

AS CIÊNCIAS DAS CRENÇAS E AS CRENÇAS NAS CIÊNCIAS: simetrização e posicionamento etnográfico em uma pesquisa sobre seres ‘não-humanos’ no(s) candomblé(s)¹

Thomás Antônio Burneiko Meira²

RESUMO: Nas últimas décadas, com os experimentos “simetrizantes”, diversos estudos antropológicos têm se voltado aos sistemas de conhecimento nativos, sobretudo, para alçá-los ao mesmo *status* de legitimidade das ciências formais e, assim, desestabilizar as relações de força e desigualdade entre ambos. Alinhado a essa tendência, este artigo remete a uma pesquisa acerca das chamadas agências não-humanas em um terreiro de candomblé na metrópole paulistana, realizada sob a referência de um iniciado. A partir desse norte, pretendo, primeiramente, revisar algumas abordagens clássicas sobre essa religião, que, em seu conjunto, parecem reduzir os cosmos vivenciados pelos candomblecistas aos pressupostos das “crenças”, “representações” e “ideologias” humanas, para, depois, contrapô-las a inspirações teóricas mais recentes, que ao considerar os agenciamentos aqui em pauta, em si próprios, como plenamente legítimos, assumem potencial desestabilizador. Finalmente, com base nesse percurso, intento levantar algumas questões acerca da validade e relevância dos etnógrafos-nativos, ou dos nativos-etnógrafos, para os movimentos de simetrização.

Palavras-chave: Candomblé; Não-Humanos; Simetrização; Etnografia.

ABSTRACT: In the last decades, after the so-called “symmetry” experiments, several anthropological studies have devoted themselves to the native knowledge systems with the aim to give them the same legitimacy status of the formal sciences and also to destabilize the relation of dominance between them. On following this same tendency, this article concerns to a research about the non-human agencies in *aterreiro de candomblé* located in the metropolitan zone of São Paulo, made from the perspective of one its believers. Therefore, I intend, firstly, to revise some classical approaches about this religion that, seen as a whole, seems to reduce the reality experienced by the *candomblecistas* to human’s “beliefs”, “representations” and “ideologies”. Afterwards, I expect to oppose those traditional approaches to the most recent theoretical paths that, by considering the *candomble*’s mystical agencying as fully legitimate, take a destabilizing potential. Finally, on the basis of this track, I intend to raise some questions on the validity and relevance of the ethnographer-believer or the believer-ethnographer to the symmetry movements.

¹ Esta é uma versão modificada de um *paper* apresentado no GT “Simetria, agência e etnografia: experiências de pesquisas sobre relações entre humanos e não humanos”, coordenado por Jean Segatta Theophilos Rifiotis e Rosalía Winocur, na XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Agradeço ao meu orientador, Rafael Barbosa, e a Maria Carolina Araújo, colega de longa data, que também sugeriram mudanças no texto original. A responsabilidade pelos erros, imprecisões e lacunas aqui presentes é, todavia, inteiramente minha.

² Professor Assistente no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá (DCS-UEM); doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA-UFF); membro do Cosmopolíticas – Núcleo de Antropologia (UFF).

KEYWORDS: Camdomblé; Non-humans; Symmetry; Ethnography.

1. INTRODUÇÃO

Após uma vida religiosamente cética, no ano de 2012 passei a frequentar o *Ilê Asé Azun Dan*³, uma casa de candomblé fundada em 1976 na cidade de Santo André, no estado de São Paulo, e que, em 1984, foi transferida para o Município de Ribeirão Pires, no Grande ABC. Em janeiro de 2014, fui iniciado como *ogã*⁴ nesse terreiro, que já abrigava vários de meus familiares há quase três décadas. Poucos meses após a iniciação, uma das *missões* que me aguardavam – agora, efetivamente, como adepto da ‘religião’ – foi revelada, por intermédio de minha mãe-de-santo, durante uma consulta ao jogo de búzios⁵: por determinação dos *orixás*, eu seria responsável por escrever a história do *Ilê* e reconstituir as suas *raízes*, que remontam a outros templos nos estados do Maranhão e da Bahia. Desde então, além do acesso aos arquivos da *casa*, também obtive o direito de registrar, com quantos detalhes me fosse possível, as atividades ali transcorridas; como uma exigência das divindades com as quais dialogávamos, os conhecimentos sistematizados sobre essa trajetória, em algum momento, deveriam se tornar públicos, por exemplo, com a edição de um livro.

Na mesma ocasião, ainda defronte ao oráculo, perguntamos aos nossos interlocutores se as informações coletadas poderiam ser usadas, por mim, para uma pesquisa científica, e, dos seres com os quais dialogávamos, obtivemos esse consentimento. Inspirado nessa situação, a partir do vasto panorama etnográfico que me foi oferecido no *Ilê Asé Azun Dan*, elaborei um primeiro plano de trabalho⁶. O projeto

³ No decorrer do texto, as palavras grafadas em itálico correspondem aos termos operacionalizados no vocabulário nativo – tanto aqueles provenientes do idioma *yorubá*, como as expressões da língua portuguesa –, ao passo em que usarei aspas simples para demarcar noções antropológicas passíveis de reavaliação, tais como ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sociedade’. Para as citações e termos extraídos da obra de outros autores, como de praxe, recorreí as aspas duplas.

⁴ Na cosmologia do(s) candomblé(s), os *ogãs* são os iniciados do sexo masculino, escolhidos pelos *orixás* para permanecerem lúcidos na rotina dos terreiros, ou seja, são pessoas que desfrutam de mediunidade, embora não sejam aptos para o transe. Por essa condição, ocupam cargos cujas funções são tidas como fundamentais no andamento dos templos – como, por exemplo, as associadas à manutenção do espaço físico, ao toque da percussão durante os rituais e ao estabelecimento de “pontes” para com o “mundo exterior” – e que lhe conferem grande prestígio em seus *ilês* (Prandi, 1991).

⁵ Trata-se de um sistema divinatório manipulado por sacerdotes especialmente preparados para tanto, e que permite uma comunicação relativamente controlada entre ‘humanos’ e o que poderíamos chamar, em princípio, de ‘não-humanos’.

⁶ Com o qual ingressei, em agosto de 2015, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF), a fim de obter meu doutoramento sob a orientação do Prof. Dr. Rafael Barbosa.

que se resultou – ainda em fase inicial, que não conta com mais do que algumas hipóteses amplas – busca mapear e abstrair padrões nos complexos agenciamentos empreendidos na realidade do terreiro, com ênfase nos chamados ‘não-humanos’, sobretudo aqueles oriundos de ou ligados a dimensões denominadas ‘sobrenaturais’. Pois, como denota minha narrativa inicial, para os candomblecistas, alguns desses seres, e especialmente aqueles que poderíamos qualificar como ‘imateriais’, se mostram – pelas influências que exercem desde os seus planos de origem, cujos impactos se fazem sentir nas condutas ‘humanas’ – como agentes fundamentais em suas cosmopráticas ‘religiosas’.

Mas antes de sistematizar esses objetivos em uma proposta de pesquisa, já ao dar início às novas responsabilidades no *Ilê* – que também se constituíam como as primeiras notas para a elaboração do que veio a se tornar meu programa de investigação –, os esboços ali formulados, como era de se esperar, logo passaram a ser permeados por algumas hipóteses teóricas advindas da antropologia. Em contrapartida, dados os saltos de aprendizado⁷ proporcionados pela prerrogativa que assumi, também fui cada vez mais instigado a avaliar, pela ‘religião’, certos pressupostos muito caros à minha formação como antropólogo. De todos os modos, por fatores que pareciam fugir ao meu controle, os pretensos limites entre candomblecista e etnógrafo, de alguma(s) forma(s), começaram a se borrar em muito maior intensidade do que eu pudesse ter previsto.

