



OS BAOBÁS DO FIM DO MUNDO – ANTROPOLOGIA, EDUCAÇÃO, POESIA

Marília Floôr Kosby*

Resumo

Este estudo visa discutir o processo de criação e recepção de um livro de poemas escritos por uma antropóloga a partir de sua pesquisa junto a terreiras na região de Pelotas/RS, bem como os dilemas e motivações que envolveram tal investimento literário. Seguindo algumas premissas de Tim Ingold, o artigo que se segue problematiza noções como as de “etnografia” e “trabalho de campo”, propondo uma antropologia amparada em uma perspectiva *implicada* no mundo, na qual a escrita não esteja separada da observação participante. Dessa forma, abre-se espaço para uma experiência antropológica mais pautada pela *contemplação* e o *encantamento*, princípios que aproximam as atitudes epistemológicas da poesia e da educação.

Palavras-chave: Etnografias afro-brasileiras. Antropologia. Educação. Poesia.

* Poeta e doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
E-mail: mariliafloor6@gmail.com

Introdução

“... o seguro de si, que não se deixa nunca, o cheio de si, que nunca se esvazia – este, sim, é um possesso. E não há demônio mais pavoroso do que seu possuidor.”
(Ordep Serra – Os olhos negros do Brasil)

A proposta deste texto é, em primeiro lugar, apresentar um trabalho antropológico que radicaliza aquilo que Tim Ingold (2014) sugeriu ao aproximar a postura epistemológica do antropólogo do poeta, ou melhor, ao localizar o *encantamento* que os poetas provocam (e que provoca os poetas) como agindo também no cerne da sensibilidade antropológica. Ao atrelar o investimento antropológico com o sentido original da *educação* – derivação do latim “*educere*”, trazer para fora, deslocar de qualquer ponto de vista – Ingold encontra na noção de encantamento, trazida pelo filósofo Richard Rorty (1980) como cara ao efeito poético, uma relação profunda entre este e aquilo que se deve esperar da *observação participante*: o despertar de uma intuição que nos evoca a existência de “algo mais”, “algo novo”, além e aquém daquilo que pode ser representado ou explicado de imediato por um estoque dado de categorias e conceitos e vicissitudes pré-existentes e elementares. Trata-se, portanto, de se estar lidando com coisas em limiar emergência, no rumo do porvir, e que existem na ordem fugidia (e potente) da exposição, da descrição precária (e criativa).

Desenvolvimento

Embora seja de 2014 o texto *That's Enough About Ethnography* de Ingold, minha proposta de radicalizá-lo se realiza por intermédio de uma experiência vivida mais intensamente há alguns anos atrás, e sobre a qual pouco tratei com meus pares de disciplina. Em 2011, publiquei o livro *Os baobás do fim do mundo – Trechos líricos de uma etnografia com religiões de matriz africana no sul do Rio Grande do Sul*, uma pequena obra constituída de uma breve apresentação,

três capítulos com poemas e um apêndice com as descrições dos significados de alguns termos peculiares ao universo das terreiras¹. A publicação do livro foi uma tentativa de “fazer algo”² com os textos poéticos que me ocorreram, primeiramente, em sonhos, no período em que realizava o mestrado em Ciências Sociais. Mais precisamente, foi uma forma de conhecer que tipo de efeitos causariam nos leitores os textos que me surgiram da visualização, durante o sono, de folhas de caderno, telas de computador e até mesmo outdoors em que apareciam escritos tais como³:

O Outro

*Eu sou como você
porque tenho medo de você
Medo
de ser você
e nunca mais encontrá-lo
noutro lugar
fora daqui
Te perco tanto mais te sou*

Ou então:

Antropologias

*Eu tenho as tuas palavras
e uma dose quase nula
de certeza
para ser capaz
de evitar as minhas*

E ainda:

Iemanjá

*Transfiguração foi um primeiro nome dado aos corvos
Mas como corvos frequentam cemitérios
a palavra virou insígnia*

