

“Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras**

Na tradição afro-brasileirista, a descrição da iniciação no candomblé é central para o argumento da autenticidade da tradição religiosa africana no Brasil. Os críticos desta literatura questionaram o discurso da autenticidade. Porém, poucos tentaram ir mais longe nessa crítica. Neste artigo, o nosso interesse é ver como as religiões afro-brasileiras incorporam a história através das suas práticas rituais. Para entender a historicidade destas práticas rituais é preciso entender de que forma as religiões afro-brasileiras resultam de uma relação dialéctica entre a iniciação e o dom, a reprodução da tradição e a capacidade dos *médiuns* de incorporarem novos espíritos.

Palavras-chave: candomblé; iniciação; dom; historicidade.

‘Making the saint’: gift, initiation and historicity in Afro-Brazilian religions

In the Afro-Brazilianist tradition, the description of initiation into candomblé is a crucial plank in the argument for the authenticity of the African religious tradition in Brazil. Critics of this literature have questioned the discourse of authenticity, but few have sought to go beyond that critique. This article sets out to examine the way Afro-Brazilian religions incorporate history in their rituals. In order to grasp the historicity of these rituals, one needs to understand how Afro-Brazilian religions are the product of a dialectical relationship between initiation and gift, the reproduction of tradition and the ability of mediums to incorporate new spirits.

Keywords: candomblé; initiation; gift; historicity.

INTRODUÇÃO

Bruno Latour fez várias vezes referência (1996, pp. 103-104, e 2001, p. 291) à expressão do candomblé “fazer o santo”, como exemplo da naturalidade com que outras culturas constroem os seus agentes sociais. Diz ele que esta expressão o ajudou a repensar a forma como a ciência também

* Goldsmiths College, Department of Anthropology, University of London, New Cross London SE14 6NW, UK. e-mail: ans01rsr@gold.ac.uk.

** Este artigo é o resultado de uma circunstância interessante: inicialmente, o argumento pode ser encontrado no segundo capítulo da minha dissertação de doutoramento (Sansi, 2003) — e agora faz parte do primeiro capítulo do meu novo livro (Sansi, 2007). No contexto

“faz” os seus agentes e como essas construções não são meros artifícios ou fetiches, tornando-se realidades autónomas. O argumento é dirigido contra os limites de um construtivismo que, como diz Taussig (1993), começa e acaba na afirmação de que a realidade é uma construção social — mas não reconhece que as construções sociais podem tornar-se seres autónomos. Contra o imobilismo deste construtivismo — para o qual, em última instância, tudo é ideologia, ficção, discurso —, Latour propõe que se olhe para a historicidade de determinados eventos, que geram novos valores que não podem ser reduzidos à lista de elementos que os constituíram: no evento, estes elementos *gagnent en definition* (Latour, 2001, p. 131), modificam-se e ficam mais definidos na sua relação: por exemplo, eventos como a revelação que ele teve quando ouviu falar sobre “fazer o santo”.

Latour não sabia muito sobre candomblé, mas a observação que ele fez sobre “fazer o santo” é interessante. De facto, no candomblé os “santos” são construídos como agentes autónomos, enquanto os filhos-de-santo se constroem a si mesmos como pessoas. “Fazer o santo” é um processo de construção da pessoa em relação com os espíritos que incorpora, como mostrou Goldman (1985), e o “outro corpo” destes espíritos, os altares (*assentos*) (Sansi, 2005).

Ainda assim, esta narrativa da “feitura do santo” não corresponde exactamente àquilo que Latour procurava. O discurso da feitura do santo é um discurso das origens — de um processo iniciático e ritualizado que volta sempre ao mesmo ponto, mas não dá conta da capacidade transformativa dos eventos: a sua historicidade.

De facto, não é só ao falar da “feitura do santo” que podemos entender a relação entre espíritos e pessoas no candomblé, ou a construção de pessoas no candomblé em geral. Isto porque existe sempre uma série de elementos nessas relações e processos que escapam ao discurso cíclico da iniciação: elementos imprevistos, novos, com uma historicidade particular.

Na tradição da antropologia afro-brasilianista, as descrições etnográficas da iniciação no candomblé são centrais para o argumento da autenticidade da tradição religiosa africana no Brasil¹. Os críticos dessa literatura afro-brasilianista questionaram essa “tradição inventada” e o discurso das origens².

deste número temático, fiquei a saber que o artigo vai ser publicado juntamente com um texto de Márcio Goldman, que teve a gentileza de me enviar uma cópia. Tive uma grande (boa) surpresa quando vi que o argumento de Goldman era muito parecido com o meu e que partilhámos muitas referências. Acho que essa coincidência não é sintoma da monotonia académica de dois autores que repetem o mesmo argumento, mas o resultado de uma nova forma de olhar o campo e os novos interesses em jogo. Porém, é interessante observar as diferenças na aproximação a essas questões: elas são importantes, como esclareço nas conclusões. O diálogo com Goldman obrigou-me a esclarecer posições e a ser mais reflexivo sobre o meu trabalho. Por isso, gostaria de lhe dedicar este artigo.

¹ V., por exemplo, Bastide (1978 [1958]), Binnon-Crossard (1970) e Santos (1977).

² Entre outros, Dantas (1989), Fry (1982) e Capone (1999).

Porém, poucos tentaram ir mais longe nessa crítica e na afirmação de que as tradições afro-brasileiras não são fixas, mas dinâmicas³. Mas como dar conta desse dinamismo?

Os críticos da tradição afro-brasileirista raramente confrontaram a questão do sincretismo de forma directa: eles só atacaram a procura da “autenticidade” ou a “invenção da tradição”. Mas será esta crítica realmente suficiente? Será suficiente dizer simplesmente que a autenticidade ou a tradição são instrumentos do poder, uma construção? Mas por que toma a construção essa forma? E como é possível que essa construção adquira autonomia, nos termos de Latour, isto é, uma historicidade própria?

Se, por um lado, o discurso da iniciação nega a relação das religiões afro-brasileiras com a história, sugerindo que elas vivem de costas viradas para a mesma [o famoso *principe de coupure* de Bastide (1978)], os críticos do discurso afro-brasileirista tentam situar as religiões afro-brasileiras num contexto histórico. Mas até agora eles não tiveram muito interesse em analisar como é que essas religiões se relacionam com a história, isto é, como é que elas incorporam os factos históricos dentro de um discurso ritual próprio. O fantasma do “sincretismo” está, provavelmente, por detrás dessa negação.

O problema fundamental, no fundo, é que a questão do sincretismo (e do anti-sincretismo) e a questão da história são a mesma questão. Neste artigo propomos dar uma resposta em relação à forma como as religiões afro-brasileiras lidam com a história. A nossa proposta tenta sintetizar as duas posições — o discurso afro-brasileirista sobre a iniciação com a crítica do afro-brasileirismo, que se propõe descrever essas religiões no seu contexto social. Para atingir este objectivo é necessário manter uma perspectiva mais abrangente, entendendo primeiro que a iniciação não é a única forma através da qual se produz e reproduz o povo-de-santo. Existem outras possibilidades: por exemplo, o “dom” de certas pessoas para fazer “santos”.

Há duas formas de fazer “santos”, como Boyer já referiu (1996). Uma seria a capacidade inata, o “dom” para encontrar e incorporar espíritos — a mediunidade dos espíritas. A outra seria a “iniciação”, o processo ritual através do qual a mãe-de-santo, como iniciadora, “põe a mão na cabeça”, mostra os segredos do culto e dá os elementos necessários para que a pessoa “assente” os santos. O “dom” dos médiuns, por outro lado, permite produzir inovações rituais, produzir novos espíritos e novos elementos nos altares.