Para a minha *família-de-santo*, isso ocorria porque, desde a iniciação, eu – que já chegara ali como um docente e com formação em antropologia – havia estreitado os laços com outros *planos de existência* e, conseqüentemente, me inserido, de modo mais ativo nas tramas tecidas pelos vários seres que compõem a(s) cosmologia(s) do(s) candomblé(s) – e como acontecera com meus *irmãos*, isso inevitavelmente culminaria em alguma *missão*⁸. Na medida em que as responsabilidades das quais fui encarregado envolviam levantamentos, registros e leituras sistemáticas, também lhes parecia conveniente, portanto, que a tarefa ficasse a cargo do *professor*, como, frequentemente,

⁷ Tendo em vista que a aprendizagem do(s) candomblé(s) como “modo[s] de vida”, em grande medida, é constituída por segredos transmitidos oralmente e de modo muito gradual (Goldman, 2005), a partir do momento em que, com o jogo de búzios, se deu a *revelação* de minha *missão* no *Ilê Asé Azun Dan*, obtive acesso a uma série de ritos e informações que antes me eram impossíveis, já que, na ocasião, eu havia me iniciado há apenas seis meses.

⁸ Em qualquer casa de candomblé, após a iniciação, os *filhos-de-santo* tendem, com o decorrer do tempo, a assumir tarefas mais ou menos específicas – como, por exemplo, os sacrifícios de animais; a preparação dos alimentos sagrados; o cuidado com o barracão, no qual se realizam alguns rituais ou as festas públicas periódicas; a confecção das roupas vestidas pelos *orixás* nessas últimas ocasiões; entre outras –, direta ou indiretamente determinadas pelas divindades.

embora às vezes de um modo um tanto jocoso, me chamam por ali. Contudo, ao tomar conhecimento desse episódio, a maioria de meus pares na universidade na qual dou aulas tendia a encará-lo como uma série de eventos imponderáveis, que deveriam me inspirar os maiores cuidados: pois, seja qual fosse a temática da pesquisa, não era desejável que o trabalho fosse demasiadamente contaminado pelo princípio de um ‘domínio’ – como normalmente os acadêmicos concebem a ‘religião’ – tido como incompatível com a ciência, apesar de amiúde estudado pelos cientistas, e marcadamente pelos antropólogos.

As ressalvas constantemente lançadas da academia me faziam sentir um desequilíbrio entre as disposições para a interpenetração e o diálogo em cada um dos “multiversos” (Viveiros de Castro, 2012)⁹, ‘religioso’ e ‘científico’, dos quais compartilho. Mas para além de uma anedota pessoal ou de uma experiência isolada, creio que a assimetria por mim vivenciada, em verdade, corresponde a uma tendência mais ampla da disciplina, que também está presente na vasta bibliografia antropológica já produzida sobre o(s) candomblé(s). Qual seja, a de que, não obstante os esforços relativistas dos antropólogos, e a despeito de suas tentativas legítimas de imersão nos fenômenos estudados, existem disparidades consideráveis nas formas como, por um lado, a ‘religião’ foi habitualmente apreendida por seus estudiosos e, por outro, os modos como é vivenciada por aqueles que a praticam. E, mais especificamente, suponho que isso possa ser percebido no que toca a um dos temas mais vitais para os candomblecistas, embora controversos nas concepções dos analistas externos: os agenciamentos ‘não-humanos’, especialmente aqueles chamados ‘sobrenaturais’. Pois, de maneira geral, parece haver uma tendência bem demarcada, entre os acadêmicos, à consideração dessas agências sob os pressupostos das ‘crenças’, ‘simbolismos’ e/ou ‘ideologias’ ‘humanas’ – sempre derivadas das bases ‘naturais’, ‘sociológicas’ e/ou ‘culturais’, apriorísticas –, ao passo em que os fiéis, por seu turno, as afirmam como fenômenos, em si mesmos, legítimos.

A hipótese que defendo neste artigo, portanto, é a que, quando da abordagem do(s) candomblé(s), os antropólogos tendem, como observou Eduardo Viveiros de

⁹ Termo sugerido por Eduardo Viveiros de Castro em referência à obra de William James. Ao contrário de um “uni-verso”, legitimado em detrimento de outros possíveis, na discussão do autor sobre o pensamento ameríndio, o uso da expressão admite “[...] uma multiplicidade de províncias e agências intersecantes em relação de ‘desarmonia preestabelecida’” (2012: 158] com o mundo da maioria dos antropólogos. Assim, o que se concebe, normalmente, por ‘ciência’ e ‘religião’ não seriam formas distintas de se enxergar um cosmos monolítico, mas, ao inverso, tratar-se-iam de realidades, mesmo, distintas.

Castro (2002: 115) no contexto mais geral da disciplina, a reiterar um discurso, “em geral sussurrado”, sobre si próprios. Nesse sentido, o posicionamento assumido aqui é o de que, enquanto dissonantes em relação a princípios tidos como centrais para os candomblecistas, a reprodução de categorias e posturas epistemológicas por parte da maioria dos pesquisadores, parece, mesmo, mais reafirmar seus próprios cânones do que promover uma aproximação tão efetiva como se pretende com as realidades por eles estudadas. Todavia, a adoção dessa ressalva não implica invalidar os empenhos contidos nessas tentativas, mas sim reavaliá-los para conferir-lhes maior potência¹⁰. Para tanto, conforme o caso em pauta, suponho, ainda, que a existência de etnógrafos-iniciados, ou dos iniciados-etnógrafos, possa ser estratégica para análises construídas como mais do que simples mimeses nativas, e que, concomitantemente, desnaturalizem um arcabouço por demais “estabilizado” (Latour & Woolgar, 1997) em favor das “crenças científicas”¹¹. Trata-se, assim, de tentar contribuir para um “[...] confronto [que] deve produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo” (Viveiros de Castro, 2002: 119).

Isso posto, pretendo, então, discutir as aberturas dadas pelas chamadas experiências “simetrizantes” (Viveiros de Castro, 2002, 2012; Goldman, 2008, 2009, 2014), atualmente em voga na disciplina, para as análises do(s) candomblé(s), e particularmente dos agenciamentos ‘não-humanos’ advindos ou conectados a planos ‘sobrenaturais’. Sob essas referências, após passar em revisão uma pequena amostra de estudos paradigmáticos acerca dessa ‘religião’, apresentarei algumas proposições, ainda que breves e bastante vagas, ligadas às alternativas analíticas colocadas pela admissão das agências aqui priorizadas. Finalmente, à luz da experiência ‘religiosa’ que catalisou minha pesquisa, levanto questões sobre a validade e o caráter presumivelmente vantajoso dos etnógrafos-nativos, ou, mais uma vez, dos nativos-etnógrafos, para a viabilização das “simetrizações”, sobretudo, em conjunturas povoadas por agentes mais

¹⁰ Pois, se como já foi dado a perceber, como adverte Viveiros de Castro (2002), o estilo de análise do qual, aqui, se quer aproximar não comporta verdades objetivas. Assim como deve ocorrer no encontro do antropólogo com os nativos, espera-se que o confronto entre essas linhas de antropologia não culmine tanto na legitimidade de uma em detrimento da outra, mas provoque a transformação de ambas.

¹¹ Uso o termo “crença” conforme o sentido proposto por Latour, ou seja, como “[...] mistura necessária de confiança e desconfiança com que temos necessidade de considerar todas as coisas que não podemos ver *diretamente*” (2004: 371. Grifo do autor). Para ele, as práticas das ciências são constituídas por cadeias longas ao ponto de suas reconstituições históricas se revelarem impossíveis desde resultados mais recentes, de modo que sua operacionalização implica, também, em atos e discursos de fé.

diretamente tangíveis apenas pelas habilidades desenvolvidas pelos iniciados ao longo de suas trajetórias pessoais.

