católica e de algumas igrejas evangélicas.

O que quero sublinhar com este último exemplo é que, na minha interpretação, há certa naturalização de *uma incapacidade de influência* das religiões afro-brasileiras sobre o poder público, a ponto de ninguém mencionar princípios de laicidade quando comentam a convocação destas para estabelecer parcerias com o Estado. A laicidade era mais facilmente lembrada quando as tradições religiosas cristãs emitiam suas opiniões, ou se fazia menção às suas atuações junto com os equipamentos do Estado na promoção da saúde.

O texto de Van de Port possibilita chamar atenção para algo que muitas vezes passa despercebido: a presença política das religiões afro-brasileiras no espaço público e sua influência nas esferas de poder. Neste âmbito, a circulação de símbolos afro-brasileiros na sociedade abrangente implica certo modo de atribuir sentido e valor sobre as coisas do mundo. Quando esses símbolos passam a ser utilizados por rosas, verdes e pretos na luta por

ampliação de direitos, eles carregam para o mundo público, para as arenas de embates com o Estado, um modo religioso de ler os direitos sexuais, ambientais e raciais. O fato é que, muitas vezes, os mesmos ativistas que clamam pelo afastamento entre religião e Estado utilizam de religiosidade em seus discursos por ampliação de direitos.

De certo, a dimensão política é integrante de pessoas e comunidades (religiosas), e não se pode impedir (nem apagar) a disputa por significação e sentido que os religiosos estabelecem, nas diferentes instâncias do espaço público onde circulam. Não obstante, e lembrando que a laicidade surge, não contra as religiões, mas, dentre outras funções, como forma de garantir a diversidade religiosa nas sociedades democráticas e plurais, há a necessidade de dispositivos que garantam a prevalência do direito da pessoa, ainda que este se desalinhe daquilo que é prescrito pelas morais religiosas. Isso, independentemente de se a religião é afro, cristã ou qualquer outra. As Ciências Humanas têm e devem continuar contribuindo para a reflexão sobre os modos de garantir a laicidade. O texto em apreço, em suas entrelinhas, mostra que precisamos ampliar o olhar rumo a religiões que não são usualmente percebidas como instâncias atuantes neste campo de embates.

No caso das religiões afro-brasileiras, as reflexões apresentadas na etnografia de Mattijs Van de Port sugerem interessantes linhas de pesquisa no debate sobre espaço público e laicidade. Quero, para finalizar, sugerir algumas delas: a) investigar os modos como sacerdotes afro-brasileiros, nos diferentes contextos do Brasil, articulam-se com as diferentes esferas do poder público; as implicações disso para os terreiros, para o campo religioso afro-brasileiro mais amplo e para as dinâmicas do legislativo, executivo e judiciário; b) perceber as amplitudes nacional e regionais da circulação de símbolos afro-brasileiros na legitimação de posições sobre direitos no campo dos movimentos sociais; c) investigar como os símbolos afro-brasileiros chegam nas esferas de poder do Estado moderno acima elencadas. Uma agenda que exige olhar os terreiros, sua gente, seus símbolos e crenças como agentes, contribuintes e influentes para fazer o Brasil ser o que é.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. O terreiro na academia. In: MARTINS, C. & LODY, R. (Orgs.) *Faraimará – o caçador traz alegria: Mãe Stella, 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: Birman, Patrícia, (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.
- CUNHA, Olívia Maria Gomes. Black movements and the “politics of identity” in Brasil. In: ALAVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Ed.) *Cultures of politics, politics of cultures. Re-visioning Latin American social movements*. Westview Press, 1999.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine de Campos; MENEZES, Rachel Aisengart; NATIVIDADE, Marcelo (Org.) *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: a tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, p. 155-178, 2009.
- MACHADO, Maria das Dores. A atuação dos evangélicos na política institucional e a ameaça às liberdades laicas no Brasil. In: R. A. Lorea (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- QUEIROZ, Tacinara; RIOS, Luis Felipe; SOUZA, Monica. Conselhos Tutelares: reflexões sobre os usos do pastorado cristão na atenção a crianças e adolescentes. In: MENEZES-SANTOS, Jaileila de Araújo; RIOS, Luís Felipe. (Org.). *Violência sexual contra crianças e adolescentes: reflexões sobre condutas, posicionamentos e práticas de enfrentamento*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2009. p. 100-113.
- RIOS, Luis Felipe. O feitiço de Exu. Um estudo comparativo sobre parcerias e práticas homossexuais entre homens jovens candomblesistas e/ou integrantes da comunidade entendida do Rio de Janeiro. Tese de Doutorado. Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- RIOS, Luis Felipe; OLIVEIRA, Cinthia; GARCIA, Jonathan; MUÑOZ-LABOY, Miguel; MURRAY, Laura; PARKER, Richard (2011) Blood, sweat

