

Religiões de matriz africana em perspectiva transformacional¹

African-based religions in a transformational perspective

Gabriel Banaggia

Mestre, doutor e pós-doutorando em Antropologia
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

E-mail: gbanaggia@gmail.com

Resumo

Propõe-se aqui pensar as religiões de matriz africana nas Américas por meio de uma perspectiva transformacional. Para a realização da comparação, essa perspectiva sugere que o aprofundamento da empreitada etnográfica permite multiplicar versões das realidades vivenciadas que podem ser postas em contato e se iluminar mutuamente. O que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas.

Palavras-chave: religiões afro-brasileiras; transformação; comparação; teoria antropológica; jarê.

Abstract

The African-based religions of the Americas can be conceptualized by means of a transformational perspective. To establish comparisons, this perspective suggests that by deepening the ethnographic enterprise one can multiply versions of the experienced realities that can be put in touch and shed light over each other. What is assumed is that each African-based religion puts into relief certain features present in others in more subtle ways, as powers not always actualized.

Keywords: afro-brazilian religions; transformation; comparison; anthropological theory; jarê.

¹ Uma versão resumida desse artigo foi apresentada na mesa redonda “Religião” do III Seminário de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos. Agradeço a Jorge Villela pelo convite para participar do evento bem como aos alunos responsáveis por sua organização, em especial Allan Wine.

Existem diversas formas de se compreender a antropologia na contemporaneidade. Nesse texto, não irei partir de definições normativas da disciplina, daquilo que ela deve ser, e sim daquilo que ela pode ser, ou daquilo que se pode fazer com ela. Afinal, como escreveu Roy Wagner (1981), sintetizando posições difusas, a antropologia pode ser compreendida como um modo de relacionamento com a alteridade existente em qualquer coletivo humano. Essa é tanto a base para uma modalidade pragmática de antropologia dos outros sobre nós quanto um caminho para revelar os procedimentos ocultos que operam quando nós mesmos fazemos nossa antropologia a respeito dos outros – por exemplo literalizando suas metáforas ou obliterando o caráter inventado dos conceitos com os quais nós próprios operamos.

Se um dos traços marcantes do desenvolvimento das pesquisas antropológicas nos últimos anos vem sendo sua progressiva concentração na investigação da sociedade que a ela deu origem, isso nunca significou, claro, o abandono do estudo das outras sociedades. Mas significou uma maior problematização da própria noção de alteridade, ao converter nossa sociedade em objeto de estranhamento, observável de uma perspectiva “outra”. Com isso, o caráter ambíguo das categorias com que operamos parece ter sido realçado. Pois se noções como cultura, identidade, política, religião etc., estão no centro da antropologia, elas aí aparecem tanto dotadas de propriedades objetivas e representacionais quanto como conceitos manipulados por nós mesmos. Fica cada vez mais claro que a antropologia sobre as outras sociedades se transforma quando leva em conta a antropologia das outras sociedades, o que possibilita a existência de uma antropologia sobre a nossa sociedade que não seja apenas mais uma antropologia da nossa sociedade. Partindo da crítica pós-moderna ao primado da representação, vários autores, como por exemplo Marilyn Strathern (1991, 1992), não se contentam em substituí-la por uma reflexividade pessoal que apenas nos mergulharia em nós mesmos: o fato de os outros não serem transparentes não significa que eles sejam opacos ou que sejamos nós os transparentes; é apenas por meio de agenciamentos entre fenômenos de diferentes coletivos que a antropologia é colocada para funcionar de modo translúcido, lateral e indireto, uma espécie de cartografia de territórios existenciais – tanto os já existentes como aqueles em vias de existir.

Mais precisamente, então, esse artigo tem por objetivo apresentar sugestões para a consideração de um campo de investigação, o tradicionalmente chamado das religiões afro-brasileiras, com base num novo modo de encará-las: uma perspectiva transformacional que as encara como versões umas das outras. Essa proposta levará em consideração sua posição singular no seio da antropologia, já que os movimentos das principais correntes da disciplina ao longo de sua história sempre repercutiram nos estudos afro-brasileiros. Assim, num texto dividido em três partes, começarei por um breve apanhado das contribuições da literatura nesse campo, do fim do século XIX aos dias de hoje. Em seguida, irei conectar essas proposições teóricas com um trabalho etnográfico em profundidade, com base nos dados do meu próprio trabalho de campo. Por fim, concluo com uma exposição do que exatamente pode ser essa perspectiva transformacional e como ela é capaz de fornecer pistas para a renovação de estudos comparativos transversais nesse campo.

Estudos afro-brasileiros

Entre os estudos sobre religiões afro-brasileiras realizados na segunda metade do século XX, há um conjunto de interpretações que tomou força no interior da disciplina a partir da década de 1970 e que pode ser pensado como responsável por uma virada no campo em questão, que

procurei analisar em minha dissertação de mestrado realizando uma revisão bibliográfica da literatura recente sobre o tema (Banaggia 2008). Existe uma divisão dos estudos sobre religiões afro-brasileiras em dois grandes períodos, o primeiro tendo início no final do século XIX e predominando, dependendo do comentador, até alguma data entre a metade dos anos 1940 e o início dos anos 1970, e o segundo composto pela produção subsequente. Na primeira fase, especialmente com Raimundo Nina Rodrigues (2006), Arthur Ramos (1934) e Melville Herskovits (1941), os textos trazem descrições dos sistemas de culto, objetos rituais, símbolos, mitos, por meio de perspectivas posteriormente chamadas ou de histórico-evolucionistas, quando se tratava de descobrir quais as origens de cada um dos itens e a qual grau de desenvolvimento correspondiam, ou de culturalistas, conforme colocassem seu problema em termos de valores, representações, mentalidades, cultura. Na segunda fase, por exemplo com trabalhos de Diana Brown (1977, 1986) e Renato Ortiz (1977), a pergunta se desloca para a investigação da relação que essas religiões mantêm com a sociedade envolvente, e os estudos passam a considerar sua organização institucional, as formas de reprodução social, as disputas de poder.