2. “SIMETRIZAR”: VERBO TRANSITIVO

Como ocorreria em qualquer outro caso desse tipo, as definições demasiadamente sintéticas dificilmente poderiam compreender toda a complexidade existente no(s) candomblé(s). No entanto, para os propósitos deste artigo, compartilho aqui da sugestão de Márcio Goldman, que, frente à notada diversidade no que se convencionou chamar, de um modo um tanto impreciso, de ‘religiões afro-brasileiras’¹², os distingue, em meio a essa gama mais geral, a partir de alguns de seus elementos comuns e mais latentes: ou seja, a “[...] presença de divindades (orixás, voduns, inkices) [...] *que possuem fieis devidamente preparados para isso* por meio de processos de iniciação mais ou menos longos e sofisticados e que podem ou não incluir oferendas e sacrifícios animais” (2005: 02. Grifo acrescentado)¹³. Desse modo, em meio à variedade dos cultos com matriz africana realizados no Brasil, prossegue o autor, por “candomblé” pode-se entender, em geral, as “[...] representações e práticas de grupo onde esses *sacrifícios são praticados, onde a iniciação tende a ser elaborada* e onde há uma tendência para distinguir as divindades dos espíritos dos mortos e dos ancestrais”.

Ao destacar, em suas proposições, os sacrifícios, as iniciações e a possessão pelas divindades, Goldman pressupõe a existência de uma dinâmica um tanto mais complexa e específica. Isso porque, grosso modo, a partir de seus ritos iniciáticos, que normalmente incluem uma complicada manipulação de oferendas, os candomblecistas são aqueles que, primeiramente, renascem como pessoas, já que agora efetivamente vinculados, de maneira genérica, ao panteão característico da religião. Não obstante essas relações de caráter mais amplo, cada ‘humano’ envolvido no processo se conecta mais intimamente a um ou dois, mas não mais do que três, *orixás – voduns ou inkices –*,

¹² Isso porque, como observa Goldman (2005: 01), o(s) candomblé(s) incluem também “[...] em maior ou menor grau [em suas conexões sincréticas], elementos de cosmologias e práticas indígenas, assim como do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia”.

¹³ Além da diversidade associada à intensidade de seus sincretismos, os terreiros de candomblé também são bastante variados por suas *nações*, ou, em outros termos, pela região da África de onde provém a maior parte de seu repertório. Grosso modo, como observa, novamente, Goldman (2005: 01), no Brasil existem três grandes matrizes, que podem combinar elementos entre si: [...] a ketu seria originária dos ioruba da Nigéria e do Benin [cujos deuses são chamados *orixás*]; a gêge dos fon do Benin [na qual as divindades são denominadas *voduns*]; e a angola dos banto de Angola e do Congo [que nomeiam as deidades como *inkices*]. A propósito, conforme essa tipologia, o *Ilê Asé Azun Dan*, no qual realizo minha pesquisa, está situado entre as *nações ketu* e *gêge*.

aos quais chamam de *seu(s) pai(s)*, e que em muitos casos passam a incorporá-los em ocasiões precisas. Ou seja, o iniciado é ritualmente inserido em um cosmos povoado e construído por um conjunto particular de seres, e, ao mesmo tempo, passa a ser *filho* de alguma(s) dessa(s) divindade(s): por exemplo, *Ogum*, *Oxum* ou *Iemanjá*, etc. Todavia, ao fazê-lo, realiza-se também o nascimento, a existência, até então apenas virtual, de entidades divinas mais restritas, que se ligam aos fiéis como espécie de deuses pessoais: o indivíduo passa a ter – a depender do caso – o *seu Ogum*, a *sua Oxum* ou a *sua Iemanjá*, que são singularizados por um nome próprio, além de responderem mais intensamente aos seus apelos, mas desde que providos com as suas exigências sagradas, que normalmente incluem sacrifícios animais e/ou alimentos votivos.

Uma vez consumado o rito primordial, que os nativos chamam *feitura* – pela criação das pessoas e deuses nele envolvidos –, os laços entre *filho-de-santo* e sua(s) divindade(s) particulares devem obrigatoriamente ser reafirmados constantemente, devido à exigência, por parte desses últimos, de novas oblações, que, como alerta Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2011), se não realizados poderiam implicar, inclusive, na morte do fiel. Assim, desde que estabelecidos os vínculos fundamentais entre ‘humanos’ e seus duplos, no decorrer da vida material dos primeiros, ambos tendem a um desenvolvimento contínuo e recíproco com base no cumprimento das chamadas *obrigações* – rituais de renovação e intensificação das relações entre o iniciado e *seu santo*, cuja realização, no *Ilê Asé Azun Dan*, ocorre em intervalos anuais. De encontro a essas considerações, José Carlos Gomes do Anjos afirma que:

O processo de iniciação é concebido como um renascimento em que a pessoa e o seu orixá de cabeça irão crescer e adquirir maturidade religiosa. Os contornos desse processo de crescimento marcam a pessoa em constituição e o orixá que vai se formando no mesmo processo. O orixá de cabeça aprende, é ‘ensinado’, ‘domesticado’, acostumado ao ritmo da [sua] casa. [...] Poder-se-ia dizer que a pessoa e o orixá passam por um processo de individuação. Assim, [por exemplo] o termo geral xangô tem um certo nível de realidade. Porém na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. [...] Trata-se de um mundo de intensidades que se singularizam em momentos precisos [...] Um mesmo nome ‘xangô’ percorrendo diversas ‘passagens’, singularizando-se numa multiplicidade de momentos. [...] No mesmo ato, a pessoa se reconstitui como um ser para a sua divindade. [...] Nas obrigações subsequentes, as duas entidades, ‘a pessoa e o orixá’ se fortalecem mutuamente. Dessa forma, se o orixá não deixa de ser uma entidade virtualmente universal, no sentido de que existe, por exemplo, um

ogum, uma iansã, um oxalá, contudo sua atualização concreta é sempre singularizante. [...] é algo diferente de um mesmo cristo distribuído nas várias hóstias: ele é o ‘meu’ Ogum, a ‘minha’ Iansã, com algumas características muito particulares ao seu processo de formação (2006: 77 -78).

Contudo, as relações entre ‘pessoa-humana’ e os *orixás* não são construídas apenas em ocasiões mais solenes, como as *feituras* e *obrigações*, mas exercitadas também conforme as demandas presentes nas vidas cotidianas dos fiéis. Pois, sabe-se que os candomblecistas, especialmente se passados alguns anos de suas iniciações, mediante o acúmulo lento e gradual de segredos e saberes transmitidos (Goldman, 2005), são capazes de manipular ritualmente as forças sagradas de seus duplos – e também das outras divindades que lhe eram preexistentes e que não foram *feitas* por eles – para intervirem na dimensão *terrena* do mundo. Para tanto, fazem uso de sementes, árvores, folhas, pedras, animais, fenômenos ‘naturais’, bem como de ‘artefatos’ variados (ferramentas, velas, tecidos, fios-de-conta, etc.), entre outros infinitos termos. Isso porque todos esses itens podem ser ligados a deuses específicos ou até mesmo se confundir com as próprias deidades – e, nesses termos, seriam “momentos” em que os diversos personagens desse panteão particular se singularizam –, o que lhes confere vitalidade e propriedades mágicas (Anjos, 2006; 2008).