and semen: The economy of and the response of Afro-Brazilian religions to HIV and AIDS in Recife. *Global Public Health* (Print), v. 6, p. S257-S270.

RIOS, Luis Felipe; PAIVA, Vera; MAKSUD, Ivia; OLIVEIRA, Cinthia; CRUZ, Claudia; SILVA, Cristiane; TERTO JUNIOR, Veriano; PARKER, Richard. Os cuidados com a carne na socialização sexual dos jovens. *Psicologia em Estudo*, v. 13, p. 673-682, 2008.

SEFFNER, Fernando; SILVA, Cristiane; MAKSUD, Ivia; GARCIA, Jonathan; RIOS, Luis Felipe; NATIVIDADE, Marcelo; BORGES, Priscila.; PARKER, Richard; TERTO JÚNIOR, Veriano. Respostas Religiosas à Aids no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral de DST/Aids da Igreja Católica. *Ciencias Sociales y Religión* (Impresso), v. 10, p. 159-180, 2008.

O CANDOMBLÉ NOS SEUS PRÓPRIOS TERMOS

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

‘A antropologia é a ciência da autodeterminação ontológica dos povos’

Eduardo Viveiros de Castro

‘O candomblé nos seus próprios termos’, pois, se não fosse assim, de quem seriam e, sobretudo, quais seriam eles? O texto de Matthijs Van de Port contém a resposta e o meu objetivo é demonstrar por qual razão ela me pareceu insatisfatória. O que incomoda ao autor é o tratamento que o ‘projeto antropológico clássico’ dá ao candomblé, tomando-o como diferente ‘do mundo em que atua’, ao invés de descrevê-lo por meio daquilo ‘que o torna parte desse mundo’. Ele reabilita a crítica ao ‘culturalismo’ do ‘projeto clássico’, bastante familiar à etnologia afro-brasileira, para destacar que o candomblé é mais bem explicado por um contexto externo a ele, e não a partir de dentro, um interior cujos limites, este é o seu argumento, mostram-se cada vez mais difíceis de serem definidos¹. De saída, somos logo confrontados com essa operação subtrativa, graças à qual ficamos sabendo que o candomblé é parte de algo, de um mundo, que ele próprio, no entanto,

¹ Essa crítica já foi, ela própria, objeto de críticas que me parecem definitivas, tais como aquelas que podemos encontrar em Serra (1995) e Banaggia (2008) e também, para o contexto da etnologia indígena, em Viveiros de Castro (1999). Vejo este meu comentário como uma sumarização de alguns dos argumentos desenvolvidos nesses trabalhos, cujos efeitos sobre a etnologia afro-brasileira deveriam ser muito mais profundos do que, em geral, parecem ser.

não determina, já que, do contrário, a separação anteriormente postulada não faria muito sentido².