1 “Casas de religião’. Em Pelotas e outras cidades do Rio Grande do Sul, ao contrário do que se encontra na literatura sobre religiões de matriz africana em outras partes do Brasil, o termo “terreira” é utilizado no feminino, sendo referido tanto às “casas de religião”, templos onde se praticam tais religiões, quanto às cerimônias periódicas de uma religião específica, a Umbanda. Respectivamente, pode-se ouvir frases do tipo “Fui ao Batuque na terreira do Luiz” ou “hoje tem terreira na Mariza”. O que acontece na quase totalidade das casas de religião que se fizeram objeto de minhas pesquisas, é o seguinte: existem, dentro de uma mesma casa, diferentes espaços de cultos onde se realizam cerimônias e rituais de diferentes religiões, mas cultuadas pelas mesmas pessoas, só que não ao mesmo tempo. Algo semelhante ao que, em Porto Alegre, se chama de Linha Cruzada; não uso este termo, já que o mesmo não se encontra entre as categorias êmicas de auto-definição, sendo mais comum que os interlocutores se definam como “pessoas de religião” e seus templos como “casas de religião” (expressões que englobaria as referências ao batuque e a umbanda). Por exemplo, em uma casa de religião existe o salão dos batuques, onde se localiza o quarto-de-santo, que

2 Sobre essa necessidade de “fazer algo” com o que está dado tratarei mais adiante.

3 Todos os poemas citados neste artigo foram publicados em Kosby (2011).

é o local onde ficam assentados os alcutás, pedras sagradas que são a materialidade de cada um dos doze orixás que cada filho-de-santo pronto possui, além dos da própria mãe ou pai-de-santo. É nesse salão que se realizam as festas, os sacrifícios de animais e todos os demais rituais de culto aos orixás, exceto o orixá Bará Lodê, que tem seu assentamento em uma casinha localizada na frente da casa. Lodê é uma qualidade do Bará, o protetor do terreno, é o orixá tempestuoso, que deve ficar na rua e que “não gosta de mulher”. Além do grande salão e do quarto-de-santo, destinados aos rituais do Batuque, existe na mesma terra, um cômodo espaçoso onde fica o congá, espécie de altar onde, além de algumas plantas litúrgicas e medicinais, cigarros, rosas e copos com cachaça, dispõem-se imagens de santos católicos, de caboclos e de algumas sereias (indígenas), pretos velhos (escravos ou ex-escravos), crianças (São Cosme e Damião) e ciganos. Num outro cômodo bem pequeno e separado dos demais, encontra-se o quarto dos exus – entidades que não são nem de luz e nem de trevas –, com as paredes internas e a porta pintadas de vermelho, nele ficam dispostas imagens com rostos distorcidos, corpos com chifres, caudas e tridentes, mulheres de dorso nu, corpos disformes, neste quarto predominam as velas vermelhas e pretas, charutos cachaça e rosas também vermelhas. No entanto, dependendo dos fundamentos da casa, nos dias de terra, os exus também têm sua linha, seu momento de incorporar os “aparelhos”,

*E quando contra os piratas
se voltou o vento,
o oceano,
que também tem seu lado de dentro
revirou-se em marés
para que depois de mortas
as estrelas do mar
virassem pedras*

*Tudo evolui!
Tudo apodrece*

A dissertação com a qual concluí o curso, em 2009, se chamou “*Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro*”: *Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas/RS*, e não me pareceu ser tão honesta com o conceito de *afecção* formulado por Jeanne Favret-Saada quanto os textos que produzi oniricamente. Ao estudar a feitiçaria na zona rural francesa, esta autora se disse:

[...] agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhes são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (FAVRET-SAADA, 1990 APUD SIQUEIRA, 2005)

Comecei minha observação participante com o pessoal de religião em 2006 e hoje percebo que o que de fato aprendi com eles é que na religião (afro) não há o que se aprenda sem que se seja “afetado”. Aprender a ser pessoa no batuque, a religião dos orixás no Rio Grande do Sul, é um processo muito diferente daquele que a gente encara quando está aprendendo

a ser alguém na academia – não há cartilhas, nem perguntas, nem respostas, há o “botar sentido” e o “catar folhas”. A primeira expressão, muito comum entre o pessoal do batuque, quer dizer atentar profunda e amplamente para aquilo que se quer compreender; o segundo, nas palavras de Márcio Goldman (2005), se refere à ausência de um cronograma ou programa sistemático de aprendizagem, quando é preciso catar informações, juntar observações, fazer parte, construir o conhecimento a partir (de algumas partes) do que está por vir – o que pode levar tempo e acarretar riscos. A gente nunca sabe ao certo o que está por aprender, quiçá o que fazer com o que se aprende.