Quando caracterizados desse modo, os aspectos mais centrais do(s) candomblé(s) remetem a um princípio nativo fundamental, chamado *axé*, que não apenas enlaça as proposições usadas aqui para definir a ‘religião’ – ou, como propõe Goldman (2005), esse “modo de vida” –, mas também comporta e resolve (nossas) supostas contradições entre os axiomas do ‘geral’ e do ‘particular’ (Anjos, 2006), ou do ‘existente’ e do ‘virtual’ (Holbraad, 2007). Trata-se de algo como uma substância, um princípio vital, que corta transversalmente todo o cosmos e é diferencialmente objetivada pelas modulações da força primordial passível de acumulação e transmissão entre tudo o que possa existir. Nas palavras do autor, esse poder concerne:

[...] às próprias divindades ou orixás, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos, etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento

do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e de concretiza ininterruptamente (Goldman, 2005: 08).

Assim entendido, não parece arriscado afirmar que o(s) *candomblé(s)* também pode(m) ser definido(s), em primeiro lugar, como (uma) *cosmopraxis* em que diversas classes de agentes, ‘humanos’ ou ‘não’, são unidas entre si por compartilharem todas, efetiva ou virtualmente, de uma mesma ‘essência’; mas que, simultaneamente, também são diferenciadas, exatamente, por possuírem uma modalidade mais específica dessa ‘força’ transversal, conforme distribuída no seio de um panteão particular. O que importa observar, contudo, é que a ‘religião’, em seu(s) exercício(s), apresenta(m) os agenciamentos ‘não-humanos’ como um de seus traços centrais. E, mais do que isso, para seus adeptos, apesar de *feitas*, suas divindades não são de modo algum ‘imaginadas’, ‘projetadas’ ou ‘produzidas’ desde bases humanas que lhes são anteriores; longe disso, as correlações se dão na via inversa: pois são os homens, como tudo o mais, que renascem sob os signos e as influências particulares (de um ou mais) dos deuses.

Sobretudo para um iniciado, parece bastante surpreendente, então, que uma *cosmopraxis* como essa, tão fluida e centrada nos ‘não-humanos’, seja tendencialmente abordada, nos estudos antropológicos, a partir de divisores rígidos e autodeterminantes, como ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sociedade’, sobre os quais, a depender da orientação teórica, são depositadas legitimidades desiguais. Desse mesmo modo, autores como Gabriel Banaggia (2008) e Goldman (2009:132) também afirmam que, salvo exceções, mesmo as análises mais recentes e atentas sobre a religião tendem a insistir em uma “ilusão nativa”, como uma “crença” derivada das categorias autorizadas pela antropologia, ainda que reduzida a um “mínimo necessário”¹⁴. Diante dessas disparidades, suponho, portanto, que uma alternativa pela qual se possa conferir maior potência aos estudos antropológicos dessa religião possa se dar com a adoção de uma postura que alguns autores, como Viveiros de Castro (2002, 2012) e, mais uma vez, Goldman (2008, 2009, 2014), denominam “simetrização”.

¹⁴ Sob a referência do cristianismo, Latour (2004) afirma que a “crença”, enquanto mistura da confiança e da desconfiança naquilo que não podemos ver diretamente, é totalmente irrelevante, ao menos quando se considera qualquer ato de fala religioso. Pois, a eficácia dessas ações depende mais de uma performance, que direciona a atenção do fiel para o que lhe é próximo e presente, do que da reprodução de conteúdos associados a fenômenos e ideias distantes e impalpáveis. A análise de Goldman (2005: 15) parece ir no mesmo sentido, já que, nela, os *candomblés* são sistemas de ação, nos quais “[...] classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e que estas talvez sirvam apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação”.

Em uma referência rápida, a noção de “simetria” foi bastante popularizada com algumas obras de Bruno Latour (1997, 2009), que defendeu a aplicação dos princípios de análise distintivos da antropologia às próprias práticas científicas, para, assim, estranhá-las na dinâmica de “produção” dos seus “fatos”. Nesse sentido, não obstante sua legitimidade no chamado ‘ocidente’, a ciência, quando apreendida como “construção”, se torna um regime de verdade, dentre vários. Já Viveiros de Castro (2002, 2012) e Goldman (2008, 2009, 2014) parecem priorizar a ideia de “simetrização”, em detrimento da “simetria”. Pois, consideram que as realidades, em suas possibilidades distintas, quando confrontadas com aquela vivenciada pelo antropólogo, desvelam o caráter também “criado”, e não apenas “constitutivo”, do arcabouço que forjou a disciplina, formado por noções dificilmente traduzíveis em outras cosmologias. Para os autores, trata-se, então, mais de “simetrizar”, ou de realizar um movimento, algo transitivo, que denota a desestabilização e, conseqüentemente, a renovação das ciências. Para tanto, há que se considerar a “[...] equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo” (Viveiros de Castro, 2002: 125), o que, dado seu caráter reivindicativo, exige, ainda, uma “[...] assimetria compensatória [em direção aos saberes ‘minoritários’], destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial” (Goldman, 2008: 07).

Creio, assim, que um ponto estratégico para “simetrizar” o(s) candomblé(s) remeta aquele que talvez seja o mais controverso, embora fundamental, de sua cosmopraxis: a constituição de realidades pelas relações diversas tecidas entre as ‘pessoas-humanas’ e uma gama bastante variada de agentes ‘não-humanos’, oriundos de ou ligados às dimensões ‘metafísicas’. Logo, no contexto desse quadro, operacionalizar a “simetrização” significa uma transferência metodológica de prioridade: da apreensão dos fenômenos em suas bases ‘naturais’, ‘culturais’ ou ‘sociais’, exaustivamente contempladas pela práxis científica, para apreciações mais próximas daquilo que tendemos a distinguir como ‘sobrenatural’ – mas, é necessário frisar, em sua validade ontológica, porque supostamente central para quem se quer compreender. Afinal, desse modo, as pesquisas realizadas nessa chave podem contribuir tanto para a apreensão da ‘religião’ a partir de determinações que lhe são mais íntimas do que as usadas, muito frequentemente, por aqueles que os têm estudado, como para a desestabilização de noções tradicionalmente mobilizadas pela disciplina, mas que, não raramente, lhe conferem um caráter “assimétrico”.

3. AS CIÊNCIAS DAS CRENÇAS...

O(s) candomblé(s), por suas próprias características, parecem ter se desenvolvido em meio a tensões típicas, entre, por um lado, as reivindicações de uma realidade que, por sua fluidez, toma nossos ‘domínios’ ‘naturais’, ‘sócio-culturais’ e ‘sobrenaturais’ como indissociáveis – senão indistintos –, e, por outro, os anseios de uma ‘sociedade’ cada vez mais “moderna”, tal como o termo é entendido por Latour (2009)¹⁵. Por isso, não obstante seus traços idiossincráticos, provavelmente, essas ‘religiões’ foram examinadas sob premissas pautadas por “grandes divisores”, como os estabelecidos entre magia e ciência, cujos termos são marcados por relações de força desiguais. Portanto, ainda que a antropologia, com toda sua tradição relativista – e talvez por isso mesmo –, tenha se esforçado para conferir certa legitimidade às cosmopraxis ‘afro-brasileiras’¹⁶, a maior parte de suas pesquisas parece (re)produzir relações assimétricas, que priorizam as categorias formuladas nas realidades naturalizadas dos sujeitos, em detrimento das concepções provenientes de ‘seus’ interlocutores, garantindo, assim, uma primazia das práticas e discursos científicos ‘ocidentais’.