Mas se o *candomblé* é apenas parte de um mundo que ele não determina, quem é então que determina esse mundo? A ‘esfera pública’ é o seu ‘Grande Objetivador’ (Viveiros de Castro, 1999, p. 134), aquilo que introduz, na economia conceitual do texto, a assimetria que torna possível a perspectiva do autor. A compreensão do *candomblé* deve então ser buscada fora dele, ou, para ser mais exato, fora do terreiro, supostamente o único lugar em que o ‘projeto antropológico clássico’ era capaz de encontrá-lo, e no qual também o encerrava, fechando-o sobre os seus próprios termos. Em sua tentativa de abri-lo, o autor parece perdê-lo completamente. Devo dizer que me soa bastante estranha essa ideia de que a antropologia possa estudar alguma coisa supondo que ela não disponha, em si mesma, de suficiência etnográfica. O ‘projeto antropológico’ de Matthijs Van de Port é rigorosamente idêntico àquele que o ‘aluno’ pede, mas não ganha, ao seu ‘professor’. O primeiro diz: ‘Eu preciso de um quadro explicativo!’ Ao passo que o segundo responde:

² Vale notar que esse tipo de procedimento interpretativo foi amplamente questionado para o caso da etnologia indígena, e seguramente não é por acaso que a mesma crítica se aplique, como demonstrou esplendidamente Banaggia (2008) a esses dois campos, a saber, o afro e o indígena. Leia-se, por exemplo, a seguinte passagem, para ver que ela poderia perfeitamente ser usada para demonstrar a falha desse postulado segundo o qual o *candomblé* pode ser estudado em termos que não são os seus: ‘Essa oposição entre tomar a “realidade tribal” *em si* ou *em relação* à sociedade envolvente é reveladora: aquela realidade “em si” aparece como substância, e não como complexo imediata e intrinsecamente relacional; e o *em relação* – em relação à sociedade envolvente, note-se, não *com* a sociedade envolvente – significa: na qualidade de parte ontologicamente subordinada. A relação de que se fala é uma relação entre parte e todo, e o “em relação” indica qual o ponto de vista global que se está assumindo. A sociedade indígena não é vista como *relacional*, mas como *relativa* – relativa a um absoluto que é a sociedade envolvente, a qual ocupa o trono do *em si* que se recusou à “realidade tribal”. Contra essa alternativa entre tomar a realidade indígena *em si* ou *em outro*, a antropologia indígena escolheu tomá-lo como constituindo desde o início um *para si*, isto é, como um sistema autointencional de relações. O “em si” e o “em relação” são, nesse caso, sinônimos, não antônimos’ (Viveiros de Castro, 1999, p. 132).

‘Meu reino por um quadro! Bem comovente, acho que entendo seu desespero. Mas não, a ANT é mesmo inútil para isso. Seu principal argumento é que os próprios atores fazem tudo, inclusive seus próprios quadros, suas próprias teorias, seus próprios contextos, sua própria metafísica, até mesmo sua própria ontologia...’ (Latour, 2006, p. 343-344).

O candomblé, no artigo comentado, parece não fazer absolutamente nada, nenhuma diferença, deixando para a ‘esfera pública’, e os atores que a compõem, a tarefa de fazer tudo por ele. É exatamente esse caráter passivo – nos termos de Latour, ele seria apenas um ‘intermediário’, e não um ‘mediador’ – que permite a Matthijs Van de Port definir o candomblé como um ‘banco de símbolos’.

Isso tudo parece-me pouco convincente, em um primeiro momento, por uma razão muito simples: a única explicação que o autor é capaz de dar a respeito do que é um terreiro é exatamente aquela que ele critica. Matthijs Van de Port acusa o ‘projeto clássico’ de confinar o candomblé ao terreiro, mas parece, de fato, acreditar que o terreiro seja, ou tenha sido, autocontido. Em benefício de sua própria crítica, teria sido bem mais produtivo se ele tivesse descrito o terreiro de maneira alternativa àquela que questiona, ao invés de abandoná-lo de um modo tão apressado, deixando para o leitor apenas a sua descrição, também ela muito rápida, do evento que presenciou no Afonjá. Ele poderia ter seguido, pelo menos nesse ponto, a importante sugestão de Roger Bastide, a qual, seguramente, teria lhe ajudado a entender que ‘a festa pública não constitui senão pequena parte da vida do candomblé’ (Bastide, 2001, p. 31).

