

A Respeito do ‘Novo Espírito Antropológico’

Danielle Perin Rocha Pitta^a

Resumo: Discussão da dinâmica social associada à diversidade cultural, e à antropologia do imaginário. A quantidade de amalgamações culturais que existe hoje (2024) é extraordinária, até há pouco tempo se falava da questão da população rural migrar para a área urbana e por aí se desestruturar em termos de compreensão, de organização familiar, social, etc. Na atualidade as coisas se complicaram muito mais, porque existem não só o rural e o urbano em interação, mas uma mescla de imagens de origens diferentes trazidas pelos migrantes, de vários países e regiões, e torna, por exemplo confusas, as noções de classes sociais. Enfim, isto ocorre nesta dinâmica que é extremamente acelerada. Qual a abordagem mais adequada para a compreensão desta dinâmica?

Palavras-chave: Antropologia do imaginário, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Antropologia.

*“O **conheça-te a ti mesmo** que nos revela a antropologia, é um **conheça-te como solidário de todos os homens, como compreensivo da aventura humana como um todo**” (Gilbert Durand, *Champs de l’imaginaire*, 1996:64).*

“Toda antropologia autêntica deve começar pela mitologia ...”.
Gilbert Durand

Preâmbulo

Os desafios da antropologia contemporânea dizem respeito à elaboração de novos métodos capazes de levar em conta e compreender:

^a Professora aposentada do Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPE). Email: danidprp@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8066-5317>.

uma dinâmica social acelerada – na qual a noção de tempo mudou profundamente – e uma diversidade cultural, presente em um mesmo espaço, implicando em um diálogo constante entre vários sistemas simbólicos. O estudo do simbolismo, na perspectiva do antropólogo Gilbert Durand, na sequência da obra de Gaston Bachelard entre outros, permite apreender a dinâmica social e os diversos elementos míticos em ação no cotidiano. Para tanto é preciso complementar as análises redutoras (positivistas, evolucionistas, funcionalistas) por uma *mitodologia* que leva em conta os fundamentos míticos de toda vivência sociocultural. É necessário recorrer a uma fenomenologia poética (Bachelard 2000) que é um método de interpretação da imagem simbólica que respeita o dinamismo criador do imaginário e a amplificação poética de cada imagem concreta. ‘A um discurso sobre o método, totalmente ultrapassado, deve suceder um discurso sobre as entidades plurais que tecem o novo campo do saber e do agir’, assinalado por G. Durand em *L’âme tigrée* (1980).

É inútil pretender a uma ciência do homem, que não leve em conta o conjunto de suas dimensões: biológica, ecológica, psicológica, política, religiosa, espiritual... mais fundamentalmente, Gilbert Durand pensa que não se pode ‘explicar’ o essencial, mas ‘implicar-nele’, isto é, vivencia-lo.

O simbolismo que se aborda aqui, passa pelo que chamamos de *novos paradigmas*, para estes a estrutura é algo bastante diferente do estruturalismo proposto por Lévi-Strauss. Trata-se aqui das estruturas do imaginário, aquelas estruturas que são essencialmente dinâmicas, são ‘uma forma transformável desempenhando o papel de protocolo motivador para um agrupamento de imagens’. E sabe-se que o estruturalismo clássico não capta a dinâmica social. Ora, estamos em um momento em que esta dinâmica é extremamente acelerada em parte, onde os acontecimentos se transformam com uma rapidez incrível, a tecnologia está aí trazendo novos meios de comunicação, ampliando o campo e a rapidez das trocas. Então, precisamos de instrumentos de compreensão que deem conta desta dinâmica.

A importante proposta que vem de Bachelard e depois de Gilbert Durand, é que existem arquétipos que são imagens universais e dinâmicas. E estes arquétipos são traduzidos a nível social por símbolos específicos próprios às diversas culturas nas suas atividades cotidianas, esta é a teoria de G. Durand. Entre o arquétipo que é universal e o símbolo que é a expressão de uma especificidade cultural é onde se encontra toda a dimensão de uma cultura dada. Este espaço entre o arquétipo e o símbolo é que vai dar conta da dinâmica social.

Esta é uma perspectiva generosa da antropologia: perceber a antropologia como conhecimento de si e do outro simultaneamente. Ou seja, não existe um pesquisador que vai estudar um sujeito, o outro, aquele outro que não sabe de nada enquanto o pesquisador sabe (atualmente a antropologia vem discutindo bastante este assunto), aqui está bem formulada a questão de se ter esta generosidade de criar a ciência juntos (pesquisador e pesquisado). A ciência é então o resultado do dialogo entre dois sujeitos.