Qualquer pessoa que participe mais intensamente das religiões afro-brasileiras, sabe que os sonhos – como a dança, a música, o cozinhar, o amar – são muito importantes na prática educativa do batuque, e no meu caso, me disseram muito mais do que me disse a dissertação. Mas para as agências de fomento e desenvolvimento da pós-graduação (e para muitos antropólogos, incluindo eu de outrora) não haveria argumento justificativo para apresentar um livro de poemas como trabalho de conclusão de mestrado, tendo proposto um projeto de monografia científica quando do ingresso no curso.

Eu poderia ter abordado meus sonhos enquanto elementos do trabalho de campo que me dessem acesso à elaboração de dados para os quais eu não estava atenta quando em vigília, como bem o fez Goldman em *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos* (GOLDMAN, 2006). Neste artigo o autor descreve como a experiência de um sonho bastante realístico possibilitou que ele revivesse no momento da escrita a desterritorialização vivida outrora no trabalho de campo, permitindo-lhe articular uma conversa que teve com um político petista à ação política dos blocos afro com quem convivia em Ilhéus e à audição dos tambores dos mortos durante a participação em um ritual fúnebre do candomblé. Em suma, o conteúdo do sonho de Goldman transportou-o para seus diários de campo, auxiliando-o na construção do argumento de que é ilusória a distância que criamos entre

depois de terem ido embora as linhas dos caboclos e dos pretos-velhos. Esse momento final do ritual é denominado, às vezes, de “cruzar a linha”. Geralmente, quando a casa de religião (ou terreira) abrange o “reino dos orixás” e o “centro espírita umbandista (ou terreira)”, umbanda é um termo que abrange o culto das entidades que não são cultuadas no batuque: a discriminação sendo feita apenas nas denominações povo de exu, caboclos, povo cigano, pretos velhos, Cosmes. Por característica própria do desenvolvimento das religiões de matriz africana, é impossível que qualquer descrição seja capaz de criar tipos cristalizados e substancializados de cultos ou doutrinas, pois “cada casa é uma casa”. Embora estruturadas por fundamentos de nações ou lados – o que de alguma forma permite saber quais entidades e divindades são cultuadas, o desenrolar ritual das festas, ou seja, localizar-se dentro de um mesmo espectro religioso – as terreiras não seguem jamais dogmas pré-estabelecidos, mas jeitos e saberes de fazer orientados por fundamentos criados e seguidamente transformados conforme vicissitudes, jurisprudências, providências, experimentadas, seja por homens, deuses ou espíritos – ou por todos esses seres associados. (KOSBY, 2011)

nossos devires-nativo e os demais devires que permeiam nossa existência. No entanto, era menos o conteúdo de meus sonhos do que a forma e a frequência destes que me faziam hesitar em abordá-los da mesma forma que Goldman: eram muitos escritos, a maioria versando sobre questões referentes à religiosidade de matriz africana e ao fazer antropologia, mas não me remetiam a nenhuma experiência vivida pretérita, as únicas imagens eram as próprias palavras. Trazer os poemas para a dissertação e tentar conectá-los com o campo me soava um tanto presunçoso, eu tinha a sensação de que precisaria de mais tempo para atentar ao que passou a acontecer com minha relação com as palavras – e não havia mais tempo, era hora de escrever e defender a dissertação.

Dois anos depois de defendida a dissertação, tendo criado e veiculado três blogs de poesia na internet (para onde vertia os poemas com os quais sonhava e aqueles que passara produzir em vigília), participado de saraus e encontros literários, constituído parcerias musicais como compositora, resolvi registrar em livro alguns dos textos poéticos do período do mestrado. Precisei criar um afastamento entre poesia e antropologia para conseguir visualizar, algum tempo depois, a coespecificidade das mesmas.

É bem possível ser *Os Baobás do Fim do Mundo...* uma obra carente de definições mais precisas – às vistas de quem por estas se interessar, é claro. Talvez seja sua publicação a expressão mesma desta busca por um lugar legítimo dentre as construções textuais que se erigem do encontro etnográfico; e que, simultaneamente imprimem neste a pretensão de ser uma experiência em parte apreensível pelos outros, os leitores. O primeiro capítulo, *Etnodelírios*, traz versos construídos em sonhos, transcritos para o diário durante a pesquisa de campo, como os poemas citados acima. Os textos apresentados no capítulo *Do Banzo* foram escritos juntamente com sua dissertação de mestrado – alguns em sonho, outros não. São exemplos:

Ciência da solidão

O fogo é um ser vivo.