Estou convencido de que ainda se pode aprender muito quando se está efetivamente disposto a acompanhar a vida das pessoas em um ou mesmo vários terreiros e o próprio autor teria descoberto que descrever o candomblé a partir desse lugar não conduz necessariamente ao seu confinamento. O leitor que tenha alguma experiência de pesquisa com religiões afro-brasileiras pode concluir que Matthijs Van de Port fez da necessidade uma virtude, encontrando o candomblé na esfera pública, e não tanto no terreiro, porque talvez ele próprio tenha estado mais presente na primeira do que no segundo.

Quanto a isso, não há evidentemente nenhum problema, bastaria apenas que o autor tivesse explicitado que se tratava de uma escolha resultante da contingência de sua própria pesquisa, ao invés de atribuí-la ao *candomblé*.

Mas o caso é que Matthijs Van de Port apresenta a sua posição não somente como a consequência de uma opção metodológica, mas também, e talvez principalmente, como o efeito resultante de uma transformação pela qual o próprio *candomblé* teria passado. Essa transformação o autor resume ao notar que o *candomblé* migrou de ‘uma presença invisível, comentada entre sussurros pelos cantos encobertos da vida pública’ para a condição de ‘um fenômeno altamente exposto no centro dos holofotes da atenção pública’, como se não houvesse mais o que temer nem do que se esconder, antes pelo contrário³. O argumento segundo o qual não se deve compreendê-lo em seus próprios termos é sugerido, surpreendentemente, pelo próprio *candomblé* e o único momento em que aquilo que o antropólogo estuda é capaz de ‘afetar’ a sua maneira de estudá-lo é quando ele sugere que a particularidade do seu objeto foi dissolvida pela sua transformação em um ‘banco de símbolos’, ao qual se dirigem aqueles que desejam tomar algum ‘empréstimo a fundo perdido’. Como leitor, fiquei com a sensação de que, até o final do texto, iria fazer essa estranhíssima descoberta: o *candomblé* não existe mais, posto que está inteiramente diluído na ‘razão prática’, a única coisa que parece efetivamente existir na ‘esfera pública’, tal como descrita por Matthijs Van de Port.

O *candomblé*, publicamente celebrado, torna-se inteiramente disponível, fornecendo uma linguagem capaz de expressar os mais diversos projetos e interesses políticos. O autor parece, no entanto, desconhecer o fato gravíssimo de que as religiões afro-brasileiras, tanto em Salvador quanto alhures, têm sido alvo dos mais variados e terríveis ataques, os quais

³ O próprio autor, em outro texto, já havia sugerido que ‘o *candomblé* – com sua longa história de perseguição, marginalização e invisibilidade pública – tornou-se, nas últimas décadas, a “marca registrada” do estado da Bahia. A política cultural baiana – em estreita aliança com as indústrias de turismo e entretenimento – transformou o *candomblé* em um verdadeiro “banco simbólico”, de onde símbolos, ritmos, mitos e estéticas são postos em circulação na esfera cada vez mais ampla da sociedade baiana’ (Port, 2005, p. 35).

incluem, por exemplo, a destruição de terreiros. Não será significativo que essa violência física contra os terreiros seja duplicada por uma espécie de diluição conceitual de sua existência? Matthijs Van de Port recusa ao terreiro a possibilidade de descrever o candomblé, objetando que é a insistência ‘clássica’ sobre a sua diferença que impede que se perceba que ele é parte da ‘sociedade em geral’, ao mesmo tempo em que vemos, nas mais diversas cidades brasileiras, o povo-de-santo lutando pelo direito a dispor do seu próprio território (Anjos, 2006; Leistner, 2009). Há muitas maneiras de se apagar a diferença, e o autor escolheu a sua.

José Carlos dos Anjos tem demonstrado, através de suas pesquisas, que a expressão política dessas lutas é criativamente articulada por dentro do sistema conceitual afro-brasileiro, incluindo, de maneira decisiva, ‘termos’ como ‘linha cruzada’ (Anjos, 2006). Inteiramente ligada à criatividade ritual e cosmológica, que tem nos terreiros o seu principal lugar de composição, encontramos uma complexa ‘filosofia política afro-brasileira’, a qual, por sua vez, dispõe das suas próprias maneiras de articular as relações entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ (Anjos, 2008; 2009). Na mesma direção, Matthijs Van de Port também poderia ter mencionado, ao discorrer sobre a cor verde, as tentativas mais recentes de criminalizar algumas das práticas rituais afro-brasileiras, como aquelas de natureza sacrificial, tipificando-as como ‘crime ambiental’.