Há pouca dúvida que o surgimento desse outro ponto de vista trouxe desenvolvimentos cruciais para os estudos antropológicos no campo das religiões afro-brasileiras. Para mencionar apenas três deles: em primeiro lugar, chamou atenção para a necessidade de abandonar a orientação metodológica que restringia a observação somente às manifestações mais públicas destas religiões, notadamente as festas em celebração aos orixás. Com isso, conclamou que fizessem parte dos estudos os aspectos mais rotineiros da vida das pessoas ligadas a essas religiões. Em segundo lugar, pôs definitivamente em xeque a possibilidade de se hierarquizar as manifestações religiosas de acordo com supostos graus de pureza ou de modificação em relação a um imaginado estado original. Ao mesmo tempo, e em terceiro lugar, franqueou o estudo das múltiplas formações religiosas afro-brasileiras, colaborando para a proliferação de pesquisas em distintas localidades do território nacional. Não resta dúvida de que, por princípio, não há motivo para que os cultos considerados mais “sincréticos” deixem de ser estudados. Abre-se a possibilidade para que ao lado do estudo do candomblé baiano, do xangô de Recife e do tambor de mina maranhense, perfillem-se estudos do candomblé paulista, da umbanda carioca, do omolocô, do jarê, do catimbó, do terecô, da jurema etc., numa lista verdadeiramente infindável.

Para os textos que se contrapuseram aos trabalhos de inspiração culturalista, as religiões afro-brasileiras são entendidas como partes que figuram como uma expressão, uma analogia, uma metáfora, um reflexo, um indício, um corolário, uma inversão, uma máscara, uma dramatização, uma retórica, uma representação, uma adaptação; são unidades que existem, em suma, enquanto reprodução de algo “anterior, exterior e coercitivo” a elas mesmas, no caso a “sociedade brasileira”. A sociedade, por sua vez, é entendida como global, complexa, abrangente, mais ampla, envolvente, dominante, e atua como um todo, um conjunto que situa, contextualiza, afeta, integra, estrutura, penetra, localiza, condiciona, fornece o cenário, se projeta sobre e é incorporado pelas religiões. As religiões pertencem ao plano do simbólico, do código, das ideologias, das representações, das mentalidades, enquanto a sociedade estabelece condições objetivas, encontra-se no nível do real, está no plano das existências concretas, da economia, das estruturas de classe, do poder. As tradições afro-brasileiras, por sua vez, são vistas como invenções, construtos, artefatos, ainda que por vezes bem fundamentados, mas que em última instância atendem a exigências contrastivas, dependendo menos dos desejos e da memória dos afro-brasileiros do que de sua situação presente, das exigências por obtenção de maiores prestígio e legitimidade.

De modo a evitar a exotização dos religiosos, os textos dessa virada partiram para a desconstrução das categorias nativas, encontrando sob elas algo que lhe era familiar, em geral a lógica do mercado. Percebe-se como nas religiões afro-brasileiras também operam determinados procedimentos similares aos de outros grupos de interesse, mesmo que seus interesses confessos sejam outros. O risco aqui, contudo, é o de se apagar a especificidade reivindicada pelos praticantes para suas tradições, subsumindo os universos cosmológicos na linguagem do capital, fazendo com que as religiões afro sejam entendidas antes de tudo pela ótica do monopólio, dos direitos de exploração, da corretagem; os terreiros, pensados como firmas, empresas oferecendo bens e serviços; as pessoas aí envolvidas, imaginadas como consumidores, clientes, fornecedores, motivados em última instância por operações contábeis, lucros e défices, explorações e estratégias para obtenção de vantagens e o desenvolvimento de suas carreiras.

Se, levando o argumento a seu extremo, não há nada de errado em dizer que somos todos movidos por nossos interesses, ao mesmo tempo não há aí nada de muito informativo quando não se considera a questão de que interesses são esses. Conceitos como os de originalidade, inventividade e manipulação, com os quais procurei trabalhar em minha dissertação, fornecem ferramentas para ajudar a lidar com os temas a que se dedicaram os primeiros estudos na área, capazes simultaneamente de evitar as armadilhas evidenciadas pelos textos que lhes precederam. Não é o caso, logicamente, de serem determinados conceitos mais verdadeiros do que os outros, ou mesmo de negar a validade das conclusões a que os textos dessa virada sociopolítica chegam. A questão é mais pragmática: tem a ver mais com sua utilidade e com os efeitos que determinadas ideias e proposições acarretam do que com sua maior ou menor adequação ao real. Trata-se de uma visão da antropologia na qual uma das principais regras do jogo seja a irredução, conceito difundido por Bruno Latour (1991, 2005) para o qual a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2002) fornece notável definição. O princípio de irredução a que ela se refere é duplo: ele é um dispositivo de cautela contra todo reducionismo e simultaneamente contra a impossibilidade de se realizar reduções. Afinal, reduções e abstrações são necessárias à atividade científica, e justificáveis na antropologia quando realizadas em nome de outras irreduções, de modo a complexificar um campo e nos capacitar a pensar de outro modo. Para fazê-lo, não há nada como o trabalho de campo, provavelmente o principal ponto pacífico metodológico da disciplina.