Essa inclinação pode ser notada já nas obras que, para muitos, inauguram os estudos com inspiração antropológica sobre o(s) candomblé(s). É o caso, por exemplo, de Raimundo Nina Rodrigues, que, na virada do século XIX para o XX, elegeu a Bahia para realizar as primeiras incursões mais sistemáticas no seio dos terreiros. Apoiado em teses evolucionistas muito em voga na época, o médico e psicanalista maranhense observou festas e rituais, além de ter participado do cotidiano das casas de culto, para argumentar, via esfera religiosa, em favor de uma inferioridade mental inata dos

¹⁵ Grosso modo, para Latour (2009), a “modernidade” é um regime cujas bases remetem ao que ele chama “purificações”, criadas, por exemplo, entre natural e cultural, sujeito e objeto, ciência e magia, humanos e não-humanos, etc., que negam as possibilidades híbridas. Contraditoriamente, conforme sua argumentação, os “modernos” não conseguem estabelecer tais distinções sem a criação de novos compostos, e daí sua tese ser resumida no título de uma obra das mais conhecidas em sua trajetória: *Jamais Fomos Modernos*.

¹⁶ Como defende Viveiros de Castro (2002), o relativismo sobre o qual se apoiou a maior parte do período moderno da antropologia, considera as diferenças como resultantes das diversas visões possíveis acerca de uma realidade natural. Nesses termos, os antropólogos, sob esse aporte, tendem a se empenhar em explicar cientificamente como e por que os ‘outros’ não conseguem explicar cientificamente, mas, pelo contrário, incorrem nos erros, sonhos ou ilusões característicos de suas culturas. Para o autor, trata-se, muito antes de compreender a verdade do relativo – ou de um relacionismo no qual a verdade do relativo é a relação –, e não a relatividade do verdadeiro.

africanos. Em sua visão, as ‘crenças’ “politeístas”, “animistas” e “histéricas” dessas populações contrastavam com as dos brancos “monoteístas”, que exigiam muito maior grau de abstração, e isso indicava os possíveis prejuízos da miscigenação para a ‘sociedade’ brasileira (Silva, 1994; 2002). Dada a inexistência de uma antropologia institucionalizada no Brasil do período, os primeiros estudos científicos sobre os candomblés, então, se valeram de princípios biológicos bastante depreciativos, mas que logo seriam questionadas por outros autores que se ocuparam da mesma temática.

Esse exame marcou a agenda das décadas de 1930 e 1940, com a inserção de um viés ‘culturalista’, e não mais ‘biológico’, nas análises do(s) candomblé(s), a partir de nomes como Artur Ramos, Édison Carneiro, Donald Pierson, Ruth Landes, Melville Herskovits (Banaggia, 2008), entre outros. Sem ignorar as matizes existentes no conjunto de suas obras, e mesmo as mudanças de posicionamento adotadas nas trajetórias particulares dos autores, em algum grau, todos eles parecem tributários dos legados de uma antropologia norte-americana, representada, sobretudo, por Franz Boas. Essas reflexões se concentraram em explicar vários dos fenômenos referentes ao(s) candomblé(s), especialmente os baianos, pelos encontros entre ‘brancos’ e ‘negros’, valendo-se de noções como “contato”, “assimilação” e “aculturação”. As grandes questões norteadoras desses trabalhos, então, não se sustentavam mais pelas variáveis raciais, mas giravam em torno das possíveis “sobrevivências” ou “dissoluções” de traços culturais africanos em território brasileiro, o que proporcionou o redirecionamento das investidas sobre o tema para novos termos, provenientes de uma dimensão propriamente sócio-antropológica (Silva, 2002).

Nessa amostra ‘africanista, merecem destaque, ainda, as contribuições de Roger Bastide, que chegou ao Brasil no final da década de 1930, mas publicou seus principais livros sobre o(s) candomblé(s) apenas entre 1958 e 1960. Ligado a uma tradição acadêmica diversa daquela de seus predecessores, o autor francês se distingue por ter se debruçado mais notadamente na questão da “indissolubilidade” (Silva, 2002) de aspectos da África, que, com a dinâmica de contato, teriam permanecido no Brasil, embora recriados. A maior parte de seus escritos atenta, assim, para como a vida dos africanos e de seus descendentes fora simbolicamente reconstruída nos templos ‘religiosos’, por isso, tidos como espaços que ofereciam uma espécie de refúgio, um substitutivo, pelo qual os ‘negros’ poderiam transitar em meio às opressões e desmandos provenientes do “mundo dos brancos”. Dessa posição, em contraste com o caráter

descritivo dos trabalhos anteriores, Bastide inaugura uma postura mais interpretativa – um tanto mais próxima da adotada aqui –, já que seu intento último era compreender como essas sobreposições geravam, entre os frequentadores dos terreiros, “[...] uma metafísica autônoma, num contraponto significativo com a sociedade mais ampla em que estava constituída” (Prandi, 2007: 06).

Conforme análise bibliográfica realizada por Banaggia (2008), os estudos sofrem uma nova guinada a partir da década de 1970, quando ganham força os argumentos “afro-brasilianistas” – rubrica que agrupa produções que se distanciam das tendências precedentes em vários aspectos. Para demarcar essas diferenças, o autor realiza uma apreciação pormenorizada de três obras tidas como paradigmáticas em suas décadas de publicação: *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*, de Yvonne Maggie (1975); *Vovó Nagô e Papai Branco: os usos e abusos da África no Brasil*, de Beatriz Góis Dantas (1988); e *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*, de Stefânia Capone (1999). Primeiramente, se até então os escritos possuíam um caráter “essencialista” e voltado para as origens das práticas e concepções construídas no(s) candomblé(s), agora os trabalhos passam a assumir uma convicção “sociopolítica” e, novamente, preocupada, com as desnaturalizações, mas, nesse caso, daquelas produções que pareciam tomar a ‘cultura’ como uma variável independente. De modo típico, enquanto outrora as articulações necessárias para explicar as manifestações religiosas eram buscadas internamente, ou seja, nos próprios terreiros, essa fase efetivará um deslocamento em direção às transformações relacionadas às causalidades ‘sociológicas’ situadas no meio externo, especialmente as advindas das ‘esferas’ política e econômica. Nesse sentido, o foco dos estudos se volta, sobretudo, para a avaliação de como, em meio a conflitos, rupturas e associações, as tradições religiosas são, na realidade, mobilizadas e “inventadas” nas casas de culto, sob a motivação da busca por legitimidades em um mercado religioso no qual os ‘afro-brasileiros’ ocupam uma posição desprivilegiada.

No período agora em questão, Banaggia também percebe uma mudança nos padrões de relacionamento entre pesquisadores e pesquisados, visto que, antes, muitos antropólogos “internalistas” não apenas participavam ativamente das rotinas das casas de candomblé, mas também se iniciavam na religião, o que, para muitos, os levava a formular concepções romantizadas e demasiadamente harmoniosas em suas descrições. Por isso, no último quartel do século passado houve uma valorização de perspectivas

mais distanciadas, a fim de garantir certa imunidade aos investigadores diante das disputas por poder em ação nos terreiros. As avaliações indicam que, em seu conjunto, a insígnia “afro-brasilianista”, ao realizar uma “virada sociológica”, promoveu a exacerbação dos distanciamentos entre etnógrafos e nativos. Afinal, pautados em procedimentos de campo fracionados e esporádicos, por vezes limitados às grandes festas e sessões públicas, os antropólogos diminuíram sobremaneira a participação dos interlocutores na formulação de suas teses. E, para o autor, isso parece se replicar na submissão da realidade dos terreiros aos jogos de poder de uma longínqua dimensão sócio-político-econômica, que, nos trabalhos citados, passa a orientar a vida do *povo-de-santo* para além de suas consciências, ou, talvez mais grave, sem que este se reconheça nas etnografias produzidas acerca dele próprio.