Para tanto, Gilbert Durand vai propor uma revisão da ciência clássica, vai elaborar, entre outras, uma crítica contundente à proposta positivista de ciência: à teoria evolucionista que há anos é criticada, mas continua arraigada no pensamento das pessoas, continua existindo, não só para os académicos, mas para a população em geral, estabelecendo uma hierarquia etnocêntrica. Teoria que considera que uma cultura pode ser inferior ou superior à outra, que uma pessoa pode ser inferior ou superior. O funcionalismo também, pois a função de qualquer manifestação social pode ser muito importante, pode também ser disfuncional, mas o seu estudo não é suficiente para a compreensão de um fato social. O Durand não vai invalidar estas teorias, mas vai propor uma amplificação dos conhecimentos obtidos pelos meios clássicos, uma ampliação através do estudo dos mitos e dos símbolos.

Portanto neste texto buscar dar exemplos do potencial analítico com o instrumental teórico produzido pela teoria do imaginário. A dinâmica social associada à diversidade cultural, é apreensível a nível simbólico. A quantidade de amalgamações de expressões culturais que

existe hoje é incrível, até há pouco tempo se falava da questão da população rural migrar para a área urbana e por aí se desestruturar em termos de compreensão, de organização familiar, social, etc. Hoje em dia as coisas se complicaram muito mais, porque temos não só o rural e o urbano que estão em interação, mas temos mescladas culturas de origens diferentes trazidas pelos migrantes todos, em todos os países, e temos confusas as classes sociais. Enfim, isso tudo nesta dinâmica que é extremamente acelerada. Como perceber o que está acontecendo na sociedade?

Fundamentos da vida social

Quando se fala de fundamentos míticos da vida social, muitas vezes a reação é negativa: o ocidente se arvorou do direito de dizer que os mitos eram mentiras, que os mitos não correspondiam à lógica binária da cultura ocidental, e que os mitos deveriam ser combatidos como sinônimos de ignorância e a razão deveria predominar em termos de conhecimento. Ora, acontece que isso pode ser considerado uma grande ilusão, porque toda cultura tem obrigatoriamente fundamentos míticos, a ocidental tanto quanto as outras. A cada minuto de nossa existência da vida cotidiana, estamos apoiados nos mitos que nos conduzem, e isso não é nem ruim nem bom, isso é o que ocorre, não há julgamento de valor a se fazer a respeito. Quando o ocidente diz que o mito é uma forma de pensamento inferior, utiliza um critério de valor que não tem fundamento nenhum, a não ser mítico.

Gilbert Duran cria uma teoria para responder aos questionamentos anteriores, intitulada: Estruturas Antropológicas do Imaginário. Então, muitas vezes ele foi considerado como estruturalista, mas na verdade ele faz uma crítica fundamental ao estruturalismo lévi-straussiano. Mesmo utilizando Lévi-Strauss, pois ele vai reconhecer todo o aporte que este trouxe à antropologia. Mas ele vai critica-lo em dois pontos básicos: principalmente nos fatos de não levar em conta a dinâmica social e de não se debruçar sobre o significado simbólico de cada elemento que a compõe. Por exemplo, nas estruturas de paren-

tesco, não basta dizer o que elas são, que existe tal relação entre pai e mãe, mas também qual o simbolismo atribuído ao pai, à mãe e quais são os fundamentos míticos que estão por trás, e também como estas estruturas se modificam, senão ficamos na superfície do fato social. Para Gilbert Durand, a estrutura, como foi dito, se define como ‘uma forma transformável desempenhando o papel de protocolo motivador para um agrupamento de imagens’, isto é, ela organiza as imagens.

No livro ‘Ciências do homem e tradição’ (2008), publicado em português, Gilbert Durand propõe, pois, um ‘novo espírito antropológico’, esse novo espírito antropológico vai se basear na importância dos mitos na dinâmica social e na construção cultural. Para tanto o autor recorre, e diz que é necessário recorrer, em termos de metodologia, a uma fenomenologia poética (Bachelard 2000).

Fazer uma fenomenologia poética significa se colocar diante daquilo que se quer conhecer, diante do outro, se colocar, na expressão popular, ‘de peito aberto’. Quer dizer não tentar colocar o outro dentro de teorias ou métodos pré-estabelecidos, como faz uma má ciência que ainda prolifera nas universidades: esta aqui se propõe, é um pouco a diferença existente entre Freud e Jung, enquanto Freud achava que a psicanálise deveria ser feita de maneira neutra, o terapeuta não deveria se implicar na história do paciente, e Jung (1997) dizia que este deveria entrar no mesmo barco que o paciente para o que der e vier – tem a ver com a perspectiva, ‘eu não vou estudar o outro separado de mim, mas nós vamos entrar juntos no mesmo barco para criar ciência juntos’. E isso é perigoso, evidentemente, de qualquer maneira, em qualquer campo, mesmo no campo prático, quando se sai para um trabalho de campo nunca se volta o mesmo, mas este campo aí, o do mesmo barco, é mais perigoso, vamos dizer assim, porque o estudioso se arrisca, vai se envolver afetivamente para compreender o outro na sua emoção, na sua maneira de ser, nos seus fundamentos.