Avancemos um pouco mais na apresentação do seu argumento. Em suas linhas principais, ele pode ser resumido da seguinte maneira: é a transformação do candomblé em um ‘banco de símbolos’ e a correlata permeabilidade de suas fronteiras relativamente à ‘sociedade em geral’, que torna inverossímil a sua descrição em termos que lhe sejam próprios. Os termos do candomblé não são assim exclusivamente seus e os usos que deles fazem os mais diferentes movimentos que compõem a ‘esfera pública’ retornam ao próprio candomblé, tornando difícil distinguir a fronteira entre o que vem dele e o que vem dos outros. O autor reconhece, portanto, que a circulação dos símbolos é de ‘mão dupla’, mas é forçoso notar que o seu texto, na maior parte do tempo, parece ser de ‘mão única’. Ficamos assim sem entender as maneiras através das quais o candomblé reinterpreta as reinterpretações de si mesmo, pois, para isso, seria necessário, por um lado, reintroduzir de

maneira decisiva os seus próprios termos e, por outro, conduzir o trabalho de campo de modo um pouco mais 'clássico'.

O autor sugere que o privilégio concedido à 'circulação dos símbolos' ofereceria a vantagem adicional de contornar aquilo que parece ser o principal equívoco do 'projeto antropológico clássico', isto é, a 'substancialização' ou a 'essencialização' do *candomblé*. A sua 'abordagem alternativa' permitiria descrevê-lo como 'um conjunto de símbolos e práticas flexíveis, sempre em metamorfose e transformação', desafiando, dessa maneira, 'todas as suas tentativas de fixação' e obstruindo o 'projeto clássico' de estudá-lo nos seus próprios termos.

Mas quem foi mesmo que fixou o *candomblé*? Herskovits, autor que talvez endosse o 'projeto clássico', já havia observado que 'a suprema qualidade da estrutura do *candomblé* é sua flexibilidade. Não há regra que não tenha exceção e em todos os casos a situação altera o caso. Esta tradição é básica na psicologia do *candomblé*' (*apud* Lima, 2003, p. 190, nota 25). Se a invenção é interna à tradição, é porque, como sugere Herskovits, a flexibilidade é um eixo estrutural do *candomblé* (e provavelmente de todas as formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras) e não apenas uma circunstância histórica. Dessa observação, decorre ainda a interessante hipótese de que a transformação talvez seja a textura própria da tradição, o que, de resto, parece ser bem mais adequado ao modelo de criação que está em jogo nesse universo, face ao qual aquilo que se faz sempre se relaciona com algo que já existe, isto é, um modelo de criação no qual o 'dado' e o 'feito' se encontram em uma relação de 'pressuposição recíproca' (Goldman, 2009).

Matthijs Van de Port observa que não devemos 'essencializar' a religião, mas, de maneira bastante eloquente, não usa o mesmo argumento para a 'esfera pública'. Vemos que a 'esfera pública' é o conceito que ele mobiliza para não 'essencializar' a religião, mas não vemos o que ele utiliza para não 'essencializar' a 'esfera pública'. Será que a 'esfera pública' é, por essência, não essencializável? Em outras palavras, o que impede o autor de transformar o exterior do terreiro em um interior mais amplo? Isso poderia ser muito diferente se ele, ao invés de imaginar que o terreiro está condenado à 'alternativa infernal' que o cinde entre a diluição e a pura interioridade,

tivesse simplesmente se perguntado: O que é estar do lado de fora quando se está do lado de dentro? Afinal, a relação entre o interior e o exterior, como já sugeriu Marcio Goldman (1984; 1985; 2005), não é exatamente a mesma quando se está do lado de dentro ou do lado de fora. As religiões afro-brasileiras possuem maneiras muito sofisticadas de agenciar, a partir do seu próprio interior, as relações com o seu lado de fora e este não está fadado a coincidir com o exterior imaginado por quem, de saída, parte da existência inexorável de uma ‘esfera pública’ ou da ‘sociedade em geral’⁴.

