OS IMPASSES ENTRE A ESFERA PÚBLICA E O TERREIRO

Luis Nicolau Parés[1]

Candomblé em rosa, verde e preto, publicado em inglês em 2005, foi um dos primeiros artigos escritos por Mattijs Van de Port sobre o Candomblé. Produzido no contexto de um projeto de pesquisa internacional sobre religião e mídia, ele é um dos trabalhos mais instigantes do antropólogo holandês.[2] Na esteira do livro de Paul Christopher Johnson (2002) e junto ao trabalho de Roger Sansi (2007), o texto faz parte de uma recente tendência dos estudos afro-brasileiros sobre religião que pensa a presença do Candomblé *fora dos terreiros*, analisando suas manifestações na esfera pública (na mídia, na política, na arte etc.), não apenas como "religião", mas, sobretudo, como "cultura pública".

Frente a descrições do Candomblé como um universo fechado, envolto em mistério, guardado pelo segredo e restrito aos iniciados, Van de Port destaca sua crescente exposição e visibilidade sociais, examinando a circulação dos seus símbolos, da sua estética, dos seus ritmos, das suas filosofias e cosmovisões, através de vários circuitos externos aos terreiros. O conceito de "esfera pública" – desenvolvido inicialmente por Habermas (1978), mas submetido a várias interpretações teóricas que não cabem aqui sintetizar – é utilizado pelo autor no sentido de um espaço discursivo envolvendo práticas, interações e trocas simbólicas, em que as expressões culturais são transformadas e ressignificadas, ao serem situadas em novos campos relacionais e semânticos. Esses "circuitos" incluem o comércio, a arte, o entretenimento, o espetáculo turístico, mas Van de Port vai privilegiar os movimentos GLS,

---

[1] Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia

[2] O título do projeto de pesquisa, dirigido pela profª. Birgit Meyer, era *Modern Mass Media, Religion and the Imagination of Communities – Different Postcolonial Trajectories in West Africa, Brazil, India and the Caribbean* (2000-2006).

ecologista e negro, bem simbolizados pela alusão cromática do título. A relação dessa tríade de movimentos sociais com o Candomblé é, sem dúvida, a originalidade e um dos principais atrativos do texto.

No modelo interpretativo do antropólogo, as ideias de circulação e de mediação são fundamentais. Ele recorre ao conceito de "economia da representação" (Keane, 2002) para designar "os movimentos circulares" dos "bens simbólicos" do Candomblé: saindo dos terreiros, sendo processados ou mediados através de vários circuitos públicos, para ser logo reabsorvidos pelos sacerdotes. A cantiga de Exu, por exemplo, é utilizada na parada gay, enquanto a estética ou imagética gay é internalizada na iconografia do caboclo marujo. Nessas relações de troca e mediação, o Candomblé seria "feito e refeito, definido e redefinido, re-escrito e re-executado." Frente a esse diagnóstico de alta permeabilidade das fronteiras entre o Candomblé e a sociedade baiana e do constante dinamismo e variabilidade das práticas e dos valores, o antropólogo conclui que não haveria um Candomblé "definitivo" ou "principal", que deva ser privilegiado pela pesquisa antropológica, e adota uma postura cética frente a qualquer grupo que pretenda se afirmar como único e legítimo representante da instituição. Basicamente, Van de Port está de olho nas casas mais tradicionalistas que se reivindicam como baluartes e guardiães da herança africana.