No conjunto de sua obra, Gilbert Durand vai propor um novo método, um conjunto de métodos denominado *mitodologia*, e ainda a sugestão de se acrescentar aos outros tipos de análise, a análise dos

mitos subjacentes a cada cultura. Trata-se de captar a expressão individual e coletiva, a nível simbólico, a nível do imaginário, assim como a expressão coletiva seja ela artística, no campo das religiões, no cotidiano: imagens múltiplas.

Então, a metodologia que o autor propõe é a análise de dados provenientes tanto de obras de arte, como de um conjunto dos relatos feitos nas entrevistas, no caso da antropologia: todo e qualquer material pode ser analisado com a atenção centrada no conteúdo mítico. Isto é uma prática bem delimitada por Durand: faz-se uma mitocrítica e por essa mitocrítica, ou/e uma mitanálise, descobre-se quais são os mitos em andamento dentro de uma sociedade. E no Nordeste do Brasil, por exemplo, vão ser encontrados os mitos de origem cristã, os mitos de origem africana, africanos de raiz, os mitos de origem indígena e mitos orientais. Como estes mitos se articulam é uma descoberta fundamental para o antropólogo, de ver quais são os arquétipos que estão por trás destes mitos, por exemplo, o arquétipo da grande mãe: quem é a grande mãe no Recife?

Vão ser encontradas várias formas de Nossa Senhora, vai se encontrar Iemanjá, vai se encontrar a Iara, vai se encontrar Oxum, entre outras. Então, não só se tem como ver a frequência destes mitos dentro da sociedade no momento em que ela é estudada, mas como as pessoas fazem para articular estes diversos conhecimentos míticos que a cultura lhes oferece, que o meio ambiente lhes oferece. é necessário, evidentemente, levar em conta a imposição de imagens pela mídia com o objetivo de aculturar partes de população em função de interesses políticos e/ou econômicos.

A outra colocação de Gilbert Durand é que o símbolo só é significativo dentro de um contexto específico, de um contexto histórico, de um contexto político, de um contexto cultural, etc. Portanto, para se fazer uma boa antropologia, deve-se levar em conta todas estas dimensões diversas. A grande dificuldade de se ler Gilbert Durand é esta, porque ele utiliza conceitos da medicina, de história, de psicologia, de psicanálise, de sociologia, etc. Existem várias propostas

atuais, preocupadas em estabelecer as junções e as pontes entre as diversas ciências.

Costumo contar esta história que me marcou muito, de uma ONG que estava fazendo uma pesquisa sobre a situação das mulheres na sociedade, e colocou 77 questões, uma reportando a outra, por exemplo perguntava-se: ‘Quando é que você teve seu primeiro caso amoroso?’. Mais adiante perguntava-se: ‘Seu primeiro caso amoroso foi quando você ainda morava com seus pais?’. Havia assim várias questões que se reportavam uma à outra com o objetivo de perceber eventuais contradições. O pesquisador devia então voltar ao campo para sanar as contradições, estabelecer o que era verdade. Isto é a ciência clássica, objetiva, mas acontece que uma cultura, por exemplo, a pernambucana, nunca é clara, não faz uso de uma lógica dicotômica, isso faz parte da cultura pernambucana, então se eu obrigo a pessoa que está sendo entrevistada a ser lógica, dentro de uma lógica binária, eu passo ‘*au large*’ da cultura dela, joguei fora a essência da cultura, que é de ser contraditória. Se a pessoa é contraditória, isso é um dado cultural. Eu não posso obrigar o entrevistado a participar da minha uma lógica binária de sim ou não. A dinâmica da pessoa são os meandros, se eu jogo os meandros fora, o que estou fazendo? É possível ver neste exemplo a diferença de perspectiva de abordagem aqui proposta.