O autor, como se pode ver, não está imune às armadilhas criadas pela sua própria opção, e o leitor mais perverso pode se divertir com algumas delas. Assim, por exemplo, a seguinte passagem na qual Matthijs Van de Port descreve a sua experiência ritual com Pai João: ‘Primeiro, [Pai João] perguntou sobre meu signo astrológico (o que me pareceu fora de contexto), em seguida, jogou os búzios para saber mais sobre meus orixás (Van de Port, 2012, p. 144)’. Mas se a ideia do autor é não descrever o candomblé por dentro do terreiro, então, diante do comentário feito por ele entre parênteses, só resta-nos perguntar: Qual seria o contexto mais adequado ao jogo de búzios? Por que a astrologia estaria fora do seu contexto ritual? Será que há então um candomblé mais ‘autêntico’? Esse exemplo bastante elementar ajuda a entender uma das dificuldades criadas pela sua escolha, pois deixa na sombra a relação entre essas duas práticas rituais, cuja descrição (quem sabe?) poderia ter fornecido ao autor uma pista que lhe permitisse demonstrar que o interior do terreiro não tem nenhuma relação com um espaço fechado. Tudo o que sabemos, no entanto, é que a astrologia está fora de contexto, mas nada sabemos sobre o contexto que permite ao autor fazer essa afirmação.

Parece razoável supor, e o texto sugere exatamente isso, que, não havendo um candomblé ‘autêntico’, não há também hierarquia entre as suas diferentes versões, todas elas sendo igualmente válidas. O ‘projeto antropológico clássico’ privilegiava aquelas dos sacerdotes e, estes, assegura o autor,

⁴ Seguindo essa pista, tentei descrever esse fenômeno em minha tese de doutorado. Ver Barbosa Neto (2012), em particular o seu capítulo 3, intitulado *O corpo, a casa, a genealogia*.

dispõem de uma ‘agenda política própria’, por meio da qual o candomblé é representado, ‘diante do mundo exterior’, de maneira rigorosamente análoga àquela contida na sua descrição ‘clássica’; a saber, como um ‘universo fechado, regido por suas próprias leis e regulamentos e acessível apenas após longos anos de iniciação’. O autor pressupõe uma curiosíssima comutabilidade entre as posições do antropólogo e do sacerdote, sugerindo, com isso, que as suas versões acerca do candomblé sejam idênticas, ambas contribuindo para a sua ‘essencialização’. A crítica ao ‘projeto antropológico clássico’ supõe, como se vê, essa condição bastante desconfortável de ser também uma crítica ao próprio candomblé na perspectiva de uma de suas versões. O autor é explícito quanto a isso. ‘[...] deve-se concluir que a agenda política do sacerdote trabalha contra a instrução do antropólogo para manter em mente o alerta bem colocado por Talal Asad (1993) para não essencializar “religião” como um dado universal’.

Diante do esforço despendido por uma parte da antropologia contemporânea no sentido de criar os procedimentos conceituais que deem consequência ao que há de mais importante na crítica pós-colonial, devo confessar que me sinto enrubescer quando leio que o ‘nativo’ (sacerdote ou não) é definido como uma espécie de inimigo (no pior sentido do termo) do antropólogo⁵. Esse é o caso de Mãe Stella, de quem o autor parece não gostar, talvez porque, segundo ele, ela não seja tão humilde quanto as pessoas dizem. Mãe Stella escreve coisas muito bonitas sobre Gisele Cossard, mas Matthijs Van de Port vê nisso uma política de compatibilização, uma maneira de ‘acomodar’ Gisele Cossard, que é branca, e o ‘projeto de reafricanização do candomblé’, como se aquela mãe-de-santo, imersa em contradições, fosse ‘uma bela alma vivendo o trágico de sua condição’ (Deleuze, 1992, p. 19).