Estas inovações, interpretadas como “sincretismo”, têm sido objecto da suspeita de muitos antropólogos da tradição afro-brasileirista, que sempre valorizaram as “tradições” baseadas na iniciação, essencialmente a tradição

³ Na década de 90, alguns antropólogos, como Ordep Serra (1995) e Sergio Ferreti (1995), começaram a reivindicar o sincretismo como um facto histórico e inegável. Mas eu diria que nenhum dos dois aprofundou a reflexão sobre a relação entre sincretismo e história nos termos em que a pretendo discutir aqui.

ketu, das grandes casas de candomblé de Salvador da Bahia. Como descreveu Boyer (1996), nas últimas décadas o prestígio destas casas e a sua ortodoxia têm vindo a impor-se à diversidade das práticas baseadas no “dom” dos médiuns. De facto, este movimento anti-sincretismo está a gerar transformações históricas na prática das religiões afro-brasileiras. Liderado pela mãe-de-santo do *Ilé Axé Opô Afonja*, Mãe Stella, este movimento promoveu uma reforma nas práticas do culto baseada na renúncia ao culto dos espíritos não considerados africanos (como os caboclos) nas casas de candomblé *ketu*, além da restrição do culto católico nos terreiros e da retirada das imagens católicas das casas dos santos (Bacelar e Caroso, 1999; Santos, M. S., 1995; Santos, 1987). Noutra lugar (Sansi, 2007) tento explicar como esse anti-sincretismo é outra estratégia de lidar com a história. Tal como o chamado “sincretismo”, o anti-sincretismo é um processo de reinvenção do culto baseado no “dom” que algumas mães-de-santo possuem para definir as inovações rituais como um retorno às origens.

No entanto, não é objectivo deste artigo discutir o anti-sincretismo. Aqui iremos focar-nos na problemática mais tradicional do sincretismo para podermos definir de forma mais clara os termos da questão. Começamos por propor ir mais longe na distinção estabelecida por Boyer: não podemos simplesmente dizer que a iniciação se impõe ao dom, mas o facto é que eles estão mutuamente implicados. O “dom” pode ser tão imprescindível nas religiões afro-brasileiras como a iniciação. O conhecimento que a iniciação perde por esquecimento, desistência e conflitos interpessoais é substituído pela inspiração dos médiuns, que estabelecem através do seu “dom” um contacto directo com os espíritos. Nesses termos, o dom e a iniciação geram uma dialéctica histórica da produção de conhecimento, no qual novos espíritos, objectos e valores são incorporados.

Esta dialéctica histórica transcende as oposições estáticas entre a tradição e o sincretismo que dominaram o estudo das religiões afro-brasileiras. O objectivo deste artigo é mostrar como as práticas, objectos e espíritos supostamente “sincreticos” são transposições de histórias pessoais e colectivas incorporadas nas práticas do candomblé. O sincretismo não é outra coisa senão história.

Nas páginas seguintes começarei por apresentar uma narração “tradicional” da iniciação, seguindo o modelo *ketu*, para me concentrar depois num caso específico que não se ajusta a este modelo tradicional. É o caso de Madalena, uma mãe-de-santo que trabalha muito a partir do próprio “dom”.

CORPOS E ALTARES

142 Muitas filhas-de-santo afirmam que não se iniciaram por vontade própria, mas porque um orixá, caboclo ou entidade as obrigou a oferecer a sua

devoção (a noção de “obrigação” é central no candomblé, muito mais do que a ideia abstracta de “fé”). Essas entidades podem causar aflições físicas, mentais e sociais se as pessoas que eles querem “para si” não cumprirem as suas obrigações para com eles. Quando alguém vai a uma casa de candomblé e se queixa de uma aflição, seguindo o modelo oficial do *ketu*, aquilo que uma mãe-de-santo faz em primeiro lugar é *jogar os búzios*. Este oráculo dirá ao paciente quem são os seus orixás e quais as causas dos seus males. Para os acalmar pode oferecer-se inicialmente um *bori*, um ritual de “dar de comer a cabeça”⁴. A cabeça é um receptor de poder e “dar de comer a cabeça” é, de facto, “fechar o corpo”, protegendo-o dos feitiços. Este ritual supõe a celebração de uma aliança com o orixá porque é em cima da cabeça, no *ori*, que os orixás se apoderam do seu devoto. No *bori*, a mãe-de-santo faz ofertas à cabeça da pessoa e ao orixá “dono” da cabeça. Distribuem-se diversos tipos de comidas, depositadas e esculpidas na cabeça da paciente e no altar do “santo”, chamado *assento*. Sacrifica-se um galo no *bori* e a paciente deve beber o sangue, que é também derramado no *assento*. Depois disso, a paciente tem de ficar a dormir na casa do santo, e inclusive ficar aí mais alguns dias, para que o seu *ori* tenha tempo de comer.

O *bori* cria uma relação entre a casa de candomblé e a paciente: a mãe-de-santo impõe a “mão na cabeça” da nova iniciada e alimenta-a; a vasilha onde ficam depositados os restos do ritual ficará no altar do orixá, transformada em *assento*; o santo fica *assentado* na vasilha. Depois disso, a paciente pertence à casa, tem uma “obrigação” para com o orixá e com a casa: ela fica na base de uma hierarquia que culmina na mãe-de-santo. Agora ela tem de acudir com periodicidade à lavagem ritual (*ossé*) do *assento* (Binnon-Crossard, 1970, p. 123).

Além dos restos dos rituais, os *assentos* contêm os *fundamentos* dos orixás, os elementos onde eles moram: pedras, ferramentas de metal ou madeira, ou conchas, dependendo do “santo”. O altar de candomblé é composto essencialmente por um *assento* central, o *assento* da casa, no qual estão enterrados os *fundamentos* com o *axé*, ou força vital da casa, rodeados das vasilhas das iniciadas. Assim, os *assentos* reproduzem materialmente a hierarquia dos membros da casa. Os altares de *assentos* ficam ocultos nos quartos do santo, envoltos em tecidos, fechados em quartos escuros, onde são fixados, assentados permanentemente, idealmente para toda a vida da iniciada. Ninguém, excepto a mãe-de-santo, pode vê-los. O *assento* é um mistério latente. A sua invisibilidade tem como consequência multiplicar os poderes da sua presença, tornando-a perceptível apenas indirectamente. Estes poderes revelar-se-ão publicamente no corpo humano apenas nos rituais de possessão. Só as iniciadas “caem no santo” — são possuídas. Estas inicia-

⁴ V. Bastide (1978, pp. 29-35), Binnon-Crossard (1970, pp. 68-81) e Santos, M. S. (1995).

das chamam-se filhas-de-santo. A maioria das pessoas com *santo assentado* nunca se inicia porque não tem o dom da mediunidade.

Nos rituais de possessão, o santo é chamado em primeiro lugar nos *assentos*, com sacrifícios e/ ou oferendas. As oferendas, juntamente com a música dos atabaques, “abrem o caminho” do *axé*, a força vital do santo, do assento à cabeça (*ori*), efectuando uma transferência do objecto para o corpo possuído.

O corpo e o *assento* são os dois estados através dos quais o “santo” se faz presente. O *assento* é fixo, enquanto o corpo humano dança. No *assento*, o “santo” é alimentado; nas festas, o “santo” incorporado é o anfitrião. No *assento*, o “santo” fica escondido e, no corpo da iniciada, ele torna-se público, vibrante, triunfante.

Poderíamos dizer que o objectivo principal da iniciação é “domesticar” o corpo, preparando-o para incorporar o orixá. Nas suas primeiras manifestações, o “santo” pode entrar no corpo do seu “cavalo” com muita violência. Com a iniciação, o corpo fica preparado para incorporar e aprende a controlar e a focalizar o “santo”. Depois de uma longa reclusão na intimidade dos *assentos* no quarto do santo para aprender os segredos do culto, as cantigas, o uso das folhas, os sacrifícios, a iniciada sai do quarto no *abá baxé*. A cabeça da iniciada é rapada pela mãe-de-santo, que faz um pequeno corte no cimo da cabeça, onde é derramado o sangue dos sacrifícios e outros elementos do *axé*. Depois disso, a cabeça da iniciada é pintada com os motivos do orixá e ela sai para o ritual público (*saída de santo*). Cai possuída e o “santo” grita o seu nome. O “santo” está feito.