Esta dinâmica ou estrutura se traduz pelo o que Durand chama de trajeto antropológico, que é uma noção chave dentro da sua obra. O ‘trajeto antropológico’ é ‘o incessante intercâmbio existente, no nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social’. O que este trajeto antropológico significa Durand vai dizer que existe um diálogo constante entre o que é dado ao ser humano, que é o meio social, o meio cósmico, onde ele nasce e onde ele chega, no meio familiar etc., e o indivíduo, que sempre traz consigo sensibilidades, tendências próprias: tanto um quanto o outro se modificam simultaneamente, o indivíduo que chega vai modificar seu meio e o meio vai modificar e

formar o indivíduo. Existe um diálogo constante a nível do imaginário entre o que ele faz, a atividade dele como pessoa e o meio socio-cultural e cósmico. Trata-se de uma teoria, essa do imaginário, que responsabiliza muito o indivíduo, enquanto as teorias freudianas, por exemplo, tais como foram divulgadas e compreendidas pelas pessoas em geral, desresponsabilizam o indivíduo (eu sou assim porque meu pai, porque minha mãe, porque a sociedade), e encontram-se inúmeras desculpas. Na teoria durandiana não, a atividade do indivíduo, a cada minuto, influencia a sociedade e o meio ambiente como um todo.

Este trajeto antropológico, apresenta-se polarizado: se for representado por um eixo, este tem dois polos, o polo heroico que corresponde às sociedades que resolvem seus conflitos pela espada, que resolvem seus conflitos através da luta e percebem o mundo através de oposições, e o outro que é o polo chamado místico, mas não no significado religioso, mas na sua etimologia que é a construção de uma harmonia. Então há sociedades caracterizadas como heroicas e outras como místicas, mas que não são puramente heroicas ou puramente místicas, os dois polos estão presentes e a tensão entre estes dois polos é que cria o trajeto antropológico, a dinâmica social. E cada polo faz pressão para ser predominante: em uma cultura heroica, se não tiver um polo místico ativado tentando harmonizar as coisas e fazendo força do outro lado, chega-se a todas as aberrações que são as ditaduras, os regimes totalitários.

Então, o novo espírito antropológico durandiano começa por essa orientação de que obrigatoriamente, para um estudo aprofundado em antropologia, deve se começar pela mitologia, os mitos é que vão orientar o resto das imagens e as ações do cotidiano. A nível prático de metodologia, o pesquisador, o antropólogo, só tem acesso ao símbolo expresso na arte, nos relatos de histórias de vida, na literatura, etc. A mitocrítica é quem vai fazer remontar deste símbolo para o arquétipo, do arquétipo para o mito, e vai permitir observar qual é a dinâmica que organiza estes símbolos, e logo a sociedade como um todo.

O bem e o mal na vida social

Há alguns anos atrás trabalhei, utilizando estes parâmetros teóricos dos estudos sobre o imaginário. Naquela ocasião busquei trabalhar elementos do Candomblé que pudesse dar uma possibilidade análise sobre o medo e o mal (Rocha Pitta 2013). Eu revisito aqui neste texto como uma amostra de como este instrumental teórico nos permite analisar aspectos fundamentais da vida social, pois, '[p]arece que o medo do sofrimento e da morte tem a representação pictórica de seus medos, para apaziguá-los e controlá-los' refere-se a Gilbert Durand, que escreve: "configurando uma imagem do mal, uma espécie de perigo, simbolizar a angústia é uma forma de assumir o controle, de dominá-la pelas virtudes do cogito" (1960:135). Na sociedade brasileira existem diferentes sistemas simbólicos altamente potentes, entre eles o do Candomblé. Religião afro-brasileira, o Candomblé é um culto aos Orixás, onde as divindades são associadas aos elementos da natureza (água, terra, floresta, fogo, raio, ar, etc.). Aqui procuramos observar como as representações desenvolvidas em um ritual de candomblé de estrutura sintética que dominam a ansiedade ao ressignificar elementos centrais da cultura, do espaço e do tempo, equilibrando as diversas energias do bem e do mal naquilo que podemos identificar na natureza.

É importante salientar que as discussões teológico-metafísicas sobre o problema do mal multiplicaram-se ao longo dos anos. Muitas vezes, porém, estes debates ocorrem no quadro de um pensamento dicotômico em que o bem e o mal são categorias opostas. Como esta questão pode ser vista numa estrutura de imaginação disseminadora, tal como Gilbert Durand, desenvolver e cujo objetivo é harmonizar as diferenças. Neste sentido, "parece que a angústia do sofrimento e da morte goza da representação pictórica dos seus medos, para acalmá-los e controlá-los", tal como escreveu Gilbert Durand, em 'As estruturas antropológicas do imaginário, "[p]ara representar um mal, representar um perigo, simbolizar uma angústia, já é, pelo domínio do cogito, dominá-los" (1988:135).