Mas não precisamos ir tão longe. Será suficiente perguntar: Se há equivalência entre as versões, por que então descartar aquelas que provêm dos próprios sacerdotes, alegando que elas compartilham, com o ‘projeto antropológico clássico’, do mesmo pecado essencializante? O fato é que o ‘projeto

⁵ Sabemos que esse trabalho que se propõe a ‘desnaturalizar’ as ‘categorias nativas’ não é estranho à etnologia afro-brasileira. Ver Banaggia (2008) para uma crítica definitiva a esse projeto.

antropológico' de Matthijs Van de Port não é capaz de definir o 'plano de imanência' que lhe permitiria descrever simetricamente as diferentes versões do candomblé e, precisamente por isso, termina por reproduzir, de modo invertido, a assimetria da qual pretendia se livrar. O texto propõe-se a ir além do limite relativamente ao qual ele próprio permanece aquém.

Embora reconheça que a sua escolha representa uma 'ruptura completa' com o 'projeto antropológico clássico', o autor, seguindo os termos da melhor recomendação popperiana, é capaz de incorporar ao seu próprio modo de apresentá-la, uma das críticas de que pode ser objeto, tal como se pode ler no comentário que um pai-de-santo lhe dirigiu: 'Ah, entendo, você quer me perguntar sobre as coisas superficiais! (Van de Port, 2012, p. 130)'. Parece bastante revelador que uma das objeções à crítica a se estudar o candomblé nos seus próprios termos provenha dos próprios termos do candomblé. Acho que devemos nos perguntar por qual razão a réplica do 'projeto antropológico clássico' aparece no texto através das palavras de um pai-de-santo. O fato é que as 'coisas superficiais' são a expressão do 'ponto de vista do nativo' sobre o ponto de vista do antropólogo, e o expresso dessa perspectiva não é outra coisa senão uma crítica nativa ao projeto antropológico do autor. A contrapartida de sua ruptura com o 'projeto clássico' é a ruptura do 'nativo' com o seu próprio projeto. Diante disso, outro antropólogo poderia perguntar: Quais seriam os termos das coisas se elas não fossem superficiais? Só aquele pai-de-santo poderia responder, mas, nesse caso, o texto precisaria ser muito diferente.

Entendo que todo o texto de antropologia precisa ser capaz de responder, nos seus próprios termos, a seguinte questão: O que a antropologia deve teoricamente aos povos e às pessoas com quem estuda (Viveiros de Castro, 1999, p. 154)? O texto de Matthijs Van de Port pareceu-me insatisfatório, porque, na hipótese de que tivesse feito para si mesmo essa pergunta, provavelmente responderia: Não muito, quase nada. Quanto a mim, prefiro outra coisa, prefiro, sobretudo, outros termos.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira. *Debates do NER*, ano 9, n. 13, p. 77-96, 2008.
- ANJOS, José Carlos dos. A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Trabalho apresentado no 33º Encontro Anual da ANPOCS. (Mesa 14: Saberes, éticas e políticas das religiões afro-americanas – Brasil e Cuba – coordenada por Marcio Goldman), 2009.
- ANJOS, José Carlos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- GOLDMAN, Marcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação (Mestrado). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1984.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12. n. 1), p. 22-54, 1985.

_____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25. n. 2, p. 102-120, 2005.

_____. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.

GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Abaeté, rede de antropologia simétrica. *Cadernos de Campo*, n. 14/15, p.177-190. São Paulo. Entrevista concedida a Aristóteles Barcelos Neto, Danilo Ramos, Maíra Santi Bühler, Renato Sztutman, Stelio Marras e Valéria Macedo, 2006.

LATOUR, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). *Cadernos de Campo*, n. 14/15, p. 339-352, 2006.

LEISTNER, Rodrigo. *Encruzilhada multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul*. Dissertação (Mestrado). São Leopoldo: UNISINOS/PPGCS, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupoais*. Salvador: Corrupio, 2003.

PORT, Mattijs Van de. Sacerdotes midiáticos. O candomblé, discursos de celebridade e a legitimação da autoridade religiosa na esfera pública baiana. *Religião e Sociedade*, v. 25. n. 2, p. 32-61, 2005.