O trabalho de campo desperta uma multiplicidade de sentimentos nos antropólogos, alguns dos quais, por motivos imponderáveis, prevalecem e comandam nossa produção. O contato com os participantes das religiões afro-brasileiras atesta uma vitalidade que desperta a atenção. E se suas celebrações são perpassadas por manifestação sutis de poder e hierarquia, ou mesmo por conflitos pouco velados, isso não acontece em detrimento de uma face de consistência propriamente religiosa, e tampouco exclui uma dimensão da existência na qual o que importa é a beleza, a diversão, a troca fugidia de olhares satisfeitos, o prazer e o riso. Com isso, os adeptos dão prova de um orgulho e uma altivez simultaneamente matizados por uma serenidade e uma vivacidade marcantes, o que requer, dos pesquisadores que o reconhecem, estudos à altura, apresentando as reflexividades nativas específicas e as modificações que elas podem acarretar para a prática da pesquisa. Numa escolha incontornavelmente tanto política quanto metodológica, trata-se de recusar assimetrias que fariam sobressair os códigos de comunicação acadêmicos em detrimento daqueles preferidos pelas pessoas com quem estudamos.

Essas conclusões me levaram a procurar um campo de pesquisa no qual pudesse realizar trabalho de campo visando à elaboração de uma etnografia que simultaneamente lidasse com as questões mais clássicas dos estudos sobre religiões de matriz africana no país enquanto não deixasse de lado as contribuições feitas pela literatura da virada sociopolítica. Dito de outro modo, testar a premissa de que era possível tratar num mesmo nível, lateralmente, uma realidade etnográfica concreta e as relações recíprocas que ela estabelecia com outras só em princípio exteriores a ela. Assim, grandes sistemas econômicos, relações de trabalho e assimetrias de poder, por exemplo, passariam a ser vistos não como condicionantes necessárias da ação mas sistemas constituídos e conceptualizados localmente. Um campo privilegiado para um estudo desse tipo envolveria uma religião que não estivesse entre as mais tradicionalmente estudadas pela literatura (via de regra situadas no litoral do país) e que ao mesmo tempo mantivesse estreita relação com os grandes temas mencionados. Uma religião às voltas com questões ambientais federais, políticas de patrimonialização nacionais, transformações dos capitalismos mundiais. Ou seja: uma pacata religião no interior do Brasil.

O caso do jarê

O jarê é uma religião afro-brasileira exclusiva da Chapada Diamantina, área serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, pontuada por picos que ultrapassam os 2.000 metros. Minha pesquisa se dedicou aos jarês da cidade diamantífera de Lençóis, na Região das Lavras, considerada o berço da religião, tendo sido feita em quase 14 meses de trabalho de campo, sendo 12 deles contínuos. O objetivo central de minha tese (Banaggia 2013, 2015) foi o de apresentar uma etnografia do jarê contemporâneo, ainda que eu também tenha procurado apresentar ou estabelecer conexões entre essa realidade e sua história. Com isso, mais do que comprovar continuidades ou sobrevivências, quis destacar as formas pelas quais o próprio povo-de-santo produz contínua e criativamente essas ligações.

No dizer de seus adeptos, a palavra jarê pode designar tanto a religião de maneira geral como qualquer uma de suas ocasiões rituais: diz-se tanto “gosto muito de jarê” quanto “o jarê do último sábado foi ótimo”. Ao longo do trabalho de campo conheci uma quinzena de casas de culto distintas, a maior parte situada em Lençóis e algumas poucas na cidade vizinha de Andaraí. Compareci a umas três dezenas de celebrações rituais, a maioria concentrando-se em três casas de jarê nas quais a pesquisa terminou por se centrar. As cerimônias têm duração variável, normalmente entre 5 e 10 horas. Ocasionalmente podem ser repetidas em mais de um dia consecutivo, em geral dois ou três, ao contrário do que ocorria no passado, quando podia haver até nove dias seguidos de festividades. Ao longo de cada celebração pessoas sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, no total podendo haver, nas casas com maior número de adeptos, até perto de uma centena de incorporações distintas numa única festa.

Na realização do trabalho de campo, optei por não conceder qualquer primazia aos discursos dos líderes religiosos, procurando levar em consideração a maior gama possível de posições a respeito do culto. Dessa forma, a tese buscou apresentar as interlocuções estabelecidas com os mais variados adeptos do jarê, definidos como quaisquer pessoas que gravitam em torno de uma casa de culto, desde os filhos-de-santo mais fervorosos aos frequentadores menos habituais mas que ainda assim podem ser considerados como parte desse coletivo – até porque são poucas as

ocasiões nas quais os adeptos realizam distinções de pertencimento entre si. Essas preocupações buscaram ser traduzidas em maneiras específicas de textualização detalhadas a seguir, levando a sério a problematização da escrita colocada em cena pela antropologia pós-moderna (Clifford & Marcus 1986), ainda que por vezes propondo soluções distintas para as questões aí levantadas.