A dinâmica de circulação já tinha sido mostrada por Beatriz Góis Dantas (1988) ao se referir às categorias de pureza e mistura que, inicialmente êmicas ou internas ao Candomblé, foram apropriadas e utilizadas pelos intelectuais como categorias analíticas e, subsequentemente, a partir das publicações etnográficas, reapropriadas pelos terreiros para legitimar suas hierarquias de poder e prestigio. Van de Port reconhece-se herdeiro da corrente de estudos representada por Dantas, mas afirma querer "radicalizá-la." Concordando com os autores dessa corrente,[3] ele denuncia como construções essencialistas e politicamente motivadas os discursos afrocêntricos defensores de continuidades e sobrevivências africanas. Como Dantas – ao salientar os intelectuais como os principais agentes legitimadores do discurso de autenticidade e

[3] Os autores são numerosos, entre eles: Fry (1982), Frigerio (1983), Birman (1980), Ortiz (1988), Wafer (1991), Motta (1994), Capone (1999).

pureza africanas – Van de Port acaba por silenciar a agência interna do Candomblé ao deslocar o foco para a circulação dos seus "símbolos" no discurso externo dos ativistas gays, ecologistas e antirracistas.

A "radicalização" de Van de Port, que ele considera uma inovação epistemológica nos estudos sobre Candomblé, estaria na crítica e reformulação do "triângulo metodológico templo-sacerdote-iniciação", abordagem que caracterizou os clássicos da antropologia sobre a religião afro-brasileira. Ele se posiciona contra o destaque dado ao terreiro como *locus* principal da pesquisa, contra o sacerdote como exegeta e informante privilegiado do antropólogo e contra a aquisição de conhecimento através de um processo que emule ou consista na iniciação ou na relação mestre-discípulo. Ao questionar autores como Pierre Verger e Roger Bastide, que concebem o templo como um "mundo-em-si-mesmo", muitas vezes como essencialmente "africano", Van de Port coloca-se contra aquelas abordagens de cunho relativista que querem entender o candomblé "em seus próprios termos," pois, segundo ele, devido à constante circulação e transformação dos valores, já não haveria termos "próprios do Candomblé".

Van de Port interpela aqueles para quem só o sacerdote ou o iniciado tem autoridade para legitimar a "autenticidade" do saber religioso. Há aqui uma reação pós-colonial frente aos discursos nativos que impõem fronteiras sobre quem pode falar e o que pode ser dito. Inconformado, o antropólogo assume uma posição conscientemente herética, defendendo um Candomblé fluido e descentralizado, sem qualquer exclusivismo sobre a "verdade" religiosa, relativizando a oposição entre saberes "superficiais" e "saberes profundos" ou de "fundamento". Para Van de Port, qualquer enunciado é igualmente "profundo" e "superficial". O cabeleireiro e mãe Stella, ambos participam do universo do Candomblé e ambos são passiveis da atenção do antropólogo. O problema, na minha opinião, é nivelá-los como se se tratasse do mesmo. As hierarquias do conhecimento podem ser questionadas e subvertidas, mas dificilmente será possível atingir qualquer compreensão aproximada do Candomblé, ignorando sua epistemologia, baseada na hierarquia e no segredo e sua ontologia, baseada numa concepção do ser associada à multiplicidade e ao poder. Ou seja, para mapear e discernir

a flutuação dos significados, é preciso reconhecer todos os quadros de referência que orientam suas possibilidades de transformação, inclusive os dos circuitos internos do terreiro.

A facilidade com que o autor dispensa os caminhos da etnografia convencional e a voz do sacerdote é resultado de uma opção teórica e metodológica determinada, em parte, pelo foco da pesquisa na relação entre religião e mídia. Contudo, essa opção não está isenta de contradições. A escolha da esfera pública leva Van de Port a pesquisar na rua, no salão de beleza, nos jornais, na internet etc. Dos três circuitos aludidos no título, ele apresenta mais subsídios etnográficos sobre a comunidade GLS, enquanto dos outros dois parece mais distante. A questão ecológica é arguida, quase exclusivamente, a partir de um depoimento de Muniz Sodré, defensor do Candomblé como "um movimento ecológico *avant-la-lêttre*", e de Reginaldo Prandi que comenta o discurso *dos sacerdotes* sobre Onilé, o orixá da terra. Igualmente ao discutir a questão dos movimentos negros, o autor recorre aos textos de intelectuais como Jocélio Teles dos Santos e Antonio Riserio. Embora o trabalho de pesquisa seja um exercício intertextual e o foco principal do projeto fosse as representações do Candomblé na esfera pública – o que justifica a atenção dispensada aos discursos escritos e imagéticos, na mídia e na academia – não deixa de ser reveladora a ausência de um maior diálogo com ativistas ecologistas e dos movimentos negros, enquanto agentes produtores e mediadores dessas representações.