Diante dessas críticas, a alternativa proposta nas conclusões de Banaggia passa pela retomada do empenho no trabalho de campo participativo e detalhista, bem como remete ao reencontro, por parte dos pesquisadores, com as religiões ‘afro-brasileiras’, desde que tomadas em toda a riqueza cosmológica dos arranjos, ajustes, adequações e combinações que lhes são característicos. Para isso, sistemas em contínua e intensa transformação, como o(s) candomblé(s) (Goldman, 200; Anjos, 2006; Banaggia, 2008), não podem ser reduzidos a um número limitado de polos autodeterminantes e excludentes entre si – seja o biológico, do período seminal; o cultural, dos africanistas; ou o sociopolítico, dos afro-brasilianistas –, formulados à revelia dos próprios fenômenos que se pretende compreender. Antes, se hoje parte da disciplina se esforça para uma “simetrização” entre o investigador e seus interlocutores, parece necessário, então, considerar todo o prisma de agentes dessas cosmologias, incluindo os ‘não-humanos’, que, não obstante suprimidos ou deslegitimados nas pesquisas, se constituem, nos próprios termos dos candomblecistas, como seres ativos e indispensáveis para os seus próprios complexos de existências.

4. ... E AS CRENÇAS DAS CIÊNCIAS

Apesar das possibilidades abertas por essa discussão, parece haver um número relativamente ainda escasso de pesquisas mais específicas acerca do(s) candomblé(s), realizadas sob a chave analítica da “simetrização” em torno das agências ‘não-humanas’

– embora, há meia década, não se descartasse um *paradigmatic shift* no âmbito mais geral dos estudos ‘afro-brasileiros’ (Goldman, 2009: 31, nota 25). Dentre essas produções, não se pode deixar de mencionar, por exemplo, as contribuições de Anjos (2006; 2008), que “simetrizou” as ontologias religiosas de matriz africana defronte às concepções da filosofia política moderna, e, assim, apontou, sob um novo panorama, para a desessencialização de noções caras ao ‘ocidente’, como as de ‘raça’ e ‘indivíduo’; as de Barbosa Neto (2011), que escreveu sobre as agências ‘não-humanas’ nas relações entre ‘magia’ e ‘religião’ em algumas casas de candomblé e em cultos relativamente próximos; as de Roger Sansi (2005; 2009), que analisou a ‘iniciação’ como (re)construção reflexiva das coisas, pessoas e deuses envolvidos nesse processo, e deu ênfase na perspectiva dos *otás* ou *otãs* – pedras sacralizadas –, que lhes são indispensáveis; ou as de Lucas de Mendonça Marques (2014), que, em sua monografia priorizou a dinâmica de elaboração das *ferramentas-de-santo*¹⁷, igualmente fundamentais para a reunião de agentes diversos a partir dos ritos iniciáticos característicos dessas cosmopraxis.

Se certamente existem, ainda, outros trabalhos, o que essa pequena amostra permite entrever, em primeiro lugar, é a negação da hipótese de um “multiculturalismo universal”, como o fez Viveiros de Castro (1996, 2002) em suas análises acerca dos ameríndios. Nesses termos, ao passo em que as ciências tendem a pressupor um corte entre a *unicidade substancial* da ‘natureza’ e a *multiplicidade essencial* das ‘culturas’ – que fundamentam o relativismo antropológico –, as cosmopraxis do(s) candomblé(s) parecem admitir outra coisa, com grande potencial para desnaturalizar – talvez, agora, seja possível falar em “desculturalizar” – as categorias e posições operacionalizadas na realidade dos antropólogos. Pois, como dito antes, os candomblecistas vivenciam um cosmos que, dentre homens, plantas, animais, minerais, artefatos e divindades, é permeado por diversas classes de pessoas cujas *substancialidades são variáveis*. Mais especificamente, não apenas todas as coisas – como virtualidades de “momentos” nos

¹⁷ Marques (2014: 03-04) define as *ferramentas-de-santo* como “[...] artefatos que se tornam – ou são fabricados para – entidades afrobrasileiras: Orixás, Caboclos, Voduns, Inquices (nkisis), etc. [...] [que] em geral [...] estarão presentes no *ibá*, conjunto de artefatos onde é assentado o orixá; outras são ‘armas’, ou ‘instrumentos’ que poderão acompanhar o assentamento e o cavalo, nome que se dá ao conjunto orixá/filho-de-santo no momento da possessão [...] [pois] cada entidade possui um conjunto de artefatos que o acompanha e o manifesta. [...] [em que] variarão, a depender, a matéria-prima, as insígnias, as cores, formas e texturas dedicadas a cada uma [...] [porque] cada parte do mundo ‘participa’ de determinados orixás, constituindo-os e sendo por eles constituídos. Assim, cada entidade possui desejos, predileções, restrições, além de modos-de-fazer, modos de manifestação e participação específicos”.

quais “nomes”, como, por exemplo, *Xangô*, *Iansã* e *Oxalá*, se singularizam (Anjos, 2006) – são passíveis de possuir vontades, vitalidades e agências, mas esse mesmo substrato que iguala também diversifica: afinal, o princípio primordial do *axé* é diferencialmente distribuído por todo um mundo (Goldman, 2005) no qual, portanto, tudo pode ser “nomeadamente” singularizado.

Para citar um exemplo concreto, extraído de uma experiência de campo, certa tarde, quando andava pela mata acompanhado de um dos filhos-de-santo do *Ilê Asé Azun Dan*, de quem sou bastante próximo, pude ouvir uma história que suponho ilustrativa acerca dessa hipótese. Na ocasião, quando procurávamos por algumas folhas, meu interlocutor sugeriu que, por um momento, saíssemos da trilha pela qual caminhávamos, para que pudesse me mostrar o assentamento de seu *erê*¹⁸ – simplificadamente, o local em que essa força, que lhe está associada de modo pessoal, recebe suas oferendas. No alto de um barranco, minha companhia me apontou um pequeno tronco, com cerca de um metro de comprimento, mas de aparência bastante robusta, composto por uma madeira nitidamente mais clara que a da vegetação em nosso entorno, e do qual brotavam folhagens muito saudáveis. O elemento, que provavelmente passaria despercebido por qualquer outro indivíduo, tornou-se local específico de culto a esse ser porque, nas palavras de meu companheiro, o pedaço de madeira emitiu uma espécie de chamado – não propriamente verbal, mas sensorial –, a partir do qual aquela árvore expressou sua vontade para que isso ocorresse. Longe de uma associação aleatória entre uma ‘pessoa’, um ‘ser imaterial’ e uma amostra ‘natural’, os três elementos envolvidos no encontro, antes dessa união, já compartilhavam de um mesmo *axé*, ligado ao *orixá Odé*, que preside a caça e as florestas. O que quero frisar, aqui, é que o tronco em questão possui determinada consciência “ouvida” e capturada por meu acompanhante apenas porque ambos possuem modalidades comuns e particulares de uma substância mais geral que, não obstante, transpassa todo o universo.