Estilisticamente, procurei redigir os resultados de minha pesquisa gerando um dispositivo que proporcionasse uma jornada – ou mesmo uma peregrinação –, comportando polifonias orientadas por guias específicos. A narrativa foi guiada por interlocutores distintos, cujas escolhas se deram menos em função de suas histórias pessoais ou de qualquer suposta representatividade do que como um meio de amalgamar seus próprios estilos pessoais aos argumentos que eu mobilizava. O recurso a esses guias buscou igualmente produzir um efeito de evadir qualquer grande divisão entre individual, de um lado, e social ou cultural, de outro, fazendo com que as falas, histórias, hipóteses e análises oferecidas corresponderem mais a agenciamentos coletivos de enunciação. Os interlocutores mobilizados agiram mais como relés, dispositivos de retransmissão que amplificam ou comutam um circuito não só de informações como de forças. Dessa forma, puderam ser apresentados como mediadores contínuos e não como intermediários, ou seja, como mecanismos que transformam os sentidos e forças que carregam consigo em vez de transportá-los sem que sofram qualquer alteração. Um dos corolários dessa utilização envolveu admitir que o mesmo se processa com o próprio etnógrafo, que atua enquanto um mediador, transformando determinada experiência ao transmiti-la.

Narrativamente, minha etnografia foi concebida para ser não um retrato direto dos acontecimentos no campo, e sim estruturada de modo a transmitir ao leitor – e incitar nele – um processo de convivência e aprendizado cujas etapas se assemelham às vivenciadas durante a pesquisa. O jarê propriamente só é apresentado após já se garantir acesso às histórias com as quais ele se combina, bem como se descortinar as maneiras pelas quais fui sendo aproximado desse universo. De certo modo, a forma do texto se assemelhou a uma andança, que para os habitantes de Lençóis costuma ser muito mais do que somente um deslocamento espacial, já que se configura igualmente numa ocasião didática e com caráter cosmológico. Como procurei evidenciar, um trabalho que fala sobre o jarê é inevitavelmente um que caminha pelo jarê, que percorre o jarê e por meio da qual o próprio jarê pode passar a caminhar mais longe, literalmente viajando além dos limites da Chapada Diamantina. Caminhar significa também traçar caminhos e mapeá-los, numa cartografia de recusa de atalhos. Numa comparação mineralógica com os diferentes tipos de garimpo, tratava-se menos de realizar uma investigação genética do que fazer uma prospecção aluviônica. Ou seja, elaborar um trabalho que procurou menos se aprofundar em origens para exaurir veios do que acompanhar as movimentações fluidas das pedras pelos rios e serras.

Em função disso, tentei aproximar a composição do texto à estrutura de um altar de jarê, uma construção da qual fazem parte elementos a princípio díspares mas que acabam sendo postos em contato de forma criativa e com determinados objetivos. Em diversos momentos, as diferentes seções textuais remeteram umas às outras, os argumentos podendo ser revisitados e ampliados em função tanto de sua disposição como do redirecionamento do olhar efetuado pelo leitor. Procurei assim emular a inventividade dos líderes religiosos que potencializam os objetos aos quais fazem recurso por meio de procedimentos de afastamento e aproximação, tanto espacial quanto conceitual.

Aqui, um interlúdio. Não seria esperar demais que um texto na prática escrito por uma única pessoa fosse capaz de sequer se aproximar, por exemplo, dos avanços científicos produzidos nos grandes laboratórios por equipes compostas por legiões de profissionais orientados para se atingir inovações significativas num campo do saber (Latour & Woolgar 1986)? Entretanto, em mais de um sentido, é possível dizer que meu trabalho não possui um único autor. Se acredito ter realizado alguma contribuição ao estudo não só do jarê como das demais religiões afro-brasileiras, essa terá sido fruto da tentativa de transmitir inovações, conceitos e experimentações que só podem existir hoje graças aos conjuntos de pessoas que, ao longo do tempo, mantiveram essas práticas vivas e em constante transformação – muitas vezes a despeito das violências brutais às quais foram submetidos. Se o jarê pode, desse modo, ser pensado como um laboratório ímpar, a equipe que nele atua e ali realiza seus experimentos e descobertas é composta antes de tudo por seus próprios adeptos, um coletivo que também conta com sábios e grandes inventores. Entre essas descobertas eu destacaria uma versão original da história e das histórias que envolvem a cidade de Lençóis, incluindo uma visão garimpeira do trabalho e da imagem dos homens que o realizam não como aventureiros cobiçosos e inconsequentes mas como senhores de si e provedores de suas famílias, mestres de uma arte que surge menos como uma coleta do que uma caça e uma negociação.

Há um conjunto de hipóteses a respeito do surgimento do jarê, indicando diferentes modulações para a nostalgia estrutural que parece caracterizar as tradições de afro-brasileiras – já que, por mais que existam saudades diversas, muitas delas se encontram profundamente marcadas pela experiência de desterritorialização sofrida pelas populações escravizadas. O convívio no campo trouxe ensinamentos que foram parte de um aprendizado a respeito das formas de polidez e deferência, indicando a importância de se trabalhar menos com um código normativo do que com um manual de protocolo, um guia de etiqueta ou um tratado de ética. Os jarês contemporâneos têm realizado adaptações, em especial no que diz respeito à logística envolvida na realização das cerimônias. A ideia de resiliência mostra-se útil para conectar o não esmorecimento ritual a práticas de resistência que permeiam e transbordam o universo do jarê. A recusa da posição de instrutor, tão comum nas religiões afro, não significa contudo o impedimento da transmissão do conhecimento, da qual inevitavelmente faz parte uma sigética sacramental, uma economia de silêncios, promovidos por motivos diversos.