Na sociedade brasileira existem diferentes sistemas simbólicos que desempenham papéis importantes, incluindo o Candomblé que é uma das religiões afro-brasileiras praticadas no Brasil, mas também nos países vizinhos. Esta expressão religiosa consiste num culto aos Orixás; essas divindades do Candomblé, de origem totêmica e familiar, estão associadas aos elementos da natureza (água, terra, floresta, fogo, raio, ar, etc.) Na cidade do Recife, com população de aproximadamente três milhões de habitantes, existem cerca de 1.500 terreiros de Xangô/Candomblé em funcionamento diário. “O rito envolve a experiência de um mundo em constante reversibilidade e metamorfose, onde a imagem se torna idêntica à própria coisa, pois trata-se de campos de força em permanente interação” (Sodré 1994:85).

Naquele texto sobre o mal na concepção do Candomblé (Rocha Pitta 2013) citado anteriormente, nós assinalamos as representações desenvolvidas em um ritual de Candomblé controlam a ansiedade ao ressignificar as bases culturais: espaço e tempo, ao reequilibrar as diversas energias da natureza, incluindo o bem e o mal. Portanto, para o Candomblé, nas palavras de Vilson Caetano de Souza Junior, antropólogo e pai de santo em Salvador:

“O bem está ligado a tudo que se junta, ou como muitas vezes ouvimos, a tudo que se reúne. O bem é tudo o que mantém o Universo integrado, porque fomos feitos para compor o Universo. É *ajô*, por exemplo, união, integração, tudo que traz as pessoas de volta para a comunidade. O oposto é *ejô*, aquilo que separa, aquilo que rompe, aquilo que desintegra” (Souza Jr. 2011:71).

Portanto, é preciso considerar, no início de qualquer análise, de que o bem e o mal fazem parte de visões específicas do mundo. Interessante notar que segundo Michel Maffesoli (2002): O mal é complementar ao bem, a tudo o que é bom. É, portanto, irreduzível, faz parte da estrutura social. Esta verdade simples, que de fato está ‘em todas as cabeças’, tem uma força subversiva, corresponde à subversão de uma negação, precisamente a da ‘parte do diabo’. A negação do mal causa mais danos do que a aceitação pura e simples da parte animal

do homem como assinalava para mim um tempo atrás o Pai Sílvio, do terreiro Roça de Oyà Togun Maxê (Nação Jêje-Nagô) no Sítio do Picapau, em Paulista (PE), em uma entrevista que ele me concedeu em 2012. Na opinião de Pai Sílvio:

No Candomblé o conceito de mal não existe. Tudo é feito de acordo com a consciência de cada um. A maldade é um ato de pensamento. O que é bom e o que é ruim, por exemplo, a prostituição, para o Candomblé, se a pessoa vive disso e faz disso sua profissão, é uma necessidade e não um erro, uma sorte, um mal. Homossexualidade, nada é ruim se for bom. O mal seria enganar, conviver com uma mulher enganando-a. Isso é mau porque causa sofrimento. É a sociedade que define o que é ruim. No Candomblé não: o certo é o que faz bem. Tanto na cama quanto no trabalho. Maconha, se a pessoa tem dependência física e convive bem com isso e não faz mal a ninguém, isso é bom. O mal não existe no Candomblé. (Pai Sílvio, entrevista em 2012).

Se o mal não existe, existe, no entanto, culpa, quando a ação individual prejudica a comunidade. O antropólogo Reginaldo Prandi, em um texto intitulado ‘Conceitos de vida e morte no ritual do *axexê*: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no Candomblé’, que foi publicado no livro organizado por Cléo Martins e Raul Lody (2000), assinalando sobre essa questão o seguinte:

“Para os iorubás, existe um mundo onde os homens vivem em contato com a natureza, o nosso mundo dos vivos, que eles chamam de *aiê*, e um mundo sobrenatural, onde estão os Orixás, outras divindades e espíritos, e onde morrem aqueles que morrem. Vai para o mundo que eles chamam de *Orum* [o espaço infinito]. Quando alguém morre no *aiê*, seu espírito, ou parte dele, vai para o *Orum*, de onde poderá retornar ao *aiê* renascendo. Todos os homens, mulheres e crianças vão para um só lugar, e não há ideia de punição ou recompensa após a morte e, portanto, não há noções de paraíso, inferno e purgatório no modelo da tradição cristã ocidental. Não há julgamento após a morte e os espíritos voltam à vida no *aiê* assim que podem, porque o ideal é o mundo dos vivos, é viver bem. Os espíritos dos mortos ilustres (reis, heróis, sumos sacerdotes, fundadores de cidades e linhagens) são objetos de culto e se manifestam nas festas *Egungun*, no corpo de sacerdotes mascarados, quando en-

tão passam entre os seres humanos, para julgar suas falhas e resolver disputas e conflitos de interesse na comunidade” (Prandi 2000:174).