Seja como for, na conclusão, Van de Port coloca duas perguntas críticas para validar sua hipótese da circulação. Porque o Candomblé atrai pessoas tão "diferentes" como os ativistas homossexuais, ecologistas e antirracistas? Por que os sacerdotes acabam por internalizar os discursos liberais criados por esses ativistas na esfera pública sobre a tolerância do estilo de vida homossexual, a emancipação negra ou a consciência ecológica? A primeira questão, ele responde de forma bastante persuasiva sustentando que o Candomblé fornece a homossexuais, ecologistas e ativistas negros, "um vocabulário que lhes permite transformar o global em local, e o local em global (Van de Port, 2012, p. 156)", ou seja, num mundo pós-moderno e globalizado em constante transformação, o Candomblé, a partir da sua linguagem de

"autoctonia" ou "pertencimento", permitiu a grupos socialmente marginalizados se religarem a comunidades alternativas ou movimentos mais amplos de solidariedade. Essa explicação adéqua-se bastante bem ao caso dos ativistas homossexuais e, embora o autor não elabore sobre esse ponto, seria possível pensar o mesmo em relação aos movimentos negros, utilizando o Candomblé como ponto de articulação local com movimentos de identidade globais.

A segunda pergunta, Van de Port responde dizendo que os sacerdotes tenderiam a uma política de abertura social, adotando os discursos externos, como estratégia contra a expansão neopentecostal e para aumentar sua respeitabilidade frente à discriminação da sociedade mais ampla que continua a perceber o Candomblé como "magia negra" ou feitiçaria. Ele toma como exemplo o uso do "oganato", ou a instituição dos obás de Xangô, no Ilé Axé Opô Afonjá, e a celebração, nesse mesmo terreiro, de eventos como a *Semana Cultural da Herança Africana na Bahia*, como estratégias de visibilidade e empoderamento orientadas a se contrapor a ameaças externas, promovendo a imagem do Candomblé como uma "religião". Frente a essa dinâmica de exteriorização, reconhecida pelo próprio autor, ele insiste que a "representação contínua do Candomblé como um universo fechado" é insustentável e deve ser entendida como "estratégia de política interna que visa a lidar com a permeabilidade das paredes do templo." Permeabilidade demonstrada, segundo ele, pela absorção dos discursos externos GLS, ecológico e de emancipação negra. Há aqui um paradoxo latente, certamente intuído pelo autor, mas que não foi suficientemente explicitado.

Estamos diante de um complexo processo que remete à visão de Michael Taussig (2003) sobre a dinâmica da magia como um jogo de revelação e ocultação.[4] Não se trata apenas de uma crescente exposição pública do Candomblé, mas da ambígua combinação de momentos de visibilidade e invisibilidade e é nesse espaço liminar da aparência em que opera a circulação entre o interno e o externo. Os eventos públicos do Axé Opô Afonjá, que Van de Port vê como sinais de permeabilidade, podem ser interpretados

[4] Em *Candomblé em rosa, verde e preto*, Van de Port não cita Taussig. Contudo, ele irá se inspirar nesse autor e trabalhar em mais detalhe a dialética entre a revelação e a ocultação em trabalhos posteriores.

como parte de uma sofisticada política que visa, precisamente, à perpetuação da impermeabilidade. A ocultação através da revelação ou, em termos de Winer, o *keeping-while-giving* (1992), constituem uma das formas mais elaboradas de reautenticação do Candomblé, de preservar uma alteridade radical, inclusive quando se cede a processos de acomodação parcial às dinâmicas globais (Parés, 2011).