“Fazer o santo” é um processo muito concreto e material: não é só uma educação sobre mitos, cantigas e rezas, é também um *habitus* corporal do santo. Para tal, a iniciada deve aprender as técnicas do corpo essenciais para a iniciação, fazer oferendas e construir altares. É um processo dialéctico de objectivação e apropriação, no qual o “santo” é construído, concretizado no altar e no corpo. Neste sentido, o santo não é simplesmente o orixá, mas o orixá daquela pessoa — com umas características particulares.

Poder-se-á dizer que, através da iniciação, também se constrói a pessoa da filha-de-santo. A iniciação dura muitos anos, num intercâmbio em que a “pessoa” e o “santo” se constroem mutuamente, porque fazer o santo é, de facto, fazer-se a si mesmo. Quando a iniciada tem sete anos de iniciação e cumpriu com as suas obrigações rituais, já pode abrir a sua casa de candomblé (se a sua mãe-de-santo o permitir), no ritual da *deca*, ou “dar a navalha”, com o qual se pode “raspar cabeça”, iniciar. Porém o *axé*, a força vital da nova casa, vai permanecer sempre ligado ao *axé* da casa original onde a nova mãe-de-santo foi feita; na realidade, é o mesmo *axé*.

De certa forma, poderíamos descrever o processo de iniciação como uma transferência de agência ou poder do santo para a iniciada desde o momento inicial, no qual ela é apenas uma paciente sob o controlo do orixá,

material de possessão, até ao momento em que consegue controlar a sua relação com o santo e ajudar os outros a fazê-lo, tornando-se assim mãe-de-santo.

Quando a filha-de-santo morre, realiza-se um ritual especial (*o axexé*) não só para enterrar o corpo, mas também para ver o que acontece com o *assento*. A maior parte das vezes o ‘santo’ aceita deixar o corpo e as vasilhas são quebradas: porém, às vezes ele não se quer ir embora e o *assento* fica na casa, pedindo o serviço das iniciadas. Nesses casos, as imagens encantadas do santo e da pessoa podem confundir-se⁵.

Esta narração é perfeitamente cíclica: um longo processo hierarquizado de aquisição de conhecimento ritual mediado pelo poder absoluto da mãe-de-santo. “A hierarquia é tudo: princípio, meios, fim. Sem ela, só há caos [...]”, diz Mãe Stella (1995), mãe-de-santo de um dos mais antigos candomblés da Bahia e grande líder do movimento contra o sincretismo. O *axé*, a força vital, reproduz-se, mas fica sempre igual a si mesmo.

Mas a hierarquia não é tudo. Da mesma maneira que nem todos são chamados a “fazer o santo”, nem todas as iniciadas serão mães-de-santo. Não é precisa apenas uma iniciação, mas também um dom, uma capacidade inata de reconhecer e comunicar com o santo. O candomblé não é só técnica, é também arte, e as pessoas com um dom particular podem desfrutar desde o início de uma relação privilegiada com o seu santo e isso pode gerar conflitos com as suas mães-de-santo.

Os conflitos entre *mães* e *filhas* são bastante frequentes. De facto, são tão frequentes que são praticamente uma regra⁶. Quando as filhas-de-santo tentam abandonar a casa de candomblé⁷, uma das suas maiores dificuldades será a de conseguir levar os seus *assentos*, que ficam em poder da mãe-de-santo, como zeladora dos quartos dos santos. Para a mãe-de-santo, perder um *assento* é como perder uma parte do seu *assento*, já que o seu próprio *axé* fora vertido nos outros. Isto é, é como se uma parte de si mesma fosse roubada. Estas disputas podem ser interpretadas como lutas pelo “capital simbólico”, mas considero que essa expressão não faz justiça àquilo que está

⁵ Isto aconteceu a uma das minhas informantes, Dona Lita, que morreu há aproximadamente dois anos. O “santo” dela, Omulu, rejeitou deixar o seu *assento* e as outras iniciadas tiveram de tratar dele e alimentá-lo. Se não lhe dedicarem muito tempo, Omulu aparece-lhes nos sonhos, queixando-se da sua preguiça. E quando fazem as oferendas alguns vêem o Omulu de Lita a dançar.

⁶ O conflito ritual no candomblé foi estudado na excelente etnografia de Yvonne Maggie (1975).

⁷ As filhas-de-santo não moram necessariamente na casa de candomblé, mas devem lá passar algum tempo durante a iniciação. A literatura do candomblé tem idealizado a imagem do terreiro como um “compartilhado na comunidade comum” (Bastide, 1978). A realidade é mais complexa se considerarmos os modelos de habitação das classes populares na Bahia, em que a alta mobilidade dos homens e a criação de “famílias” de mulheres baseadas na casa não se restringem ao candomblé. Estas “famílias” são efectivamente muito provisórias.

em jogo nestes casos. Não estamos a falar só da luta por um valor instrumental objectivo (um capital), mas de lutas sobre a própria identidade, a própria vida. É uma luta sobre aquilo que se *é*, e não só sobre aquilo que se *tem*. Vamos voltar a este ponto mais tarde; por enquanto basta dizer que a mãe vê a filha e os *assentos* como parte do seu *axé*, da sua força vital, dela mesma. Assim, não é de estranhar que apenas através da violência e do roubo é que o cordão umbilical entre mãe e filha pode ser cortado.

Quando conseguem sair da casa da mãe, as filhas-de-santo podem reconstruir um altar na sua própria casa. Se porventura possuírem o dom necessário e conseguirem que as pessoas as reconheçam como tal, podem tornar-se, elas mesmas, mães-de-santo. Na secção seguinte apresentarei o caso de Madalena, uma mãe-de-santo que deve menos à sua iniciação do que ao seu dom.

OS “SANTOS” DE MADALENA

Madalena é uma mulher negra de 40 e poucos anos. Ela mora num bairro pobre de Cachoeira, uma cidade perto de Salvador da Bahia, conhecida pelas suas tradições africanas. Quando conheci Madalena, ela estava a começar a construir a sua casa de candomblé. A primeira festa a que assisti na casa foi o *deca* de Madalena — o ritual que a instituíam como mãe-de-santo.

Madalena já era uma mãe-de-santo. No entanto, algumas pessoas questionavam o facto de ela não ter passado pelo ritual *ketu* da *deca* e de que as suas práticas não eram ortodoxas. Originalmente, o ritual *ketu* vem das grandes casas de Salvador — Casa Branca e Opô Afonja. Na altura (ano 2000), a Federação de Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB), dominada por filhos-de-santo *ketu*, apresentava-se como a única fonte possível de legitimação do candomblé em Cachoeira, exigindo que as casas de candomblé adaptassem o ritual *ketu*. Para legitimar a sua posição e receber o “certificado” da FEBACAB, Madalena tomou a *deca* da outra mãe-de-santo iniciada no *ketu*. Com este ritual, a sua casa tornou-se *ketu*. Mas Madalena não estava completamente satisfeita com essa transformação: disse-me que antes da *deca* tinha ido procurar água do *axé* de uma casa *ketu* e que o alguidar com a água se partira. Apesar do mau presságio, o ritual seguiu em frente.

Para Madalena, o “dono” da casa não é nenhum orixá do *ketu*, mas um índio do Amazonas: o caboclo Oxossi. Quando tinha 7 anos, Madalena viu a mãe matar uma cobra no mato, debaixo de uma cachoeira. Naquele momento, ela entrou em transe pela primeira vez. Madalena não o sabia ainda, mas pela primeira vez tinha incorporado o caboclo Oxossi. Sem saber porquê, dirigiu-se ao ninho da cobra e levou os ovos para casa, escondendo-os debaixo da cama. Quando a mãe viu as cobrinhas, assustou-se muito e

decidiu que ela tinha de ir para uma casa de candomblé. Ela foi iniciada a três orixás: Iansã, Oxum e Omulu. Madalena nunca teve uma boa relação com o pai-de-santo porque ele era feiticeiro e abusava dos filhos-de-santo. Hoje ela acha que o caboclo Oxossi resistia à iniciação, não queria que o pai-de-santo pusesse a “mão na cabeça” de Madalena.