‘O ideal é o modo de viver’, longe da visão sartreana, ‘o inferno são os outros’. Longe da visão cristã segundo a qual, muitas vezes, a vida na terra é uma passagem de sofrimento para poder chegar ao paraíso. Em um terreiro de Candomblé, a relação homem/natureza é realizada no momento da entrada do indivíduo durante a iniciação na religião que pode variar entre os diversos terreiros. Nesta cerimônia estão presentes elementos individuais, coletivos e sagrados, todos interagindo de acordo com a dinâmica específica do momento. A água em que as folhas estão amassadas forma a ligação entre esses dois elementos. O recipiente é uma cuia de barro, que simboliza a terra. Assim, os quatro elementos da natureza (segundo Bachelard), ou seja, o espaço em que o bem e o mal interagem, são harmonizados e ressignificados de acordo com uma individualidade específica.

Em geral, a parte pública dos rituais, a festa, começa com a entrada dos participantes em corrente, que circulam pelo local: no centro, no chão, está marcada a localização do eixo, onde se concentra a energia, ambos a do terreiro e a do universo, que correspondem, acima, à cumeeira, onde se localizam os ‘mistérios’. Eles configuram o *axis-mundi*, em torno do qual acontece a roda de dança dos Orixás. É a energia dos participantes que garante, através da dança, a permanência do ciclo vital. Cada divindade possui gestos próprios que correspondem ao mito de sua existência. E cada um, portanto, tem sua própria energia distinta das demais. É então possível observar a dinâmica das energias (Lupasco 1979). A ideia central, fundamental, creio eu, é que no Candomblé temos consciência de que cada ser vivo é composto pelos mesmos elementos que compõem a natureza como um todo. Há, portanto, uma identidade da energia transmitida em ambos. No momento do ritual (através do ritmo, das cores, das comidas, dos gestos) estabelece-se uma sintonia entre o indivíduo e a energia cósmica. Desta forma, cada indivíduo participa na vivência do

elemento universal (água, terra, fogo, ar) de uma forma absolutamente original graças à sua sensibilidade única.

Ruy Póvoas, pai de santo e professor de filosofia na Bahia, insiste no fato de que:

“Os mitos são vividos em práticas rituais, em que a celebração contribui para agradecer o dom da vida. Portanto, há um contentamento geral e também por isso todos se apresentam com os seus trajes especiais para presenciar o ato de oferta, que é também um ato de partilha” (Póvoas 2006:n.p.).

Quando uma doença individual se manifesta, seja doença, doença amorosa ou outra, toda a comunidade fica preocupada. Os Orixás são consultados e um ritual é organizado para combater esse mal: ele não é mais individual, mas coletivo. Todo o cosmos participa da cura. O importante, penso eu, é ter consciência de que, durante um ritual de terreiro, o que está em causa é a ativação das trocas energéticas entre todos os elementos da natureza para que o ciclo de vida seja garantido. Aqui não há divisões entre os vivos e os mortos, entre os homens e os deuses, entre as espécies animais, vegetais e minerais: todos são componentes do universo e, portanto, dotados de energias próprias, para serem colocadas em diálogo entre si. Daí nasce a dinâmica da vida. Sem o ritual, a energia fica aprisionada, imobilizada, destinada a morrer. O indivíduo é simultaneamente coletivo: eu sou eu, mas também meu Orixá, o mar, o pássaro, o céu... É a circulação de energias que permite a existência de um equilíbrio entre elementos complementares como universo/corpo/espírito/alma.

G. Durand, no capítulo 5 da ‘Imaginação simbólica’, explica as funções do equilíbrio biológico, psicossocial, humanista, teofânico exercido pela imaginação assinala: “A razão e a ciência apenas conectam os homens através das coisas, mas o que conecta os homens entre si, no humilde nível das alegrias e tristezas diárias da espécie humana, é esta representação emocional porque é vivido, e que constitui o império das imagens” (Durand 1988:120). O sistema simbólico específi-

co do Candomblé caracterizado por uma visão da natureza e do homem aqui apresentada, não de um homem orgulhoso e dominador, mas de um homem conivente e participante da natureza – permite que cada indivíduo, através de rituais e da vida cotidiana, colabore com sua própria energia na perpetuação do ciclo da vida. Para que isso aconteça, as pessoas e os elementos da natureza devem estar envolvidos uns com os outros.