O jarê traz à tona igualmente a falta de sentido da investigação sobre a natureza da crença, em função da plenitude das formas de existência no mundo. Enquanto o paradigma científico se baseia numa descrença generalizada, no jarê a postulação da descrença é a exceção, ocorrendo somente quando alguém deseja afastar a si mesmo da ação das forças abundantes no mundo. Ali, pessoas e entidades se associam em composições que remetem muito mais a uma química do que a uma mecânica de manifestações. Dela faz parte um conjunto de permeabilidades e passagens que exibem uma transmissibilidade entrevista, entre outros motivos, nas vestimentas cerimoniais. O peripatetismo do povo do jarê aparece como pista para se pensar o tema da movimentação e seus ímpetos, desembocando numa ontologia de forças segundo a qual todo ente pode existir e funcionar simultaneamente como repositório e veículo energético. Assim, os seres podem ser encarados como resultantes, compostos de forças que agem como forças e sobre forças. Esses feixes de forças continuamente moduladas que constituem a matéria-prima do jarê são postos em movimento no ritual visando a uma terapêutica que inevitavelmente envolve sacrifícios rituais voltados para um enfrentamento de potências, colocando em questão vida e morte.

Todo jarê termina com uma homenagem a Cosme Damião, entidade da gemelaridade e em cujo mês de setembro costuma se concentrar o maior número de cerimônias das mais diversas casas de culto de Lençóis. Enquanto conversava um dia com um bom amigo a respeito dos motivos que levam à centralidade de Cosme no jarê, ele me presenteou com um mito que aproximava Cosme dos Ibêji, orixá duplo africano ligado igualmente aos gêmeos. Segundo o mito, muito tempo atrás havia num reino africano um par de irmãos absolutamente idênticos, já por isso considerados muito especiais. Certo dia, durante uma celebração às entidades, a Morte chegou ao reino dizendo que iria levar consigo todos os seus habitantes, assim que o couro dos atabaques parasse de soar. Diante da sina nefasta, os irmãos tiveram uma ideia e decidiram se revezar nos atabaques, de modo que um pudesse descansar enquanto o outro mantinha a música viva, estendendo indefinidamente a duração da festa. Como eram idênticos e trocavam de lugar quando a Morte estava distraída, ela não foi capaz de distingui-los, e imaginou que se tratava de uma mesma pessoa tocando ininterruptamente. Cansando-se de esperar, ela finalmente desistiu de seu intento e deixou o reino sem levar nenhum de seus habitantes. Os gêmeos foram saudados como heróis, tendo vindo eles próprios, posteriormente, a se tornarem divindades.

De certo modo, todo jarê realizado até os dias de hoje pode ser pensado como uma reatualização desse embate, e desse ardil. Assim como os gêmeos do mito, os tocadores de atabaque são responsáveis por manter a festa sempre em curso, incentivando, junto dos demais presentes, os iniciados a continuarem dançando, as entidades a não deixarem o salão, apesar do esgotamento a que todos estão inevitavelmente sujeitos. Bater jarês é uma forma de fazer com que a vida, em sua plenitude, prossiga, e até por isso as cerimônias são voltadas para a cura e a reabilitação dos adeptos, para a mobilização das entidades e das forças que compõem e são compostas por ambos, para o afastamento progressivo dos mortos e suas influências perturbadoras. Celebrar jarês é, sobretudo, um meio de manter viva uma festa sem fim, uma festa que não pode acabar sem que se corra o risco de seu término significar também o término da vida como a conhecemos. De todo modo, uma festa é – e precisa ser – também uma ocasião feliz, animada, muito embora as circunstâncias nem sempre favoreçam a alegria. Mesmo diante de uma série de obstáculos, e convivendo com a possibilidade de que o jarê venha a desaparecer caso seu empenho não se renove, seus adeptos optam por uma existência plena de vivacidade. Dão testemunho, assim, não só durante as cerimônias como fora delas, das potências da vida, do movimento e da criatividade.

Perspectiva transformacional

O ímpeto dessa pesquisa de campo foi eminentemente monográfico e procurou mostrar os modos como temas clássicos e modernos da disciplina são figurados num campo determinado, mas ela também deu pistas das conexões possíveis entre diferentes religiões afro-brasileiras. Se, como visto anteriormente, aquilo que confere inteligibilidade às realidades estudadas não precisa mais ser nem uma origem histórica pensada como imutável, nem o englobamento na sociedade nacional pensado como inelutável (ambas estratégias que condicionariam de modo unidirecional as realidades apreendidas, seja no tempo, seja no espaço social), a base para colocar em relação fenômenos transversais dessas tradições pode partir também de outros critérios. Está em curso um projeto coletivo de atualização de um quadro comparativo das religiões afro-brasileiras, detalhado a seguir, e o resto desse artigo será destinado a esboçar seus primeiros desenvolvimentos.

Esse projeto comparativo foi possibilitado pela existência, nos dias de hoje, de uma base etnográfica e conceitual em moldes contemporâneos mais ampla do que se dispunha até alguns anos, como os trabalhos monográficos de Vânia Cardoso (2004) sobre a macumba paulista, de Arnaud Halloy (2005) sobre o xangô recifense ou de José Carlos dos Anjos (2006) sobre a linha cruzada gaúcha, para citar apenas alguns. O projeto coletivo de comparação mencionado, concebido por Marcio Goldman (2008) e alguns de seus ex-orientandos, envolve encarar essas religiões sob uma perspectiva transformacional, considerando que as diferenças existentes entre elas podem ser pensadas enquanto transformações umas das outras. A expressão “religiões de matriz africana no Brasil” foi escolhida também pelo termo matriz possuir significado triplo, sendo tanto genealógico quanto generativo quanto matemático. Para a realização da comparação, a visão transformacional propõe que é o aprofundamento da empreitada etnográfica que permite multiplicar versões que podem ser postas em contato e se iluminar mutuamente. Dessa forma, o que se supõe é que cada religião de matriz africana coloca em relevo determinadas características presentes nas outras de formas mais sutis, enquanto potências nem sempre atualizadas.