Depois da iniciação, Madalena perdeu o interesse pelo candomblé. Foi só alguns anos mais tarde que o caboclo começou a provocar crises frequentes, visões e sono. Assustada, tornou-se crente da Igreja Universal do Reino de Deus. Mas não resultou. Uma amiga levou-a a uma casa de candomblé, e foi aí que o caboclo Oxossi, incorporado num homem, lhe disse que, se ela ficasse ao seu serviço, ficaria curada. Madalena resistiu durante muito tempo, até que o caboclo ameaçou matar a sua família. Pouco tempo depois o marido morreu de repente.

Madalena decidiu tomar conta do caboclo: construiu um *assento* em sua casa e começou a dar uma festa anual de *obrigação*. Os caboclos são espíritos nativos, “donos da terra”, símbolos nacionais historicamente vinculados à independência do Brasil e à Bahia (Santos, J. T., 1995). As festas do caboclo na casa de Madalena começam sempre com os hinos do Brasil e da Cachoeira e as cores do caboclo são as da bandeira brasileira. Nas primeiras vezes que Madalena o incorporou, ele era “muito bravo”: não dançava, “falava grego”, era um índio selvagem. Mas outros caboclos de outras casas, que vinham às festas, ensinaram-no a cantar, a dançar e a falar.

O caboclo começou a fazer trabalhos e a realizar milagres. Com o trabalho do caboclo, Madalena começou a transformar a sua casa numa casa de candomblé. Inicialmente, ela fazia festas só para familiares e amigos, mas depois a festa começou a crescer: o seu caboclo tornou-se famoso na Cachoeira. Muitos vinham pedir ajuda, fazer limpezas, trabalhos (feitiços) e *ebos* (oferendas). Madalena aprendeu a fazer essas coisas com o caboclo, já que o seu pai-de-santo não lhe tinha ensinado muito. Nas palavras de Madalena, “ninguém me ensinou nada, tudo vem do dom que eu tenho”⁸. O dom de ver, encontrar e incorporar espíritos.

Madalena incorpora outros espíritos para além do caboclo Oxossi e dos seus três orixás, Iansã, Oxum e Obaluaiyé. Incorpora também o “escravo”, o *erê* Flor Branca e a cigana Sara. O “escravo”, um exu, é assim chamado porque fica ao serviço da mãe-de-santo, contrariamente aos orixás. Mas a subordinação do “escravo” é ambígua. Ele trabalha por dinheiro e por dinheiro se vende a outro; o feitiço pode virar-se contra o feiticeiro. O exu é associado ao diabo, um diabo brincalhão, imprevisível. Muitas vezes o “escravo” toma a imagem do malandro de rua, ou da prostituta, na sua versão feminina. O malandro, no imaginário racial brasileiro, é muitas vezes asso-

⁸ Comunicação pessoal, Cachoeira, 2 de Março de 2000.

ciado ao escravo libertino, vadio, que não quer trabalhar. Foi essa a forma que o “escravo” de Madalena tomou quando apareceu uma vez à janela da sua casa. Era um homem negro, alto, elegantemente vestido de fato de linho branco e com dentes de ouro. Ele procurou que ela acreditasse nele e para mostrar o seu poder disse, sorrindo, que nessa mesma noite ela veria o marido chegar tarde, montado numa bicicleta: ele tinha passado a noite com outra mulher. De facto, o marido chegou de bicicleta: nesse momento, o exu possuiu Madalena e partiu a bicicleta em duas com as próprias mãos.

O *erê* Flor Branca é filho do caboclo Oxossi. Os *erês* são espíritos infantis que acompanham os orixás. Eles são generosos, mas teimosos e temperamentais, como as crianças. Flor Branca, em vida, era um *menino de rua* — uma figura icónica do Brasil urbano actual. Ele gosta de brincar como os meninos de rua *maconheiros* e da música *reggae*. Tal como o pai, Flor Branca é hospitaleiro e organiza grandes festas ao longo de todo o ano, festas cheias de comida, doces, música e brincadeiras.

Sara, a cigana, também tem a sua história especial. As ciganas, como as *pombas giras* (os exus femininos), são “mulheres do mundo” que ajudam outras mulheres nas questões sentimentais. A cigana Sara aparecia a Madalena desde adolescente, quando ela tinha problemas de amor: quando o primeiro marido a abandonou, a cigana apareceu-lhe, prometendo-lhe que em breve iria encontrar outro. Madalena também dá festas regulares à cigana, onde lê o *tarot*. As festas de Sara são muito elegantes: ela fuma cigarros com boquilha e bebe champanhe. Tal como o *erê*, ela não gosta dos atabaques do candomblé: só ouve música cigana.

Os espíritos são todos muito diferentes. O caboclo Oxossi é um índio selvagem, o *erê* é um menino de rua, Sara uma cigana sofisticada. Além de serem diferentes, eles mudam com o tempo, crescem espiritualmente com Madalena e tornam-se personalidades complexas. A sua história e características tornam-se familiares à comunidade. A relação entre espíritos e pessoas intensifica-se com o tempo, torna-se íntima e subtil.

O filho-de-santo e os santos crescem juntos. A identidade de Madalena como mãe-de-santo está presa a estes espíritos, que dão complexidade e plasticidade à sua pessoa social.

Por outro lado, a diversidade dos espíritos não pode ser identificada como degenerescência da religião africana. Em África, como conta Stoller (1995), também são constantemente criados novos espíritos, integrando diversos elementos da imaginação histórica popular. Através do seu “dom”, os médiuns são capazes não só de contactar com antigos deuses africanos, mas também com espíritos indígenas e modernos, espíritos urbanos, malandros, prostitutas e meninos da rua, todos eles elementos ao mesmo tempo icónicos e marginais da história do Brasil. Estes “santos” populares são

imagens da dureza de uma vida quotidiana submetida a violências muito para lá do seu controlo. Os “santos” de Madalena não só fazem parte da sua história pessoal, mas também da história do seu povo e do seu país.

O QUARTO DOS SANTOS

As histórias dos “santos” não se concretizam apenas nas festas e rituais de possessão. Eles também se tornam visíveis através de objectos e altares. O *assento* acumula ao longo do tempo os restos de uma vida de trocas rituais: oferendas, presentes de flores, perfumes, imagens, fotografias, roupas usadas nas festas, incorporando uma biografia espiritual e pessoal (Brown, 1996). O povo-de-santo diz que as pedras dos altares crescem. O constante tratamento ritual estabelece uma relação altamente determinada e determinante entre o *assento* e o devoto, até ao ponto em que o altar se torna quase um órgão externo ao seu corpo, uma parte da sua *persona* alargada, nos termos usados por Gell (1998). Gell toma esta noção de Strathern (1986), que, por sua vez, parte de Mauss, quando afirma que na dádiva *on se donne en donnant*: as pessoas, para criarem uma identidade com o objecto da dádiva, dão uma parte de si. Para Gell, os objectos que “saem” da pessoa nas trocas de dádivas tornam-se índices da pessoa, instâncias da pessoa extensiva ou distribuída.

Os quartos do santo de Madalena são exuberantes cataratas de coisas diversas, desde emblemas e imagens a restos de oferendas e sacrifícios. Por exemplo, no altar de Oxum, deusa do amor, da riqueza e da água doce, vemos vasilhas cheias de objectos: imagens da sereia, perfumes, flores. Tudo coisas do “agrado” de Oxum. A parede está coberta de conchas, *ojás* dourados, panos usados nas festas para amarrar o orixá. À frente do altar há flores, restos de comida, candeias, dinheiro, brinquedos.