O sexo dos Orixás não corresponde necessariamente ao do seu ‘cavalo’: tanto homens como mulheres dançam. Assim, o ritual nos permite vivenciar as diversas possibilidades de vida: vivenciar a infância através dos *erês*, bem como o sexo oposto ou complementar através da incorporação do Orixá, bem como o movimento do universo através do movimento do redondo.

Podemos, portanto, nos perguntar quais são as ações deste ritual específico, que lidam com a ansiedade e a dor existenciais e de que forma elas são realizadas: a) O sacrifício, como parte do ritual, permite trocas: “As três entidades (animal, homem, divindade) tendem assim a unir-se, ou mesmo a fundir-se, através do ato ritual do sacrifício. Como se, em suma, o animal, tendo-se tornado um intercessor privilegiado, assumisse simbolicamente a personalidade do doador e do próprio deus e, em todo o caso, facilitasse a união entre o homem e a sua divindade. Ao mesmo tempo humanizado (substitui o homem, segundo o princípio do sacrifício substitutivo) e sagrado (que dá todo o seu valor ao sacrifício), o animal imolado constitui o local onde se realiza o sacrifício. encontro de homens e deuses” tal como escreve Jérôme Souty (2007:440); b) *Axis Mundi* e a renovação do tempo: a dança de roda permite estabelecer a existência de um tempo cíclico cuja renovação depende da ação dos homens.

O tempo e a morte são, portanto, controlados. c) a presença e a dança das energias (do bem e do mal): o bem e o mal estão harmonizados, mesclados em todas as energias do universo; d) a importância do coletivo no tratamento da doença individual: a doença individual não é percebida como castigo ou incapacidade, mas como um desequi-

líbrio que o ritual pode restaurar; e) O ritmo (voz da terra transmitida pelos tambores) ajuda a exorcizar o mal e captar energias positivas. Participa também na união do homem e do mundo e revela a sua perfeita solidariedade e harmonia (Thomas 2007).

O Exu, mediador por excelência, é o Orixá da sexualidade, da procriação e da fertilidade, e possui um enorme poder de sedução. Ele é o regulador do universo, e uma de suas atividades é colocar barreiras e traçar os caminhos a serem seguidos. “Exu é quem faz o que quer, como quer, com quem quer. Ele faz o bem e o mal. Exu é aquele que ‘joga nos dois times sem problemas: *Asòtuún se òsì láì ní ítijú*’. Exu pertence tanto à direita, Orixás e quanto à esquerda, *éborá*¹ – daí seu gorro branco e vermelho. Exu transita pelos dois hemisférios da cabaça da criação, transmitindo seu poder no grupo dos Orixás – o *òrìsà-funfun*, *Obatalá*, *Òsalufón*, *Òsaògìyán*, *Òrìsà-òko*, *Olúwo-fin*, *Olúorog-bo*, *Orìsà Ete-ko*, que aparecem em a forma do poder progenitor do ‘sangue branco’ masculino – e os *éboras* – os *Omo-òrìsà*, *Ogun*, *Xango*, *Ossain*, *lansá*, etc., constituindo o grupo dos duzentos *irúnmalè* da esquerda, a metade inferior da a cabaça da criação, cujo poder progenitor é feminino”. Ou seja, apropriação e repetição de discussões anteriores: uma leitura significativa realizada, por Alexandre de Oliveira Fernandes, Manoel Santos Mota. Este texto aqui é considerado como depoimento de um babalorixá. Em iorubá, Exu significa movimento redondo, esférico, o que nos remete à fenomenologia do círculo de Bachelard. Também significa infinito. É o ímpeto dinâmico de toda a vida.

Concluindo

Portanto, em consonância com a concepção de bem e mal no Candomblé, propomos uma Exu-topia, relativa a um tempo tribio como já assinalava Gilberto Freyre, onde presente, passado e futuro estão entrelaçados e indissociáveis, e a uma visão não dicotômica do universo; nem utopia nem anti-utopia, mas sim atopia, ou a capacidade de experimentar um mundo tal como ele é, recriando-o a cada momento. Não há necessidade de criar um universo utópico, pois

o que existe já é perfeito: o que é preciso fazer é agir para garantir o seu equilíbrio e continuidade. Exu abre os caminhos, sejam eles quais forem.