A *posteriori*, talvez fosse possível dizer que, na verdade, o mesmo se processa no interior da nossa disciplina, e que esse movimento de refiguração da empreitada antropológica que inclui levar em conta as antropologias dos outros começou há mais tempo do que se costuma imaginar, estando presente de uma forma ou de outra na obra de vários antropólogos, em especial na de Claude Lévi-Strauss. A análise estrutural dos mitos desenvolvida por esse autor, mais particularmente sua versão empregada nos conjuntos das grandes e pequenas *Mitológicas*, serviu de inspiração para a elaboração da visada transformacional que exponho a seguir (cf. Banaggia 2011). Nas *Mitológicas* fica ainda mais clara a possibilidade de compreender o método estrutural como concebendo a existência – ou, mais precisamente, propondo a construção – de sistemas de transformações-defasagens que constituem as estruturas. Essas estruturas partem sem dúvida da empiria, mas para atingi-las não há que se postular qualquer diferença entre dois supostos níveis de realidade, um observável e um abstrato: elas são esquemas de inteligibilidade que não se encontram nem acima nem por trás do real. As estruturas são compostas de eixos ou dimensões que não são nem dados, nem precisam ser postulados: são selecionados pela própria estrutura, algo que se torna mais claro, ou efetivamente se concretiza, melhor dizendo, ao final da análise. Quando o sistema está terminado é que as oposições distintivas se determinam umas às outras, assumem um sentido preciso. Lévi-Strauss (1993) já afirmara que o início da análise estrutural tem algo de “impressionista”, e por que não dizer algo de experimental, já que nada garante de saída que um autor será capaz de (re)produzi-la.

Uma estrutura é sempre coextensiva a suas atualizações, encontrando-se sempre “entre” duas: entre duas variações míticas, entre duas sequências de mitos, ou mesmo entre dois níveis no interior de um mesmo mito. Por essa razão, a análise estrutural já foi criticada como “binarista”, levando Lévi-Strauss (1993: 171) a responder que as oposições binárias funcionam apenas como um menor denominador comum de outras mais fundamentais, a saber a comparação e a analogia. É possível dizer, acompanhando Gabriel Tarde (2007), que tanto a oposição absoluta como a identidade máxima são somente os casos mais raros da diferença. Uma oposição não significa, então, a descoberta de uma contrariedade de extremos, mas uma operação de opor, de colocar frente a frente (ou lado a lado). Trata-se de uma disposição que permite trabalhar diferenças que se tornam observáveis em função desse próprio posicionamento, desse ato posicional. Em vez mesmo de oposição é preferível se falar em *aposição*, de modo a indicar uma construção que

ênfatiza as justaposições e seus efeitos. Como sugere o filósofo Patrice Maniglier (2006) em sua obra destinada a uma releitura da teoria de Saussure, o que Lévi-Strauss chama uma “estrutura” não é um esquema de relações entre termos reduzidos a variáveis abstratas (ou seja, indiferentes aos conteúdos que poderiam preenchê-la), mas um “grupo de transformações” em meio ao qual cada um desses conteúdos é determinável a título de variações. Uma estrutura não é um conjunto de regras separáveis de suas aplicações, mas um campo de virtualidades em meio ao qual cada ato aparece como uma variante, ou seja, uma atualização de uma possibilidade relativa.

Não custa repetir que a análise estrutural não é um formalismo, algo que os textos mais antigos de Lévi-Strauss (p. ex. 1949) podiam dar a entender de maneira mais decisiva. Uma estrutura não é uma forma que se repetirá idêntica a ela mesma nas múltiplas variações dos mitos, não funciona como um sistema de regras formais, ou seja, uma sintaxe. Uma estrutura é um sistema construído pela definição recíproca de dois sistemas de diferenças, é o resultado de uma operação. Ao contrário do formalismo, diz o próprio autor, a análise estrutural se nega opor concreto e abstrato, bem como recusa conceder a esse último qualquer valor privilegiado. Enquanto uma forma se define por oposição a uma matéria, que lhe é estranha, uma estrutura não tem conteúdo distinto: elas são o próprio conteúdo da estruturação, não podendo ser definidas senão umas em relação às outras. Para evitar igualmente que esse método pareça ser superdeterminante e imune à existência de inovações, pode-se recorrer à noção de “plasma” (Latour 2005), um conjunto de potenciais em espera que indicam um reservatório daquilo que ainda não se encontra formatado, medido, cujas associações ainda não foram encadeadas.

