

BARRETI FILHO, Aulo (Org.). *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: Origens, Tradições e Continuidades*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010. 304 p.

LUCAS DE MENDONÇA MARQUES & OLAVO DE SOUZA PINTO FILHO

O controverso gorro de Exu

Há uma narrativa de Exu que é muito utilizada, recontada e difundida nos terreiros de candomblé e nas páginas das etnografias – inclusive presente neste livro (*cf.* p.88-89) –, que diz respeito a um evento ocorrido entre dois amigos que tinham uma amizade inabalável. Um dia, Exu resolve aparecer no caminho entre os dois. Descobriu os amigos arando um campo dividido ao meio por uma estrada estreita. Assim, ele surge no caminho, vestindo um gorro na cabeça pintado em sua metade direita de preto, e em sua metade esquerda de vermelho. Cumprimenta os dois irmãos unidos e segue em frente. Após isso, o amigo da direita se vira ao outro e pergunta: “Quem era aquele homem de gorro preto?” Ao passo que o da esquerda responde: “Eu vi o rapaz, porém ele usava um gorro vermelho”. Como Exu estava entre os dois e um não conseguia ver o outro lado do gorro, que era dividido exatamente ao meio, um achou que o outro estava zombando, desacreditando, e logo a discórdia foi tanta que começaram uma enorme briga. E a amizade que era inabalável, já não era tão “inabalável” assim. E por isso que, até hoje, nos terreiros, os mais velhos ainda avisam: “cuidado com o gorro de duas cores!”¹.

Exu é um orixá astuto, sagaz e perspicaz – como nos diz o próprio organizador da coletânea. “Èṣù é o agente da causa e efeito, das

escolhas e suas consequências, do fazer ou não fazer, do cumprir ou descumprir. É a dinâmica da ação, aquele que faz acontecer” (*cf.* p.83). Patrono das inversões, Exu opera pelas dobras, pelas rupturas que instauram o novo. Assim, seu gorro é ao mesmo tempo preto e vermelho. Suas aparições sempre fundam o controvérsico nas narrativas; é como dizem nos terreiros de candomblé, o sim onde só existe o não, quem faz o erro virar acerto. Ele é, ao mesmo tempo, o que constrói esse texto e sobre o que este texto é construído.

Difícil seria a tarefa de realizar uma síntese desta coletânea, dada a complexidade e multiplicidade dos diversos temas que ela mobiliza. Como nos diz o prefácio de Niyi Afolabi, a coletânea é uma reunião de vozes emergentes, divergentes e complementares. Por isso, nada mais oportuno que invocarmos aqui a figura de Exu. Ambicionamos, com esta pequena resenha, menos realizar um conjunto linear de comentários sobre os textos e mais potencializá-los, movimentando os temas que transversalizam o livro. Portanto, trazer Exu não apenas para pensá-lo “à luz da antropologia”, mas pensar a própria antropologia a partir de Exu.

A coletânea, *Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: origens, tradições e continuidades*, como o próprio nome informa, se insere no debate sobre inovações e permanências das tradições religiosas presentes no campo afro-brasileiro, que mobilizou diversos pesquisadores na contro-

versa discussão entre o que alguns comentadores denominam como uma visão “internalista”, que buscou detectar “sobrevivências africanas”, e outra abordagem surgida a partir da década de 70, que apregoava “que esses ritos, mitos e símbolos deveriam ser analisados como a expressão de relações sociais concretas contemporâneas, e não como sobrevivências de um passado mais ou menos remoto” (Goldman, 2009).

Esse debate se faz presente, por exemplo, no artigo “Pierre Verger e Fatumbi: uma dupla identidade”, de Claude Lepine, onde a autora resgata uma polêmica que envolveu o velho babalawô francês e a antropóloga argentina Juana Elbein dos Santos. O cerne da contenda seria a interpretação da divindade Odudua, que para Verger é um deus masculino e para Elbein trata-se de uma entidade feminina. Para refutar as interpretações de Elbein, Verger “apela para a crítica da bibliografia, esbanjando erudição e rigor, complementando a argumentação com dados de suas próprias pesquisas na África” (cf. p.258). Elbein acusa Verger de ser racista e colonialista, uma vez que não acredita que as sociedades tradicionais sejam capazes de gerar doutrina e conhecimento teológico.

Curiosamente, os dois primeiros textos da coletânea – de Luiz Marins e Aulo Barreti Filho, respectivamente – baseiam-se numa postura muito próxima à de Verger, com levantamento bibliográfico rigoroso – pautado, sobretudo, em autores africanos –, criticando traduções equivocadas que gerariam versões deturpadas sobre os mitos dos orixás, concordando com Verger que isso seria fruto do “desconhecimento do papel dos acentos que, na língua iorubá, modificam o significado das palavras” (cf. p.259). Entretanto, os dois autores dão continuidade à proposta político-metodológica de Juana Elbein dos Santos (1977) em resgatar nas fontes africanas os atributos originais dos orixás, utilizando-se da apresentação textual de orikis, itans e orixás grafados em

iorubá, ressaltando seu lugar de iniciado ao legitimar suas pesquisas como expressão de uma visão “desde dentro”.