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

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In. MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): antropologia*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p. 109-223.

CORES E SENTIDOS DO CANDOMBLÉ NO ESPAÇO PÚBLICO

Jocélio Teles dos Santos¹

Os terreiros de candomblé soteropolitanos já foram secularmente analisados nos seus mais amplos aspectos, e o que não falta é temática a ser explorada. E diria que as cores e seus significados compõem um largo denominador comum para antropólogos decifram e interpretem a gama de significados ali presentes. As cores nas religiões afro-brasileiras são pensadas no seu modo mais intrínseco – o *modus vivendi* e a sua correspondência com mitos e ritos.

Desse modo, elas são muito mais explicitadas no que haveria de revelador das singularidades dessas religiões, a exemplo da incorporação no cotidiano interno ao mundo dos terreiros. A espetacularização das cores é um signo distintivo que qualquer indivíduo percebe quando adentra nesse universo. Além disso, as festas públicas tornam-se o momento por excelência dessa transformação: além da sua relação intrínseca e correspondência com o universo dos orixás, inquices, voduns e caboclos, as diversas cores podem ser apreendidas como imagens-sentido. Revelam simbologia, representações, associações e expressam a elaboração de conceitos do mundo sagrado.

Mas, haveria cores mais específicas permeando as religiões afro-brasileiras? O artigo de Mattijs Van de Port é um convite para adentrarmos na reflexão sobre a ressignificação de determinadas cores, seus usos e abusos por sujeitos que não somente pertencem à religiosidade afro-brasileira, mas que buscam cada vez mais reforçá-la na esfera pública. Talvez esteja aí uma significativa área de investigação nas últimas décadas.

Por mais que o foco do artigo seja o candomblé baiano, podemos alargá-lo para compreender como as religiões afro-brasileiras tornaram-se capazes de, nas últimas décadas, transcender os seus espaços internos, em

¹ Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia

alguns casos vistos como de comunidade, para outras esferas que classicamente tendemos a classificar como públicas, e esse fenômeno é muito mais explícito no ambiente urbano.

O artigo pretende discutir a circulação de símbolos, estética, ritmos, filosofias e cosmovisões do candomblé em vários circuitos da esfera pública em Salvador. Com esse intuito, o autor realiza incursão etnográfica em espaços variados como um salão de beleza e eventos, a exemplo do que ocorreu no Ilê Axé Opô Afonjá. Como bem observado, a tradição nos estudos afro-brasileiros tendeu a descrever o candomblé mais nos seus aspectos internos, e por isso a literatura considerada clássica em muito contribuiu para tornar o seu universo “envolto em mistério”.

A originalidade do artigo está em indicar essa circularidade em espaços capilarizados pela ascensão de movimentos sociais nas últimas décadas. Tanto o movimento homossexual (*rosa*) quanto o ecológico (*verde*) e o negro (*preto*) reproduzem imagéticas que servem para um consumo interno e externo de adeptos e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, e isso cada vez mais é reproduzido em espaços públicos, a exemplo da parada gay ou de eventos com participação de distintos atores – lideranças, políticos, intelectuais, adeptos – através de uma ritualização tanto de símbolos quanto do uso de um léxico próprio do universo afro-religioso.

A crítica aqui posta sobre a metodologia da abordagem “clássica” – “a iniciação em si é a via régia para o conhecimento do culto” – é mais que pertinente. E acrescento: essa abordagem é muito mais corroboradora de ideologias que perpassam o universo afro-religioso do que uma precisa ferramenta analítica. Isto espraia-se fora dos terreiros. Lembro de que, na seleção de estudantes para o mapeamento dos terreiros em Salvador, em 2007, as visões de políticos, gestores públicos e técnicos eram que os iniciados nos terreiros teriam uma maior probabilidade de serem mais acolhidos pelas lideranças no preenchimento do questionário, e houve casos em que justamente ocorreu o inverso. A empatia ou resistência não era dada *a priori* pelo simples vínculo religioso.

Como afirma Mattijs Van de Port o “banco de símbolos” do candomblé para espaços externos, pensado na sua pluralidade, pode ser rastreado desde