Retorno então ao termo matriz que, se na acepção aqui proposta guarda muitas semelhanças com a ideia de estrutura anteriormente descrita, traz consigo o benefício de participar também de um universo simbólico matemático que indica a importância de considerá-lo continuamente mediante uma lógica de operações. Os componentes de uma matriz, que recebem o nome de “elementos” ou “entradas”, são conteúdos aos quais se chega por procedimentos formais de redução, considerados como valores algébricos, variáveis inicialmente pouco delimitadas sob as quais diferentes conteúdos podem ser subsumidos. Essas variáveis, algumas das quais exemplificarei ao final dessa fala, são atingidas progressivamente, com base não só nas variantes qualitativas das práticas analisadas, como pelo estudo das correlações entre elas. Quando Lévi-Strauss (1993: 22, 49, 61) se refere a “motivos” míticos, eles podem ser entendidos menos como “motivações” (a razão de ser ou a origem das transformações), do que como “temas de investigação” (no sentido que a teoria narrativa dá a “*motif*”) e, ainda mais, como aquilo que coloca a análise em movimento. Os motivos míticos não são assim causas, mas ensejos – que a etimologia da palavra motivo permite caracterizar precisamente como forças motrizes a possibilitar o estabelecimento de conexões entre mitos. Os mitos colocam problemas que impedem uma análise autocontida, fazendo com que os próprios sistemas que os analisam necessitem de pontos de apoio externos, daí a necessidade de não se desconsiderar, nas *Mitológicas*, o conhecimento da organização social dos povos que os contam. As variações que o analista registra também podem tanto se referir a alterações nos detalhes ou no ordenamento das respectivas intrigas, quanto ser entrevistas como consequência da assunção de determinados pontos de vista, posto que os motivos míticos, a depender da perspectiva adotada, desempenham, um em relação ao outro, os papéis de continente e conteúdo.

Lévi-Strauss (1993: 10) lembra que, por mais que os mitos possuam uma intriga, e que metodologicamente seja possível distinguir entre forma e conteúdo, eles jamais constituem

atividades acabadas, entabulando, ao contrário, como num jogo, novas partidas a cada vez que são contados. Creio que uma metáfora com base no xadrez pode ser útil para precisar o sentido a ser conferido para o conceito de matriz. Diferentemente do que poderia parecer à primeira vista, uma matriz não corresponderia assim somente a uma estrutura de posições das peças em função de sua arrumação nas casas pretas e brancas, sua localização nos eixos de abscissas e ordenadas. A matriz é entrevista primeiro nos movimentos das peças, nos lances que cada jogador efetua, em seus ataques e defesas, em suas capturas e fugas. Se os lances no xadrez costumam ser registrados com uma notação algébrica que se limita a marcar o local para onde determinadas peças foram deslocadas, esse recurso não é senão um modo de abreviar um fluxo complexo de interações. Enquanto o leigo, como eu, precisa se esforçar, de modo lento e concatenado, para ler as coordenadas de cada uma das casas e os códigos relativos a cada peça, o enxadrista já vislumbra aí os arranjos que possibilitam remontar às estratégias de abertura, aos possíveis novos destinos das peças que disputam o centro do tabuleiro, bem como traça paralelos entre esses movimentos e outros análogos, em partidas de configurações bastante distintas.

O conjunto dos lances de uma partida é que leva então à composição de uma matriz determinada, e em função deles vale lembrar a importância do conceito inicialmente matemático de grupos de transformação ou de permutação para a análise mítica. Tanto em álgebra quanto em geometria, a ação de grupos é uma descrição de simetrias entre distintos objetos por meio de outros grupos que descrevem suas propriedades. A implicação desse fato para a composição das matrizes fica clara: seus elementos ou entradas são eles também conjuntos, podendo variar a localização do que conta como forma e o que conta como conteúdo em cada comparação entre duas variações, sequências, ou níveis no interior de uma mesma prática. É como se houvesse conjuntos feitos de conjuntos, tabuleiros de xadrez no interior dos quais movimentam-se não peças mas outros tabuleiros de xadrez, os primeiros podendo servir igualmente de entradas em conjuntos que os tomem como elementos. Obtém-se assim reversibilidade, possibilidades tanto de regressão quanto de aprofundamento com características fractais, essas estruturas geométricas complexas com propriedades que se repetem de maneira similar independentemente da escala de observação.

As metáforas vindas da matemática são úteis só até certo ponto, e a perspectiva transformacional aqui proposta depende em grande medida do abandono de determinadas concepções “homeostáticas” que podem ser encontradas na análise estrutural. Assim, ela não é tanto uma combinatória, segundo a qual as variações aconteceriam de acordo com, justamente, determinadas razões – sejam elas diretas ou inversas, com maior ou menor proporcionalidade. Ao contrário, e seguindo o que o próprio Lévi-Strauss (2004) afirma sobre a análise estrutural nas *Mitológicas*, o método se aproxima mais de uma anaclástica, que é a parte da física que se destina ao estudo dos fenômenos de refração da luz em meios de diferentes densidades. Esses meios, por vezes tomados de maneira mais abrangente, por vezes entendidos como entradas parciais na composição dos conjuntos de comparação, são as diversas religiões de matriz africana, são as matrizes que podem ser compostas com base nelas, em suas práticas rituais, nas práticas discursivas de seus participantes, em suas cosmologias, em suas mitologias e também em seu desenvolvimento histórico, nas alternativas que elas próprias oferecem umas às outras. Ao mesmo tempo, essas religiões podem ser também as entradas de outras matrizes comparativas, podem ser os feixes de luz a atravessarem meios compostos pelos temas que acabo de listar.

Assim como na multiplicação de matrizes na matemática, também aí não funciona o princípio de comutatividade, ou seja, a ordem dos fatores efetivamente altera o produto. O candomblé visto a partir do jarê não é o mesmo que o jarê visto a partir do candomblé, assim como o próprio jarê concebe-se diferentemente a si mesmo outro a partir dessa comparação. Se para essa empreitada comparativa pode-se recorrer a procedimentos hipotético-dedutivos de modo a estabelecer certas prioridades lógicas ou mesmo históricas entre as variações, ela não deixa de exigir a consideração e o emprego de uma imaginação conceitual já existente em meio aos próprios fenômenos estudados, explorando determinados traçados de um conjunto de tramas a serem tecidas e reconhecidas pelo antropólogo. No ato de delineá-las em meio ao plasma e perseguir certos traçados, fios outrora sólidos terminam por se esgarçar ou mudar de lugar, modificando o desenho inicial numa tela necessariamente parcial e cambiante.