Luiz Marins, no capítulo “Èṣù Òta Òrìṣà: Um Estudo de Oríkì”, para refutar a tese que associa Èṣù a uma força negativa, conseqüentemente à figura cristã do diabo, volta-se às diversas traduções feitas de um *oríkì* de Èṣù para mostrar que, ao invés da versão “Exu, inimigo dos Orixás”, a tradução *verdadeira* seria “Èṣù, o Orixá vencedor”. O mesmo debate de traduções e traições é feito por Aulo Barreti Filho, no capítulo “Òsòòsì e Èṣù, os Òrìṣà Alakétu na Tradição Religiosa do Candomblé”, em que o autor se volta a referenciais históricos para mostrar a relação entre Òsòòsì e a cidade de Kétu, e conseqüentemente suas ligações com o candomblé brasileiro. Ambos os autores advertem para os problemas de versões equivocadas, uma vez que essas são sempre baseadas em referenciais cristãos, ao invés de analisadas dentro da ótica da própria religião “tradicional yorùbá”. Assim, ambos defendem uma posição antissincrética – posição que teve como um de seus expoentes os manifestos das Ialorixás baianas contra o sincretismo, datados de 1983, analisados seus desdobramentos no capítulo “Sincretismo ou Antissincretismo?”, de autoria de Josildeth Consorte.

Uma das leituras possíveis para o encadeamento dos artigos diz respeito ao posicionamento do pesquisador em relação ao candomblé, ou seja, da dicotomia de visões “desde dentro” e “desde fora” (Elbein dos Santos, 1977). Sendo assim, os dois primeiros capítulos são escritos por *sacerdotes-pesquisadores*² – fato enfatizado nas notas de rodapé que abrem os artigos. O terceiro capítulo pode ser considerado como uma espécie de transição. Escrito pelo sociólogo e babalorixá Armando Vallado e pelo professor Reginaldo Prandi, o artigo trabalha com a multiplicidade do orixá Xangô sob uma perspectiva sociológica. O foco

da análise então deixa de ser os referenciais de autenticidade africana e passa a ser o percurso e as configurações das religiões dos orixás no novo mundo. Os capítulos subsequentes também seguem uma linha diferente da primeira; assim, poderiam ser enquadrados, se concordássemos com a dicotomia, em uma visão “desde fora”.

Essas relações dentro/fora são complexificadas no texto “Segredos do Escrever e o Escrever dos Segredos”, de Vagner Gonçalves da Silva. Para além dessa relação, outras dimensões são abordadas, deslizando essas supostas dicotomias em novas configurações. Assim, a questão do “‘poder’ de representar o outro através da escrita” (*cf.* p.279) traz ao leitor questões relevantes para dentro do campo das religiões afro-brasileiras.

Para Silva, o texto etnográfico traz consequências que vão para além da academia, passando também o plano político e religioso. Assim, muita das vezes a etnografia ganha contornos teológicos, correndo o risco de tornar-se uma espécie de “bíblia” para o povo de santo. Contudo, como sinaliza o capítulo de Claude Lépine, a leitura que pais e mães de santo fazem dos trabalhos etnográficos nunca é passiva, havendo intervenções e eliminações em busca daquilo que lhes interessa.

Podemos perceber, no decorrer da leitura, que os capítulos dialogam muito entre si, entrando em conflitos e concordâncias. Outro caso de tensões entre capítulos, além do supracitado, diz respeito à discussão de Aulo Barreti com Prandi e Vallado. Enquanto o primeiro alega que a origem do nome Kétu no candomblé brasileiro tem ligações intrínsecas com o orixá Oxóssi, Prandi e Vallado vão falar que o nome queto designado ao candomblé é fruto de uma “estranha ironia” (*cf.* p.146). Assim, ao longo da coletânea as vozes vão se notando diversas e divergentes.

Para além destas tensões entre capítulos,

podemos dizer que cada texto carrega consigo seu próprio Exu, ou seja, tensões que afloram e dinamizam suas próprias problematizações. Como é caso do texto “O Imaginário Mitológico na Religião dos Orixás”, de Roberval Falojutogun Marinho, que, através de uma escrita fragmentada – onde uma miscelânea de assuntos e temas são tratados – retorna ao orixá Exu para realizar um elogio à alegria intrínseca à Religião dos Orixás.

Apesar das múltiplas vozes e discursos proferidos na coletânea, uma espécie de “descompasso” transversaliza todos os artigos. Esse descompasso diz respeito à reificação de dicotomias que se cristalizam e impactam sua produção antropológica. Como pudemos notar, todos os textos trabalham com essas dicotomias, seja através de uma busca por uma “origem”, por uma “tradição”, ou por “continuidades”. Uns mais, outros menos, as dicotomias dentro/fora, religião/academia, internalismo/externalismo, puro/impuro, tradição/invenção, oralidade/escrita e etc., permanecem; ou seja, os textos ainda operam com a invenção de um “Grande Divisor”, tal qual exposto por Goldman e Lima (1999).