Os *assentos* dos *erês* estão cheios de brinquedos e bonecas. O *assento* do caboclo é uma aldeia, de facto uma cabana de taipa circular com um tecto cónico — a suposta imagem da cabana índia. Para além das vasilhas, neste caso de madeira, contém plumas, frutas, arcos e flechas, imagens. Uma vez uma cobra entrou na aldeia e aí ficou: o caboclo pegava nela com as mãos nas festas. Além disso, existem dois falcões, que participam com o caboclo na festa também.

O *assento* do “escravo” está por detrás da porta da casa, protegendo a entrada — o exu é o orixá das passagens. Coberto com um véu, com uma imagem do exu como diabo vermelho e com bigode e uma *pomba gira*, à frente do *assento* estão algumas candeias e uma oferenda de licor. Debaixo do véu está a residência do exu, uma pedra em forma de cabeça de bode

que Madalena encontrou por acaso: a casa da sua irmã tinha desabado por causa da chuva. Madalena passou à frente e ouviu uma voz que vinha debaixo das ruínas. Mais ninguém ouviu. Ela começou a procurar entre as ruínas e ouviu uma voz que lhe pedia para ela a apanhar. Finalmente, encontrou a pedra e percebeu que era a cabeça do exu.

Uma vez Madalena contou-me, na brincadeira, que uma mãe-de-santo de São Paulo lhe perguntou onde é que ela tinha comprado as pedras dos seus altares. Madalena respondeu, a rir, que os orixás não se compram, descobrem-se. Podemos dizer que os elementos dos *assentos* devem ser encontrados. Isso não é necessariamente contraditório com o facto de alguns dos seus elementos serem mercadorias. Mesmo que sejam comprados, o que importa é que tem de existir um elemento de coincidência, um imponderável. As pessoas não fazem um quarto do santo com instruções, como se fosse um armário do *Ikea*. Não há dúvida de que os *assentos* seguem modelos prescritivos, mas não existe uma receita para o quarto do santo: ele é um presente. Os presentes são mais difíceis de encontrar do que seguir as instruções: têm de corresponder naturalmente à pessoa para quem o presente é feito e nem sempre são fáceis de encontrar. De facto, muitas vezes descobrimos bons presentes por coincidência, mais do que por obrigação, quando por acaso encontramos alguma coisa que evoca alguém. Os melhores presentes são sempre o resultado do acaso: são *objets trouvés*, para usar uma expressão surrealista, que transmitem alguma coisa verdadeira da pessoa, alguma coisa que tínhamos eventualmente esquecido.

Este ponto é importante para perceber o carácter aparentemente aleatório e desordenado dos objectos acumulados sobre os altares. Estes elementos não representam separadamente qualidades específicas que formem um conjunto lógico e ordenado. Não há um elemento que represente a água, outro a riqueza, outro o amor, no altar de Oxum. Pelo contrário, são acumulações de presentes, objectos que as pessoas acham que são do santo. Os altares são o resultado de uma história pessoal e social contínua, acumulada, em processo. Nos termos usados por Brown, em referência aos altares da Santeria:

It is possible to see [...] created *orichá* objects as an associated/ associatable, mimetic or indexical series, without the assumption that conceptual blueprints of extended abstract reflection upon “meanings” intervene in their production. Some practitioners “associate” more concretely, and others more abstractly [Brown, 1996, p. 99].

Neste sentido, os elementos que compõem o altar são mais índices da relação entre santo e devoto do que símbolos do orixá. Enquanto índices, o valor deles é a consequência material de um evento: são o traço desse evento no qual o santo foi encontrado e em referência ao qual ele pode fazer-

-se presente de novo. Eles são parte da “pessoa alargada” do santo, para citar de novo Gell (1998). Não representam nem simbolizam tanto como fazem presente o santo. De facto, o duplo significado da palavra “presente” — “estar no lugar” e “dádiva” — expressa na perfeição a ambivalência desses objectos.

IMAGENS COMO ÍNDICES

As imagens são um dos tipos de objectos que podem fazer parte do quarto do santo, ainda que não sejam particularmente centrais. Originalmente, muitas dessas imagens eram de santos católicos, identificados com os orixás, mas o lugar das imagens é muito diferente no altar de candomblé. Os altares católicos populares no Brasil, que seguem a tradição barroca, são feitos para serem vistos, para deslumbrar o devoto numa visão sublime. Mas o poder dos altares no candomblé não é resultado da sua visibilidade, mas da invisibilidade. Assim, as imagens católicas no quarto do santo não são um objecto de contemplação estática, mas mais um elemento no enriquecimento da parafernália do “santo”, da “série indexical”, como diz Brown (1996), juntamente com os tecidos, flores, oferendas, etc.

A diversidade das imagens nos altares é enorme. Além de imagens estritamente católicas, existem imagens de gesso que nascem das iconografias populares. As imagens do caboclo, por exemplo, nascem dos monumentos ao caboclo como símbolo da independência (Kraay, 2006). Outras iconografias dos caboclos são claramente inspiradas nos filmes de Hollywood — demonstrando como até há pouco tempo a imagem dos nativos era desconhecida no próprio Brasil. Exus e escravos, associados com o diabo e com a marginalidade, tomam a forma de malvados malhados ou malandros de fato branco. As *pombas giras* são dançarinas ou prostitutas que mostram os seios, às vezes com expressões de malandragem sinistra. Existem até imagens retiradas de obras de arte, como a escrava Anastácia, retirada de pinturas e desenhos do século XIX. As imagens, como os espíritos, são incontáveis. Nos mercados populares, nas lojas de objectos religiosos, podemos seguir a variedade e constante inovação na produção de imagens.

As imagens, como os santos, tornam visíveis, ao mesmo tempo, histórias privadas e colectivas das religiões afro-brasileiras. As suas iconografias são, por vezes, completamente alheias. Mas o povo-de-santo reconhece em índios, malandros e prostitutas os espíritos que eles incorporam. As histórias incorporadas da possessão são assim objectivadas em imagens, apropriando iconografias das mais diversas origens, reconhecendo o alheio como próprio, o exótico como familiar.

CONCLUSÕES: COISAS, PESSOAS E HISTORICIDADE

Para Deoscredes dos Santos, Mestre Didi, alto sacerdote da tradição ketu, os objectos dos altares

in themselves are merely material substance. In order to acquire their symbolic representation they must be consecrated. An object which possesses all the aesthetic conditions required by the cult, but which was not “prepared” for it, lacks value [Santos, 1967].

Como vimos, muitas vezes estes objectos são mais do que apenas símbolos dos orixás. As pessoas não se prostram perante um pedaço de madeira, mas diante de uma certa madeira que não só é o símbolo de alguma coisa sagrada, como também foi o lugar onde o sagrado se manifestou num evento especial. Não é qualquer madeira, é *aquela* madeira. Há muito que nós, os antropólogos, temos tido medo de falar do poder dos objectos, dos chamados “fetiches”, tendo passado esse medo aos nossos informantes, que se tornaram mais fiéis à filosofia da linguagem do que os próprios antropólogos. Ainda temos medo da denúncia dos iluministas quando acusavam os africanos de má fé e ignorância por adorarem objectos inanimados ou cobras⁹. Porém, a história de Madalena é fácil de entender. Quando a cobra morreu, ela caiu no santo. Nessa altura teve início a relação de Madalena com o caboclo: há uma lógica nessa história, embora seja uma lógica poética, das correspondências simbólicas; mas não é impossível de entender para os “modernos”. Ninguém diz que todos os que matam uma cobra ficam possuídos, pelo contrário: esse evento é extraordinário, único, gerando uma conexão particular na qual a série da causalidade natural e social se sobrepõe, como diria Breton (1937), para descrever o “acaso objectivo” (*hasard objectif*). O “acaso objectivo” não contradiz a regularidade das leis da natureza, apenas as ultrapassa e lhes atribui um significado. Como diria Evans-Pritchard, referindo-se à bruxaria *zande*, a crença nas causas naturais e nos significados sociais dos eventos não é contraditória, mas complementar (Evans-Pritchard, 1976, p. 91).