Por outro lado, ao argumentar que discursos "liberais" como os direitos dos homossexuais, a ecologia ou a emancipação negra são apropriados pelos sacerdotes num movimento de fora para dentro, Van de Port desconsidera a possibilidade de qualquer agência interna na sua produção. Ele ignora a crescente superposição dos papéis dos atores envolvidos, a participação dos iniciados enquanto militantes gays, ecologistas ou ativistas negros. De fato, a erosão das fronteiras entre o público e o privado, entre o dentro e o fora e inclusive o jogo entre a ocultação e a revelação, se dá pelo trânsito fluido, não apenas dos discursos ou bens simbólicos, mas pelo posicionamento ubíquo dos próprios agentes desses discursos. Não é apenas um "banco de símbolos" que circula, mas a agência múltipla dos sujeitos que se distribui em diversos circuitos.

Em definitivo, o foco na esfera pública constitui uma contribuição significativa para os estudos sobre o Candomblé, permitindo melhor entender o contexto em que certos significados e práticas são articulados e como estes definem os contornos e as possibilidades da agência dos adeptos. Porém, o afastamento "epistemológico" do terreiro, também acaba minimizando a agência desses atores sociais. Como leitor, não consegui evitar a percepção de um tom às vezes irônico, às vezes cético diante daqueles que supostamente detêm a autoridade religiosa. Para além do saudável questionamento dos convencionalismos, a insistência em desmascarar a natureza construída dos discursos afrocêntricos e a relativização da "verdade" de qualquer saber de fundamento – pois, como sustenta Johnson (2002), tudo já foi publicizado e não há mais segredo – parece refletir um certo incômodo dos antropólogos "de fora," quando lhes é negado o acesso aos circuitos "de dentro." De fato, apesar do foco na esfera pública, parece existir uma certa resistência a reconhecer que a produção dos discursos afrocêntricos no Candomblé responde,

pelo menos em alguns casos, a um "essencialismo estratégico" que opera num contexto político específico de luta contra o racismo e a exclusão social. A pretensão de uma parte dos estudos afro-brasileiros em querer deixar para trás a política das identidades, corre o risco de ser percebida como uma postura de negação dessas políticas de emancipação, com as implicações ideológicas correspondentes.

REFERÊNCIAS

BIRMAN, Patrícia. *Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são*: estudo de um centro umbandista numa favela do Rio de Janeiro. M.A. Thesis, PPGAS, Rio de Janeiro, 1980.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala, 1999.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco:* usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRIGERIO, Alejandro. *The Search for Africa*. Los Angeles: M. A. Thesis in Anthropology, University of California, 1983.

FRY, Peter. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

HABERMAS, Jürgen. *L'espace publique. Archéologie de la publicité comme dimension de la société bourgeoise*. Paris: Fayard, 1978.

JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, Gossip, and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press, 2005.

KEANE, Webb. Sincerity, Modernity and the Protestants: *Cultural Anthropology.* v. 17, p. 65-92, 2002.

MOTTA, Roberto. L'invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil. *Storia, antropologia e scienze del linguaggio*, v. 9, p. 2-3, 65-85. 1994.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: Umbanda e sociedade Brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PARÉS, Luis Nicolau. Where does Resistance hide in Contemporary Candomblé. In: GLEDHILL, J.; SCHELL, P. A. (Eds.). *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2011. p. 144-164.

SANSI, Roger. *Fetishes & Monuments:* Afro-Brazilian Art and Culture in Twentieth-Century Bahia. Berghahn Books: New York, Oxford, 2007.

TAUSSIG, Michael. Viscerality, Faith, and Skepticism: Another Theory of Magic. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter (Eds.). *Magic and Modernity:* Interfaces of Revelation and Concealment. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 272-306.

WAFER, Jim. *The Taste of Blood*: Spirit Possession in Brazilian Candomblé (Contemporary Ethnography), University of Pennsylvania Press, 1991.

WINER, Annete. *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-giving*. Berkely: University of California Press, 1992.