Quando o ponto de partida é, assim, deslocado do substrato da naturalidade para a pessoalidade – todas as coisas são virtual e potencialmente pessoas –, também se torna

¹⁸ Em linhas muito gerais, os *erês*, no *candomblé*, são seres imateriais com personalidades arquetipicamente infantis e ligados a *orixás* específicos. Assim, os que se vinculam, por exemplo, a *Xangô*, divindade associada ao fogo, podem receber nomes como “Fogueirinha” ou “Labareda”. Uma de suas principais funções, dentre outras, é estabelecer a intermediação entre o fiel e as divindades que os tutelam, pelo repasse de recados ou por uma espécie de incorporação preparatória, na qual, após receberem as divindades, antes de recobrem abruptamente a consciência, os filhos-de-santo, são possuídos por esses seres infantis, considerados como portadores de uma energia mais leve e próxima a dos humanos.

plausível suspeitar sobre a existência de algo próximo do “perspectivismo” nas realizações do(s) candomblé(s), e que pode ser igualmente passível de colocar em xeque a abrangência dos “grandes divisores” antropológicos. Apesar de Martin Holbraad (2007), em seus estudos sobre cultos ‘afro-cubanos’ – que compartilham muitas características com os de matriz africana realizados no Brasil –, já ter observado algumas nuances entre as teorias nativas do *Ifá*, em Cuba, e as elaborações perspectivistas dos ameríndios, cabe reter, por enquanto, que como se pretende expor a seguir, no caso brasileiro – a exemplo dos fenômenos encontrados na região do Caribe –, as cosmopraxis subentendem uma dinâmica pautada em “saltos ontológicos verticais”¹⁹; todavia, como entre os indígenas, pressupõem, também, um possível jogo de perspectivas. Se isso faz sentido, quando aliadas as duas referências, podemos levantar, no mínimo, a existência de continuidades entre várias de nossas distinções axiomáticas, como por exemplo, as estabelecidas entre ‘natureza’, ‘cultura’ e ‘sociedade’.

Pois, conforme atenta Viveiros de Castro (1996) em sua apresentação da teoria perspectivista, os “sujeitos” são constituídos pelas intencionalidades que definem sua posição e seu ponto de vista, ou, em outras palavras, para que a condição de ‘pessoa’ seja assumida, não basta que exista ação, mas há que se formular uma percepção do posicionamento de onde se age. Para citar apenas algumas possibilidades sobre como essa situação é constantemente deslocada entre os seres do(s) candomblé(s), sabe-se que toda ‘pessoa-humana-carnal’, desde o momento da iniciação, passa a estabelecer laços com seu duplo particular, que, então, foi *feito*, mas que, simultaneamente, é a realização de uma divindade mais geral que, antes mesmo da *feitura* já a vê como *filha* – o que pode denotar suas conexões como seres unidos assimetricamente (Barbosa Neto, 2011) por uma substância, que não é o sangue, mas, nesse caso, o *axé*. Entretanto, os *orixás* não apenas nos tutelam, como são os *donos* de tudo mais o que possa existir, desde que, nessas relações, haja princípios de força similares: *as encruzilhadas são de Exu; o vento é de Iansã; o mar é de Iemanjá*; etc., e, assim, os termos desta dimensão são suas “coisas pessoais”. No caso brevemente narrado acima, vê-se, por exemplo, como, dentre

¹⁹ Para Holbraad (2007), enquanto a teoria ameríndia é mais “horizontalizada” já que, a partir de uma “cultura distribuída”, por assim dizer, os pontos-de-vista sobre o que seria a “natureza” são alocados e transformados numa dinâmica *entre* espécies, no(s) culto(s) de *Ifá*, como no(s) candomblé(s), os processos ocorrem de maneira hierárquica e vertical, sobretudo, na medida em que há um pressuposto cosmológico de que as divindades – ponto central do sistema – são caracterizadas, ao mesmo tempo, por sua continuidade substancial em relação aos humanos, mas também pelos graus distanciamento para com o mundo “terreno” que ocupamos situacionalmente.

as coisas do mundo, *Odé* é o *pai* de meu interlocutor, como também o *dono da caça e das matas*. Por essa última associação, essa deidade também é a responsável por prover a comida – da qual se extrai, nas adversidades, a subsistência – e para quem os candomblecistas intercedem pela fartura, ou, em uma equação menos direta – como certa vez ouvi em uma *obrigação* dedicada a esse deus específico –, pela “paciência que é própria de um caçador à espreita por sua presa”.

Mas as “coisas pessoais” dos *orixás* também podem ser, situacional e concomitantemente, os próprios deuses (Goldman, 2005; Anjos, 2006): *a encruzilhada é Exu; o vento é Iansã; o mar é Iemanjá*; etc. – como *a floresta*, para dizer mais uma vez, *é Odé*, que chama um de seus filhos a cultivar (n)um tronco, com o qual ambos – ‘humano’ e ‘elemento natural’ – se confundem. Ainda, para colocar uma última situação no alcance deste artigo, as divindades provavelmente se concebem como ‘pessoas’ na medida em podem nos ver, em termos nativos, como seus ‘cavalos’ (Goldman, 2005; Anjos, 2006; 2008; Sansi, 2009; Marques, 2014) – animais paradigmaticamente controlados, domesticados – em situações relacionais nas quais os deuses, em suas possibilidades transcendentais, visitam nosso plano, e, então, somos nós que trocamos de status ontológico se eles querem *montar-nos*, possuir-nos. No limite, portanto, deidades podem ser algo como seções de uma força vital – ou “nomes” e “momentos” –, mas também, e ao mesmo tempo, *pais, donos e coisas*; as ‘coisas’ – da natureza e da ‘cultura’ –, igualmente, podem se constituir, em simultâneo, como *donos, pais e orixás*; bem como os *filhos-de-santo* podem se fazer *coisas* ou até mesmo *deuses*, desde que, no segundo caso, cortados pelo mesmo *axé* de seus *pais*, com quem compartilham propriedades mágicas.

Diante dessas intrincadas relações, e entre muitas outras esperadas caso o quadro fosse aprofundado, ou se lhe acrescentássemos outras classes de seres, importa observar que o(s) candomblé(s) também parecem se (re)criar constantemente em processos riquíssimos de agenciamentos nos quais há, supostamente, uma incessante “circulação de perspectivas” (Sansi, 2009: 78). No entanto, isso nos escapa quando a ‘religião’ é abstraída por princípios demasiadamente rígidos e autodeterminantes, como se tem feito na maioria das pesquisas. Por isso, parecem viáveis as tentativas de etnografar e sistematizar esses intensos fluxos mediante a substituição, tanto quanto possível, dos divisores clássicos pelas referências que se supõe fundamentar a própria realidade em questão, como as dos “espíritos” que “são pontos de vista que encarnam corpos” (Anjos,

2006: 119). Por esses procedimentos, talvez seja possível, na chave das “simetrizações”, “[...] reunir a regularidade dos conceitos construídos nos terreiros para fazer ressaltar filosofias de dimensões similares às aquelas canonizadas no ocidente”, e, assim, ressoá-las “[...] no interior do discurso antropológico” (Anjos, 2008: 78), para obliterar instrumentos de análise “naturalizados”, ou “culturalizados” e “sociologizados”, como se pretende, no âmbito mais geral da disciplina, com as iniciativas desse tipo.

5. NATIVO OU E ETNÓGRAFO

Como defendi no início deste trabalho, a inspiração que me levou a realizar uma pesquisa acerca das cosmopraxis do(s) candomblé(s) remete a uma situação vivenciada no Ilê em que fui *feito ogã*. Mais do que isso, sua viabilização, no que se refere à disponibilidade do campo para a pretendida etnografia, parece estar intimamente relacionada ao meu processo de *feitura*, após o qual a *missão* que me foi outorgada como membro, efetivamente, do terreiro se revelou a partir do jogo de búzios. Desde essa experiência, pela amplitude do panorama do qual eu dispunha, optei por orientar minha análise – que, no momento, se encontra ainda resumida a algumas hipóteses – pela referência dos agenciamentos ‘não-humanos’ ligados às dimensões ‘sobrenaturais’. Isso porque o próprio episódio que culminou em minhas atribuições e, ao mesmo tempo, me permitiu elaborar uma proposta de investigação, tornou latente, para mim, a centralidade dessas agências nas realidades vivenciadas pelos candomblecistas. Todavia, ao levantar pequena parte da vasta bibliografia antropológica já produzida sobre a ‘religião’, não foi menos espantosa constatação de que, apesar da diversidade de temas e recortes contemplados nesses escritos, as divindades figuravam frequentemente como derivadas das ‘crenças’, ‘simbolismos’ e ‘ideologias’ humanas. No que pese as impressões isoladas de um *filho-de-santo* envolvido em um fenômeno ‘religioso’ relativamente específico, as próprias tendências históricas da disciplina pareciam, portanto, justificar a necessidade de posicionamentos “simetrizantes”.