Não estamos a falar, penso eu, do sagrado-abstracto, como diz Mestre Didi, mas do concreto-sagrado. Existem condicionalismos contextuais fundamentais para escolher os objectos. Isto é, os objectos são menos escolhidos do que encontrados: eles querem ser encontrados, como vimos no caso do exu de Madalena. Em Cachoeira há muitos altares “naturais” ou “en-

⁹ Willem Bosman, referência central das teorias do fetichismo pelas suas crónicas da Guiné, fala do culto da serpente (*Dan*) em Ouidah (Bosman, 1705, p. 367), que está, provavelmente, na origem do fascínio pelas serpentes no candomblé da Bahia (v. Sansi, 2007).

contrados”: árvores, matos, morros, rios, cachoeiras, que são reconhecidos como lugares sagrados, santuários. Este facto pode ser interpretado como um culto da natureza (Landes, 1947), mas, na verdade, não são muito diferentes de certos santuários católicos: são locais onde têm acontecido, e podem acontecer de novo, milagres e onde as pessoas podem entrar em contacto directo com os santos e oferecer presentes. Em resumo, existem elementos contextuais, coisas, lugares e eventos particulares que revelam o sagrado por si mesmo, não porque um sacerdote, ou pai-de-santo, os tenha consagrado.

O altar é mais do que uma representação ou símbolo do sagrado. Os altares são o resultado de histórias particulares e por isso têm um valor particular, além da sua condição de símbolos reconhecíveis. Os objectos dos altares não são símbolos abstractos, mas índices concretos da memória de uma relação pessoal entre “santo” e devoto.

Os *assentos* são o resultado de um processo contínuo de transformação e crescimento, um processo de vida. Os limites dos altares são os limites da imaginação. A insistência de alguns pesquisadores do candomblé (que frequentemente também são sacerdotes) no carácter “simbólico” dos altares lembra o discurso oficial da cúria católica quando reprime os excessos idólatras da religiosidade popular. Mas, como diz Brown (1996, p. 120), há uma dimensão do culto que não se reduz a actos puramente técnicos ou rituais. Eu diria que, em geral, o conhecimento gerado pelas religiões afro-brasileiras não se reduz à iniciação, nascendo também do sentido inato das mães-de-santo, o dom para reconhecer o sagrado nos eventos e apropriá-lo. Eu diria mesmo que o dom e a iniciação são imprescindíveis um ao outro para manter viva a religião.

É muito importante insistir em que a força do candomblé, o *axé*, é descrita como uma força viva, acumulada nos fundamentos da casa, nos *assentos* e nos corpos das pessoas que a integram. Deve tomar-se conta dela como de uma vida: o seu crescimento é orgânico e não pode ser dividido, separado ou quantificado. O *axé* fica sempre igual a si, mesmo se “for distribuído” ou “estendido” a outras casas. Certamente que as ideias de Strathern e Gell sobre a “pessoa alargada”, afirmando que, no intercâmbio de dádivas, as pessoas se dão a si mesmas, são centrais para compreender a vida do *axé*. Nestes casos, como diz Strathern, “objects are created not in contradistinction to persons but out of persons” (Strathern, 1986, p. 172). Eles não são coisas que os representam, ou símbolos, mas índices, “extracted from one and absorbed by another” (Strathern, 1986, p. 178). Isto é aquilo a que Strathern chama uma “troca mediada”, em oposição à troca não mediada da mercadoria, que estabelece uma descontinuidade fundamental entre pessoas e coisas.

Por esta razão, o *axé* não pode ser analisado em termos de capital simbólico. O *axé* não é objectivado, isto é, não é fundamentalmente diferente do sujeito estratégico que o acumula, como no modelo do capital de Bourdieu

(1972). Pelo contrário, ele é personalizado, é um valor que circula e qualifica pessoas, objectos e lugares dentro do mesmo plano, sem distinção entre o valor objectivado e o sujeito valorizador. Mães e filhas-de-santo não podem instrumentalizar o *axé* porque ele é parte constituinte da sua própria vida: o *axé* são elas mesmas.

Não obstante, o modelo proposto por Strathern não antecipa a possibilidade de haver falhas neste curso da vida. O tempo, a distância, os conflitos, podem gerar situações em que os valores transmitidos através de intercâmbios mediados desapareçam simplesmente. No exemplo do *candomblé*, é evidente que o conhecimento ritual da iniciação não é suficiente para reproduzir um *axé* de uma mãe-de-santo. Frequentemente, a avareza, a perversão ou o ciúme das mães ou das filhas-de-santo geram mesmo a rejeição dos iniciados ou mesmo dos orixás. Os conflitos e as contradições podem fazer as casas morrer e o conhecimento ritual desaparecer. Em contraste com este processo da deterioração, o “dom” aparece como meio para contactar directamente com o “santo” e renovar o *candomblé*.

Mas dificilmente as mães-de-santo irão reconhecer as inovações como tais: apareceram sempre como um recurso ao conhecimento mais antigo, que foi perdido. Além disso, o recurso ao dom não se pode tornar convencional ou dogmático. Deve ser uma coisa excepcional, uma revelação em que o filho encontra o “santo” — ou talvez o inverso. Esta revelação é constituída por um evento original de descoberta, ou melhor, de redescoberta, já conhecido, mas que ficava escondido, para usar a terminologia surrealista do *hasard objectif*.

Certamente é isto o que Latour (2001) defende quando discute a historicidade de determinados eventos que geram novos valores que não podem ser reduzidos à lista dos elementos que os constituem. Ou o que Sahlins chama “estrutura da conjuntura”, eventos em que os valores contextuais podem transformar os valores convencionais, implicando objectivações de categorias sem precedente (Sahlins, 1981, p. 35). Estas estruturas da conjuntura não aparecem apenas em grandes eventos históricos, mas também em pequenos eventos com as suas historicidades particulares. Da mesma maneira que os havaianos encontraram Lono no capitão Cook, Madalena encontrou o seu “escravo” numa pedra. Estes *objets trouvés*, nascidos da conjuntura, ajudam a transformar as oratórias quotidianas em história.

Por isso, o sincretismo não é outra coisa senão história. Negar o sincretismo, como fizeram muitos afro-brasilianistas de Bastide em diante, afirmando que o catolicismo era só uma máscara da cultura africana, é negar a história. Além disso, ver o sincretismo como um problema estranho, que acontece apenas em casos peculiares, como as religiões afro-americanas, não deixa espaço para reconhecer que o tipo de práticas percebidas como sincréticas responde a um padrão da apropriação cultural, da “estrutura da conjuntura”, que é absolutamente comum em qualquer lugar ou tempo histórico.

É certo, porém, que para os sujeitos históricos nem sempre é fácil perceber a historicidade dos acontecimentos. No caso do candomblé, vimos que os milagres ou as revelações não são percebidos como inovações, mas como redescobertas de algo esquecido ou não reconhecido. Revelações que permitem entender o passado noutros termos — mais profundos, talvez mais autênticos. Talvez isto se deva à ideologia das trocas mediadas, do dom, que predomina em instituições como o candomblé e que prefere ver a inovação como reprodução. Neste caso, a função dos antropólogos seria *reconhecer* a historicidade dessas revelações, ver como são, efectivamente, objectivações de categorias sem precedentes: ver como, ao querer reproduzir os valores tradicionais do candomblé, este se transforma, incorporando a história do seu país e da sua gente.

