

O CANDOMBLÉ NOS SEUS PRÓPRIOS TERMOS

*Edgar Rodrigues Barbosa Neto*¹

‘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 definidos². 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 Universidade Federal de Minas Gerais.

² 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 sentido³.

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:

³ 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 contrário⁴. 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

⁴ 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’⁵.

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,

⁵ 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 antropólogo⁶. 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

⁶ 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.