Dito isso, cabe, finalmente, questionar a legitimidade dos etnógrafos-nativos, ou dos nativos-etnógrafos, para a realização desses empreendimentos. Afinal, não são raras as ressalvas lançadas pela academia quando há o risco de certa ‘contaminação’ das ciências por princípios como os ‘religiosos’. Primeiramente, cabe frisar que, na

perspectiva aqui adotada, não se trata de uma postura ingênua ou imprudente, já que é exatamente um confronto, de modo deliberado, o que se pretende. Pois, como defendi ao longo do texto, com os movimentos de “simetrização”, busca-se, por um lado, uma empatia, digamos, tanto mais “radical” quanto possível para com os mundos dos interlocutores, mas, por outro, desde esse deslocamento inicial, intenta-se reavaliar noções fundamentais da antropologia, para, que frente possibilidades outras, então, passem a ser concebidas também como construídas, e não apenas constitutivas – e, logo, se transformem. Trata-se, grosso modo, de tentar reequilibrar, por seu inverso, uma relação de forças na qual a primeira inclinação é a de os conceitos e posturas científicas se imporem aos ‘objetos’ – como muitos se referem aos protagonistas de seus estudos. Nesses termos, acredito que os etnógrafos que, de saída, possuem certo domínio dos princípios constitutivos das realidades investigadas contam, ao menos virtualmente, com certa vantagem frente aos analistas externos.

No caso do(s) candomblé(s), dadas algumas de suas características, a pretendida primazia dos nativos sobre os antropólogos – que devem aprender com os mundos por ele estudados, e não ensinar os seres que neles vivem a forma correta, plausível, de vislumbrá-los – se faz particularmente notável. Pois, como aponta Goldman (2005), devido, por exemplo, à forte presença da oralidade na transmissão de conhecimentos, à descentralização dos cultos, e, logo, à ausência de uma doutrina unificadora, a inserção mais efetiva e ritualizada das ‘pessoas-humanas’ nessas tramas exige uma postura particular em seus processos de aprendizado. Como sustenta o autor, em lugar de “ensinamentos prontos e acabados”, o domínio de pelo menos alguns aspectos da religião, tal como é realizada por seus adeptos, depende da reunião paciente e demorada de segredos e detalhes relativamente esparsos, até que, em algum momento, esse conjunto de saberes adquira densidade suficiente para ser manipulado “[...] em composição (mais que uma imposição) da vontade humana com as forças naturais e sobrenaturais” (2005: 11). Por isso, para que o(s) candomblé(s) sejam entendidos em maior conformidade com seus fundamentos, o etnógrafo, em sua própria aprendizagem dessa realidade, não deve, portanto, se limitar à observação passiva ou à abstração dos conteúdos meramente públicos dos fenômenos; antes, como fazem seus interlocutores, é necessário “[...] superar o aspecto visível [como os grandes ritos e os belos mitos] de coisas muito mais profundas” (2005: 11). Sobretudo em uma pesquisa “simetrizante” centrada nos agenciamentos ‘não-humanos’, dentre os quais aqueles ‘imateriais’ que,

em muitas situações, são apreensíveis mais pelos efeitos e afetos que produzem do que pelas observações diretas, as competências sensíveis, e, às vezes, exclusivas, de um “iniciado” parecem, mesmo, desejáveis.

Além disso, se os estudos orientados nessa chave assumem, em seu ponto de partida, o abandono, por parte do antropólogo, de axiomas fundamentais de sua disciplina para reavaliá-los posteriormente, a definição de prognósticos, nesses casos, se torna particularmente difícil (Viveiros de Castro, 2002; Holbraad, 2007). Em minha experiência, com o deslocamento do foco de investigação das relações entre as ‘pessoas-humanas’ para os agenciamentos ‘não-humanos’, não posso definir “se”, ou “como”, ou, ainda, “quanto” isso ressoará nos discursos antropológicos – apesar de a estratégia reforçar, já de início, certas dissonâncias existentes entre as teorias científicas e as filosofias nativas, o que, em si, não deixa de ser algum resultado. Contudo, a despeito da imprevisibilidade advinda dos recursos analíticos que me proponho a operacionalizar, o apoio incondicional que me foi dado pelos seres que compõem a cosmologia do *Ilê Asé Azun Dan* para a realização de uma etnografia que supõe o acúmulo das funções de *ogã* e pesquisador já é indicativa de um aspecto primordial do(s) candomblé(s): a premissa das multiplicidades como um conceito tão basilar (Goldman, 2005; Anjos, 2006; Holbraad, 2007).

Na mesma medida em que, conforme defendido, o *axé* une e diversifica, ou os *orixás* podem ser gerais e pessoais, preexistentes e virtuais, ou, ainda, as encruzilhadas serem de *Exu*, conterem *Exu*, além do próprio *Exu*, não parece necessário, quando respeitamos e legitimamos plenamente o(s) candomblé(s), escolher, já de saída, entre ser religioso ou etnógrafo, mas pelo contrário. Essa exigência nos diz muito mais sobre o que creem os acadêmicos, do que algo a respeito dos candomblecistas com os quais se quer potencializar transformações na própria antropologia. Nesses termos, se cabe às análises que se pretendem efetivamente mais “simétricas” povoar a realidade dos antropólogos com as plenas expressões de seus interlocutores (Viveiros de Castro, 2002), para, com isso, extrair lições, a sobreposição que aqui se assume, para além de um entrave à produção do conhecimento sobre a ‘religião’, pode, nesse caso, colaborar inclusive com os objetivos mais amplos almejados pela disciplina, mas que, de todos os modos, já a definem.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS.

_____. 2008. *A Filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 09, n. 13.

BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Brasil. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2011. Religião como feitiçaria e vice-versa: etnografia de um coletivo afro-brasileiro no sul do Rio Grande do Sul. Trabalho apresentado no 35º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

_____. 2012. *O candomblé em seus próprios termos*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n. 22.

GOLDMAN, Márcio. 2005. *Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé*. Religião e Sociedade, v. 25, n. 02.

_____. 2008. *Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia*. (Online) Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP, ano 02, v. 3.0. (<http://pontourbe.revues.org/1750>. Acesso em 20/12/2015)

_____. 2009. *Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica*. Análise Social, v. 44, n. 190.

_____. 2014. *Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda*. (Online) Cosmos e Contexto: revista eletrônica de cosmologia e cultura, n. 24. (<http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2951>. Acesso em 20/12/2015)

HOLBRAAD, Martin. 2007. "The Power of powder: multiplicity and motion in divinatory cosmology of Cuban Ifá (or *mana*, again)". HENARE, A.; HOLBRAAD, M. e WASTELL, S. (Orgs.) *Thinking Through Thinks: theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Damará.

LATOUR, B. 2004. *Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião*. Mana, Rio de Janeiro, v. 10, n. 02.

_____. 2009. *Jamais Fomos Modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

MARQUES, Lucas de Mendonça. 2014. *Forjando Orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia*. Brasil. Monografia de graduação. Brasília: Universidade de Brasília.

PRANDI, Reginaldo. 1991. *Os Candomblés de São Paulo: velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.

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

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

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

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02.

_____. 2002. *O nativo relativo*. Mana, Rio de Janeiro, v.08, n. 01.

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