Marcio Goldman, no artigo publicado nesta mesma revista, nota que neste último parágrafo eu caio de novo na crítica do fetichismo, da ilusão nativa (Goldman, 2009). Poderia dizer que estou apenas a usar a noção lévi-straussiana das “sociedades contra a história”, como o próprio Goldman a define¹⁰. Provavelmente, a minha leitura da história é de facto herdeira de Lévi-Strauss, através do estruturalismo histórico de Sahlins, que define a historicidade dos povos polinésios nesses mesmos termos: ao seguirem uma ideologia do retorno às origens, os povos polinésios produzem a própria história; “plus c’est la meme chose, plus ça change”, como Sahlins (1981) gosta de dizer (em francês!). Mas aceito que isso implica uma certa contradição no meu argumento: por um lado, queremos reconhecer a capacidade dos agentes sociais de lidar com a história, mas, por outro, questionamos até que ponto eles são capazes de reconhecer a historicidade (isto é, a novidade) dos seus actos, ou melhor, dizemos que eles não querem reconhecer, ou des-reconhecem (no sentido em que Bourdieu utiliza a expressão *méconnaissance*), essa historicidade: à semelhança dos intelectuais críticos, ficamos na posição de revelar esse des-reconhecimento, essa “má fé” em relação à história.

Mas, se negamos a possibilidade dessa crítica, qual seria a missão do antropólogo então? Reproduzir o discurso “nativo” apenas? Entender a “cosmologia” apenas nos seus próprios termos? Acho que não. A proposta de Latour, por exemplo, quando critica o construtivismo, não é a de repro-

¹⁰ A história, como forma de saber e/ou autoconsciência, é então característica dessas sociedades que “interiorizam resolutamente o movimento progressivo histórico para dele fazerem o motor do seu desenvolvimento” (Lévi-Strauss, 1962, p. 268). Poderíamos dizer, pois, que fazemos parte de uma sociedade que é, acima de tudo, “a favor da história”, ainda que aqui ou ali possa a ela reagir. Se isso for verdadeiro, não seria de mais considerar que também existem sociedades “contra a história”, aquelas que buscam, “graças às instituições que se dão, anular, de forma quase automática, o efeito que os factores históricos poderiam ter sobre o seu equilíbrio e a sua continuidade” (Lévi-Strauss, 1962, p. 268; Goldman, 1999).

duzir o discurso nativo, é antes tomar a sério o discurso nativo, que não é a mesma coisa. É isso que ele quer dizer quando refere que as diferenças não podem ser só “respeitadas, ignoradas ou subsumidas” (Latour, 1996, 102-103), elas devem ser reconhecidas como capazes de gerar novas realidades: a função do antropólogo não seria só descrever outros discursos, outras cosmologias, mas entender como a partir desses discursos somos capazes de incorporar os eventos da história — que são exteriores a esse discurso. Claro que então não podemos falar em termos de “ontologia”, mas de “epistemologia”, uma teoria do conhecimento, não uma teoria do ser. Isto será, provavelmente, resultado do nosso ponto de vista ocidental. A (minha) antropologia, como a sociologia para Latour, é uma disciplina que vem da tradição ocidental, sim, e, como tal, entende que existem culturas/histórias diferentes, mas todas partilham “um mundo comum” (Latour, 1996, p. 259). E esse mundo é um mundo histórico, no qual essas culturas se encontram e transformam umas às outras, se constroem em relação umas às outras. É por isso que somos capazes de transformar a nossa cultura/construir a nossa história: porque ela é confrontada com uma realidade exterior a ela, uma alteridade. Nesse sentido, a (minha) antropologia é materialista, se vem de um certo materialismo, o “materialismo aleatório”, de que Althusser falava. Não é verdade que a história “apenas traduz em sucessão uma coexistência de devires” (Deleuze e Guattari, 1980, p. 428); a história é feita de *encontros*, como dizia Althusser (1982)¹¹, imprevistos, imprevisíveis, eventos que a transformam, irreduzíveis aos elementos que os produziram

¹¹ “C’est-à-dire qu’au lieu de penser la contingence comme modalité ou exception de la nécessité, il faut penser la nécessité comme le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents. C’est ainsi qu’on voit non seulement le monde de la vie (les biologistes récemment s’en sont avisés, eux qui eussent dû connaître Darwin), mais le monde de l’histoire *se figer* à certains moments heureux dans la prise d’éléments que conjoint une rencontre propre à dessiner telle figure: telle espèce, tel individu, tel peuple. C’est ainsi qu’il y a des hommes et des <vies> aléatoires, soumis à l’accident de la mort donnée ou reçue, et leurs <œuvres>, et les grandes figures du monde auquel le <jeu de dés> originel de l’aléatoire a donné leur forme, les grandes figures dans lesquelles le monde de l’histoire a <pris forme> (l’Antiquité, le Moyen Age, la Renaissance, l’Aufklärung, etc.). Il est alors trop clair que celui qui s’aviserait de considérer ces figures, individus, conjonctures ou États du monde, soit comme le résultat nécessaire de prémisses données, soit comme l’anticipation provisoire d’une Fin, errerait, puisqu’il négligerait ce fait (ce *Faktum*) que ces résultats provisoires le sont doublement, non seulement en ce qu’ils vont être dépassés, mais en ce qu’ils auraient pu ne jamais advenir, ou ne seraient advenus que comme l’effet d’une ‘brève rencontre’, s’ils n’avaient surgi sur le fond heureux d’une bonne Fortune donnant leur ‘chance’ de ‘durée’ aux éléments à la conjonction desquels cette forme se trouve (par hasard) devoir présider. Par là on voit que nous ne sommes pas, nous ne vivons pas dans le Néant, mais que, s’il n’est pas de Sens de l’histoire (une Fin qui la transcende, de ses origines à son terme), il puisse y avoir du sens *dans* l’histoire, puisque ce sens naît d’une rencontre effective et effectivement heureuse, ou catastrophique, qui est aussi du *sens*” (“Le courant souterrain de le materialisme de le rancontre”, <http://homepage.mac.com/emmapeel/althusser/rencontre.html>).

(Latour, 2001, p. 131). Esses encontros ou eventos não produzem apenas “híbridos” estéreis¹², ou criaturas “sincréticas”: eles produzem novas realidades históricas, capazes de se reproduzirem autonomamente. Isto é assim porque os nossos discursos não são só construções artificiais, feitas de costas para a realidade, mas são feitos para confrontar essa realidade e gerar novos objectos e novos sujeitos *reais*. Nesse sentido, quando falo da “ideologia das trocas mediadas” falo do “dom”, não de ideologia em termos de falsa consciência, mas de um discurso que é capaz de produzir novas entidades — novas *verdades*. Dizer que, no candomblé, o discurso do retorno às origens produz novas realidades históricas não implica necessariamente uma crítica desse processo de produção. É verdade que muitas vezes o discurso crítico da “invenção da tradição” no candomblé se manteve nesse nível de crítica da ideologia da autenticidade como construção artificial, no sentido de falsa consciência; o meu argumento, acredito, vai um pouco mais além: penso que essas construções não são falsas, mas geram novas verdades históricas. A questão não é negar a construção, mas ver como, no processo histórico, as construções são bem sucedidas ou não, como diz Latour.

Assim, por exemplo, os “caboclos” do candomblé não são só “híbridos” estéreis: tornaram-se parte integrante das religiões afro-brasileiras nos últimos cem anos. Questionar a sua autenticidade seria questionar a história. O que é interessante, porém, é que são as próprias elites do candomblé que questionam, por exemplo, a “autenticidade” dos caboclos. Aliás, elas fazem isso usando um discurso claramente “ocidental” sobre a cultura e a autenticidade. Essa negação da autenticidade do caboclo é, sem dúvida, um discurso do poder e da hierarquia: um discurso que deslegitima as casas-de-santo que cultuam o caboclo. O antropólogo (neste caso eu) dificilmente pode ficar fora do discurso do poder: ele acaba por tomar parte, voluntária ou involuntariamente, numa disputa sobre a legitimidade. Neste caso, é claro, eu torço pelo caboclo. Neste sentido, o meu trabalho não fica, e não pode ficar, muito longe do discurso crítico. Apenas tenta ir um pouco mais além da crítica e falar da construção.