Então, qual é a grande diferença entre a antropologia clássica, entre o estruturalismo e a proposta de Durand. É que para Durand a estrutura é uma forma transformável, isto é, a estrutura é uma dinâmica, ela não é estática, é a grande diferença com Lévi-Strauss. Aqui se procura qual é a dinâmica que organiza as coisas, a nível cultural ou social. Isto é um trabalho minucioso, por exemplo, um dos grandes pontos que Durand vai destacar depois de Bachelard, é que não se pode nunca se ater aos sujeitos da frase, sempre tem que se levar em conta a adjetivação que é a coisa mais importante. Ou seja, se eu vejo que um dos elementos que mais frequentemente aparece nos textos analisados é a água, a água ligada a Iemanjá, a Oxum, a Oxalá, ou aos santos católicos, eu é preciso observar qual é a adjetivação desta água, porque uma água estagnada, uma água podre, leva o imaginário a lugares totalmente diversos daqueles que sugere uma água cristalina. Quando se escuta, ‘uma água cristalina’, o imaginário vai para um determinado lugar, quando se escuta ‘água estagnada’ o imaginário vai para outro lugar completamente diferente, e esta é a dinâmica que está presente dentro da sociedade, dentro das coisas vividas. Eu como antropóloga devo estar muito atenta para ver qual é esta estrutura que está subjacente, qual é a dinâmica que está subjacente, a partir destas adjetivações. É necessário um trabalho muito minucioso para se perceber as nuances daquilo que é expresso.

Nota:

¹ Disponível em: <http://www.ciranda.net/brasil/ciranda-afro/article/da-apropriacao-e-reiteracao-de>.

Referências:

BACHELARD, Gaston. 2000. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes.

- DURAND, Gilbert. 2008. *Ciência do homem e tradição, o novo espírito antropológico*. São Paulo: TRIOM.
- DURAND, Gilbert. 1997. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes.
- DURAND, Gilbert. 1996. *Champs de l'imaginaire*. Grenoble: ELLUG.
- DURAND, Gilbert. 1988. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix.
- DURAND, Gilbert. 1980. *l'Âme tigrée: les pluriels de psyché*. Paris: Denoël/Gonthier.
- DURAND, Gilbert. 1960. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
- JUNG, Carl. 1997. *Mandalas: um estudo no processo de individuação*. São Paulo: CICE.
- LUPASCO, Stéphane. 1979. *l'Univers psychique*. Denoël: Paris.
- MARTINS, Cléo & LODY, Raul (eds). 2000. *Faraimará, o caçador traz alegria – Mãe Stella 60 anos de iniciação*. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- PÓVOAS, Ruy. 2006. A prática religiosa dos terreiros: sacrifício e manejo de animais silvestres. Trabalho apresentado no Simpósio: “O simbolismo animal na prática Religiosa afro-brasileira: usos e abusos”. VII Congresso Internacional sobre Manejo de Fauna Silvestre na Amazônia e América Latina, Ilhéus-BA.
- PRANDI, Reginaldo, 2000. “Conceitos de vida e morte no ritual do axexê: tradição e tendências recentes dos ritos funerários no Candomblé”. In MARTINS, Cléo & LODY, Raul (eds.): *Faraimará – o caçador traz alegria*, p. 174-185. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- ROCHA PITTA, Danielle. 2013. “Le mal dans la conception du Candomblé. Topographies du mal: Les Enfers”. *Caietele Echinox*, 24:137-142.
- ROCHA PITTA, Danielle. 2005. *Ritmos do imaginário*. Recife: Editora UFPE.
- ROCHA PITTA, Danielle. 2021. *As dimensões imaginárias da natureza*. São Paulo: FEUSP.
- SODRÉ, Muniz. 1994. *Jogos extremos do espírito*. Rio de Janeiro: Rocco.
- SOUTY, Jérôme. 2007. “Le sacrifice animal dans les religions afro-brésiliennes”. In FALGAYRETTES-LEVEAU, Christiane (ed.): *Animal*, p. 420-441. Paris: Editions Dapper.
- SOUZA JUNIOR, Wilson C. 2011. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: EDUFBA.
- THOMAS, Nadine. 2007. *Le rythme dans l'expérience initiatique*. Tese de Doutorado. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

Regarding the ‘New Anthropological Spirit’

Abstract: Discussion of social dynamics associated with cultural diversity, and the anthropology of the imaginary. The number of cultural amalgama-

tions that exist today (2024) is extraordinary, until recently there was talk of the issue of the rural population migrating to the urban area and thereby becoming unstructured in terms of understanding, family and social organization, etc. Nowadays things have become much more complicated, because there are not only the rural and the urban in interaction, but a mixture of images of different origins brought by migrants, from different countries and regions, and it makes, for example, the notions of classes confusing. social. Ultimately, this occurs in this dynamic that is extremely accelerated. Which approach is most appropriate for understanding this dynamic?

Keywords: Anthropology of the Imaginary, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Anthropology.

Recebido em dezembro de 2023.

Aprovado em março de 2024.