Assim, podemos perceber que os trabalhos aqui apresentados ainda reificam esses lugares e posicionamentos estanques de fala. Ainda que se voltem reflexivamente a esses, se limitam a constatar os impasses, não avançando verdadeiramente sobre eles.

Ao propor-nos uma visão dicotomizada em “desde dentro” e “desde fora”, a coletânea busca impor uma das posições em relação à outra – onde uma seria dotada de uma “vantagem epistemológica”, sendo, portanto, mais confiável e legítima. Essa vantagem, neste caso, se daria no fato da busca por uma “verdade única”, ou uma “origem tradicional” presente no continente africano. Busca-se uma pureza que estaria para além até mesmo da África atual. Como nos lembra Goldman e Lima (*Op. cit.*,

p.72), a própria questão sobre “o que, em geral, nos aproxima e/ou distingue dos outros é inadequada e não deveria ser formulada”. Portanto, essa dicotomia tão somente

naturaliza a oposição como uma fatalidade da lei da perspectiva de maneira tal que os opostos se acomodam e canonizam sua divergência, abençoando-se finalmente uns aos outros, com doce ironia. A visão “de dentro” e a visão “de fora” se justificam e se repelem, resumindo o debate sobre os ritos afrobrasileiros a um eterno jogo de solteiros e casados – já previamente empatado, de comum acordo (Serra, 1995, p.9).

Desse modo, se, como foi dito, a coletânea se insere em um debate entre supostos internalismos e externalismos, preferimos adotar a atitude de “imaginar que nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (Goldman, 2006 *apud* Banaggia, 2008, p.199).

Se, como nos diz Aulo Barreti Filho na apresentação do livro, as “tradições não são estáticas, são dinâmicas e mutáveis”, essas transformações não geram “sequelas” nas religiões afro-brasileiras. Pelo contrário, a *tradição*, para se manter com esse estatuto, é obrigada a se reinventar continuamente, “pois arranjos, ajustes, adequações, combinações, não parecem ser função de uma carência adaptativa mas sim características próprias do funcionamento destes sistemas religiosos” (Banaggia, *Op. cit.*, p.206). Nesse sentido, sincretismos, mutações e transformações seriam movimentos inventivos. Esses movimentos, entretanto, não são “unívocos” – os caminhos são tantos que transbordam até mesmo o número de possibilidades existentes.

Acreditamos, portanto, que o caminho mais fecundo seria potencializar as diferentes vivências dentro do candomblé, não “neutrali-

zando-as” enquanto crença, mas potencializando-as enquanto prática de sentido, mudando as regras do próprio jogo antropológico³. Ao invés de pensar a antropologia como exercício de controle sobre uma “realidade”, experimentar multiplicá-la. Projetar no texto toda criatividade que transborda o reconhecimento das categorias de conhecimento do candomblé como categorias analíticas. Pensar antropologia a partir do candomblé, ampliando seus sentidos, e não pensar o candomblé através da antropologia. Seria como se não mais decidíssemos pensar e escrever *sobre* o candomblé, mas sim pensar, escrever e viver *desde* o candomblé.

Para encerrar esse pequeno debate a partir desses múltiplos posicionamentos, talvez sejam particularmente interessante voltarmos a invocar a figura de Exu, único capaz de inverter a ordem vigente e instaurar o novo, sendo o sim onde só existe o não, contraditório, paradoxal e múltiplo em diversos sentidos, a divindade da margem, do inominável, senhor da novidade, do jogo e – por que não? – da mudança dele. Tal qual o gorro de Exu que provoca a contenda entre os dois amigos, essas discussões ainda podem ser de extrema produtividade e criação, mas principalmente aproveitadas como oportunidades de inovação. Isso porque, além de ser um orixá perspicaz, Exu é um orixá extremamente sábio. Para além da amizade entre os dois homens, ele nos ensina sobre o que vemos; o que experimentamos e o que experienciamos – em um eterno movimento reflexivo. Por isso seu gorro é ao mesmo tempo vermelho e preto. E por isso talvez devêssemos ouvir os mais sábios, quando nos alertam para os perigos do gorro de Exu.

Notas

1. Agradecemos a Wanderson Flor do Nascimento pela inspiração no mito.

2. Isto é, “o pai de santo que sente a necessidade de aprofundar seus conhecimentos e vai buscá-lo nos bancos da Faculdade” (cf. p.267) – ou, neste caso, nas referências bibliográficas africanas.
3. Livremente inspirados em Viveiros de Castro, 2002.

Referências bibliográficas

BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Museu

Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2008, p.199.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1977.

GOLDMAN, Marcio & LIMA, Tânia Stolze. “Como se faz um grande divisor?”. In: *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 83-92.

———. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, XLIV (1), 2009.

SERRA, Ordep. Limiar. In: *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Koinonia, 1995. p. 7-28.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Mana* 8(1), 2002, p.113-148.

autor **Lucas de Mendonça Marques**
Graduando em Antropologia / UnB

autor **Olavo de Souza Pinto Filho**
Graduando em Antropologia / UnB

Recebida em 20/08/2011

Aceita para publicação 19/09/2011