No fim de contas, o facto é que o povo-de-santo não é, nem nunca foi, o “outro” ideal do antropólogo, apesar de gerações de excelentes etnólogos que insistiram em separá-lo da sociedade brasileira — desde Nina Rodrigues, passando pelo famoso *principe de coupure* de Bastide (1958), até Juana Elbein dos Santos (1977), Mestre Didi (Santos, 1967 e 1992), Mãe Stella (Santos, M. S., 1995), etc. O facto é que o povo-de-santo é brasileiro. O povo-de-santo não pode ser apenas visto a partir da ideologia da sociedade contra a história, porque faz parte do Brasil. É, portanto, “ocidental”, ou

¹² Nesse sentido, discordo do uso que Latour faz do termo “híbrido”: se ele quer dizer que o resultado desses processos de encontro é produtivo, a ideia de híbrido é muito ambígua.

“moderno”, até certo ponto¹³. O candomblé faz parte do Brasil, da mesma forma que o Brasil faz parte do candomblé. Sei que isto, provavelmente, é mais fácil de dizer para um antropólogo estrangeiro do que para um brasileiro, por razões que agora não é oportuno discutir. Mas para demonstrar esse ponto posso dar um exemplo. Quando voltei a casa de Madalena muito tempo depois, em 2002, achei que a casa tinha crescido muito. Madalena tinha tipo muito sucesso no tempo que eu tinha passado fora da Cachoeira, tinha ganho muitos filhos-de-santo e uma boa reputação — apesar de não ser *ketu*. Ela tinha comprado a casa do lado e aberto o barracão e à frente da casa havia uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. Quando lhe perguntei o porquê da imagem de Aparecida, ela disse-me: porque a nossa nação é brasileira. O caboclo Oxossi é brasileiro, ele é o dono da casa; portanto, a nação da casa é brasileira. Além disso, acredito que também seja uma reacção contra os pentecostais: no Brasil, toda a gente se lembra do pastor da IURD que bateu numa imagem de Aparecida perante as câmaras de televisão. Madalena, que tinha sido obreira da IURD para depois voltar para o candomblé, afirma assim a sua posição contra a iconoclastia pentecostal.

O facto é que Madalena não vive de costas viradas para a história nem para o mundo ao seu redor. Não sei até que ponto eu possa ter influído na revalorização do “brasileirismo” da sua casa, mas penso que não devo sobrestimar a minha influência. Nesse mesmo dia, ela disse-me que por vezes queria frequentar cursos de línguas africanas para conhecer melhor os “fundamentos” da sua religião. Sempre lhe facultei informação e contactos com outros terreiros da nação Angola — a nação do pai-de-santo com quem ela tinha feito o santo em criança. Mas a mãe pequena de Madalena, Dona Dete, disse que ela não precisava. Dona Dete, uma mulher muito mais velha do que Madalena, tinha feito o santo há muitos anos num terreiro *ketu*, mas tinha-se tornado mãe pequena de Madalena por vizinhança e pelo afecto que sente por ela e por cansaço das intrigas e feitiços no seu terreiro de origem. Dona Dete disse a Madalena que ela tinha o dom de fazer o bem e não precisava de mais nada. Concordei com Dete.

¹³ Claro que a modernidade do Brasil é um objecto clássico de discussão antropológica, mas a minha posição é a de que o Brasil é, e sempre foi, moderno (Sansi, 2007) até onde faz sentido falar de modernidade (de novo Latour).

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. (1982), "Le courant souterrain du matérialisme du rencontre". In *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, ed. F. Matheron (versão online: <http://homepage.mac.com/emmapeel/althusser/recontre.html>).
- BACELAR, J., e CAROSO, C. (eds.) (1999), *Faces da Tradição Afro-Brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas.
- BASTIDE, R. (1978 [1958]), *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Ed. Nacional.
- BASTIDE, R. (1995 [1960]), *Les religions afro-brésiliennes*, Paris, PUF.
- BINNON-CROSSARD, G. (1970), *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé Angola*. Tese de doutoramento, FLSH, Université de Paris.
- BOSMAN, W. (1705), *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea...*, Londres, James Knapton.
- BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Éditions du Minuit.
- BOYER, V. (1996), "Le don et l'initiation". *L'Homme* (138), pp. 7-24.
- BRETON, A. (1937), *L'amour fou*, Paris, Éditions Gallimard.
- BROWN, D. (1996), "Altar making and gift exchange". In A. Lindsay (ed.), *Santería Esthetics in Contemporary Latin American Art*, Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 242-278.
- CAPONE, S. (1999), *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.
- DANTAS, B. G. (1989), *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e Abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal.
- DELEUZE, G., e GUATTARI, F. (1980), *Mille plateaux*, Paris, Minuit.
- EVANS-PRITCHARD, Sir E. E. (1976), *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama.
- FERRETTI, S. (1995), *Repensando o Sincretismo: Estudo das Casa das Minas*, São Paulo, EDUSP/FAPEMA.
- FRY, P. (1982), *Para Inglês Ver*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- GELL, A. (1998), *Art and Agency*, Londres, Clarendon Press.
- GOLDMAN, M. (1985), "A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé". *Religião e Sociedade*, 12 (1), pp. 22-54.
- GOLDMAN, M. (1999), "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, 42 (1-2), pp. 223-238.
- GOLDMAN, M. (2009), "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica". *Análise Social*, XLIV (1), pp. 105-137.
- KRAAY, H. (2006), "'Cold as the stone of which it must be made': caboclos, monuments and the memory of independence in Bahia, Brazil 1870-1900". In J. Andermann e W. Rowe, *Images of Power: Iconography, Culture and the State in Latin America*, Oxford, Berghahn Books, pp. 165-194.
- LANDES, R. (1947), *City of Women*, Nova Iorque, Macmillan Press.
- LATOUR, B. (1996), *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo.
- LATOUR, B. (2001), *L'Espoir de Pandore*, Paris, Éditions de La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAGGIE, Y. (1975), *Guerra de Orixá*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SAHLINS, M. (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- SANSI, R. (2003), *Fetishes, Images, Commodities, Art Works: Afro-brazilian Art and Culture in Bahia*. Tese de doutoramento, Departamento de Antropologia, University of Chicago.
- SANSI, R. (2005) "The hidden life of stones: historicity, materiality and the value of candomblé objects in Bahia". *Journal of Material Culture*, 10 (2), pp. 139-156.
- SANSI, R. (2007), *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in Bahia*, Nova Iorque, Berghahn Books.

- SANTOS, D. M. DOS (Mestre Didi) (1967), *West African Sacred Art and Ritual in Brazil. A Comparative Study*, Ibadan, Nigéria, texto manuscrito.
- SANTOS, D. M. DOS (Mestre Didi) (1992), *História de Um Terreiro Nagô*, São Paulo, Carthago & Forte.
- SANTOS, J. E. DOS (1977), *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, J. T. DOS (1987), “As imagens estão guardadas: reafrikanização”. *Comunicações do ISER*, n.º 4, Rio de Janeiro, ISER, pp. 50-58.
- SANTOS, J. T. DOS (1995), *O Dono da Terra. O Caboclo nos Candomblés da Bahia*, Salvador da Baía, Sarah Letras.
- SANTOS, M. S. DE A. (Mãe Stella) (1995), *Meu Tempo É Agora*, Curitiba, CENTHRU.
- SERRA, O. (1995), *Águas do Rei*, Petrópolis, Vozes.
- STOLLER, P. (1995), *Embodying Colonial Memories*, Nova Iorque, Routledge.
- STRATHERN, M. (1986), *The Gender of the Gift*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAUSSIG, M. (1993), *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, Nova Iorque, Routledge.