Se as *Mitológicas* podem ser pensadas como o mito da mitologia, um trabalho que se dedica a falar a respeito e se assemelhar a um rito da ritologia afro-brasileira pode se parecer com uma obra que não trata somente das maneiras bastante concretas com as quais os adeptos de uma das muitas religiões de matriz africana se portam diante das demais, bem como as aproximações e afastamentos que inevitavelmente postulam entre seus cultos, ainda que não prescindam dessas avaliações. Igualmente, essa empreitada se centra nos domínios do conhecimento e da prática privilegiados por cada uma dessas religiões, notando como ocorrem os empréstimos e os encastelamentos, as ações de permeabilização e hermetização, envolvendo, por exemplo, a composição do cosmo, as diferenças entre os vivos, os mortos e as divindades – bem como as relações entre eles –, as formas de iniciação e adoração, as terapêuticas, as formas das forças em ação no mundo, as escatologias, as éticas. A realização das comparações com base na perspectiva transformacional é não só uma maneira de contribuir para a retomada da elaboração do conclamado quadro sinóptico das religiões de matriz africana nas Américas (Serra 1995) como fornece nova luz sobre os ditos fenômenos de retraditionalização, que evidenciam o fato de que enquanto alguns domínios de cada religião permanecem relativamente maleáveis, há igualmente outros que se busca recuperar ou retrabalhar de maneira tenaz sempre que a oportunidade se oferece.

Para concluir, chamo atenção para algumas das implicações desse modo de efetuar comparações intensivas entre diferentes religiões de matriz africana – e também entre distintas práticas no interior de cada religião. Se a Bahia, Salvador mais especificamente, é sem dúvida a Roma negra das Américas, trata-se mais de uma Roma sem Vaticano, já que o etnocentrismo do povo-de-santo é específico, não tomando a forma de uma ideologia de dominação e aniquilamento da alteridade. Muito ao contrário, as diversas religiões de matriz africana foram muitas vezes elaboradas, nas palavras de Anne-Marie Losonczy (1997), antropóloga que estudou a relação dos afro-colombianos com os indígenas Emberá, como construções de paz sobre as ruínas de enfrentamentos muito concretos, algo que se perde de vista quando, ao pensarmos a respeito do sincretismo, limitamo-nos a enfatizar os intercâmbios e interpenetrações ocorridas entre as práticas dos europeus, por um lado, com os africanos ou os ameríndios, por outro. Desviando o foco de nossas análises da preponderância dos primeiros, numa investida de simetrização, nos habilitamos a pensar outras formas de capturas recíprocas que não podem ser reduzidas nem a uma fusão identitária, nem a uma ignorância mútua, tampouco a uma fúria contrastiva. Contribuímos assim para a disposição de lances em partidas bem mais complexas.

Referências

- ANJOS, José C. G. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2011. “Luz baixa sob neblina: por uma antropologia das oscilações em Claude Lévi-Strauss”. *Revista de antropologia*, 54(1):353-377.
- _____. 2013. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BROWN, Diana D. 1977. “O papel histórico da classe média na umbanda”. *Religião e sociedade*, 1(1):31-42.
- _____. 1986. *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. Ann Harbor: UMI Research Press.
- CARDOSO, Vânia Z. 2004. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality*. Tese de Doutorado, University of Texas.
- CLIFFORD, James.; MARCUS, George (eds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- GOLDMAN, Marcio. 2008. *Religiões de matriz africana no Brasil: uma perspectiva transformacional*. Programa de apoio a projetos de pesquisa na área de humanidades, 26, FAPERJ.
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese de Doutorado, Université Libre de Bruxelles.
- HERSKOVITS, Melville. 1941. *The myth of the negro past*. New York: Londo: Harper & Brothers.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.
- _____. 2005. *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1986. *Laboratory life*. Princeton: Princeton University Press. Originalmente publicado em 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2004 *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify. Originalmente publicado em 1964.
- _____. 1993. *História de linco*. São Paulo: Companhia das Letras. Originalmente publicado em 1991.

LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les saints et la forêt: ritual, société et figures de l'échange avec les indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó*. Paris: L'Harmattan.

MANIGLIER, Patrice. 2006. *La vie énigmatique des signes: Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris: Léo Scheer.

ORTIZ, Renato. 1977. "A morte branca do feiticeiro negro". *Religião e sociedade*, 1(1):43-50.

RAMOS, Arthur. 1934. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RODRIGUES, Raimundo N. 2006. "O animismo fetichista dos negros baianos". *Revista brasileira*, volume 6-7. Originalmente publicado em 1896.

SERRA, Ordep. 1995. *Águas do rei*. Rio de Janeiro: Koinonia.

STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34. Originalmente publicado em 1993.

STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield Publishers.

_____. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world". In: A. Kuper (ed.), *Conceptualising society*. London: Routledge. pp. 75-103.

TARDE, Gabriel. 2007. "Monadologia e sociologia" In: _____. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 51-131. Originalmente publicado em 1895.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press. Originalmente publicado em 1975.

Recebido em Maio 21, 2015

Aceito em Outubro 12, 2015