Oração ao caos*Enquanto existires**Caos**Serás da minha vida**o único porto**E farás de mim**o teu preciso norte**Te empresto as minhas roupas**Invisto contra ti**as minhas armas brancas de negra**Guardo o teu caminho**Bendito caos**Eu te prometo**Mas me sejas brando**como eu te sou vigia**E me sejas doce**como eu te sou cultora**Caos**Bendito seja**o fogo que me ateias**Benditos sejam**os amanhã de onde despontas*

Por fim, no capítulo *Os Baobás do Fim do Mundo*, tem-se os guias, os caminhos, as vertentes, de uma força chamada axé, cuja arte de canalizar e espalhar, é um saber gerado, transmitido e atualizado a partir da experiência de pessoas negras trazidas como escravas da África para as Américas, e que, apesar disto, se constitui não apenas em um patrimônio étnico, mas numa significativa potência de dignidade e vitalidade de imensas minorias americanas. Os textos que compõem este último capítulo se relacionam com a experiência de retorno ao campo, o que culminou na atualização de processos religiosos iniciáticos:

A saia de mamãe

*É tão linda a saia de mamãe
na beirinha da praia*

*É tão bonito ver o mar
tadinho aos seus pés*

*Que ela lavre meu peito em segredos
Que desfaça o feito em claridades
no meio dessa noite cega
é tudo o que eu posso pedir*

*Mamãe verte o mar com os olhos
ela embala as ondas no colo*

Maré

*Não sei bem por que pela margem
Mas estou voltando, Mãe
Eu e minhas cores
voltadas para o dentro das veias
Aceito o teu perdão
Meu nariz fino
Meu ser humano meio zengo*

*Devolvo as ferramentas que me concedeste
para que com berço para onde tornar
eu me atrevesse
a por este mundo sofrer de toda sorte*

*Nas vastidões daquele sul, Mãe
Ô miôdô, Mãe!
Um sal devorou a minha pele nobre
Comeu o nome preto que eu tinha
E sob o sol de um norte açucareiro
nenhuma cicatriz de açoite secou
antes de voltarem a ti
os meus irmãos*

*Mas, Mãe
a gente sabia que o chão de nosso regresso seria tu
Como foi feito de teu choro o trajeto absurdo deste exílio
És o colo azul do cosmo
Nada mais podes fazer que por no mundo
o que dele ao cabo tirarás,
Senhora seara dos pensamentos*

O pensamento...

*Quem pensa que eu nasci ontem
acerta em cheio
o seio do sentido que têm
minhas boas-vindas.*

Visando uma leitura mais compreensível ao leitor que tem seu primeiro contato literário com o universo filosófico afro-brasileiro, a obra consta de um glossário alfabeticamente organizado para as palavras sinalizadas em itálico, dentre elas: *axorô, eledá, axé, agô, banzo*.

Enfim, a publicação do livro se justificou *a priori* como uma forma de retorno ao pessoal de religião, que em alguns momentos me encarregou de *levar a beleza de suas religiões para fora dos muros das terreiras*⁴. Mas havia algo nessa beleza que a mim escapava em termos de representação, à medida que me sobrava em linguagem. Algo parecido com a definição que Michel Leiris (2001) faz do belo, como aquilo que nos comove ao resolver nossas contradições pela tradução de nossos mitos interiores. No entanto, em termos do debate epistemológico que eu pretendia suscitar, o livro ainda trazia contido em si uma cisão expressa no próprio subtítulo - “*trechos líricos de uma etnografia*” (Kosby, 2011) – e na forma como a obra foi apresentada, em duas partes – os três capítulos de poemas, expressivos, e o apêndice, descritivo.

O próprio Leiris é um bom exemplo dos transtornos que podem causar essas tentativas de dissecar a experiência vivida em domínios apartados. Michel Leiris, poeta surrealista,

4 Quando ingressei no campo, a câmera fotográfica digital, ainda não popularizada em larga escala, foi um importante mediador. As fotografias dos rituais e das pessoas nas festas de religião eram poucas, então, muitas vezes eu era convidada a participar das celebrações como “fotógrafa”. Não raro as mães e pais de santo pediam para fazer fotos que enfatizassem a exuberância plástica dos adornos e enfeites das festas, com o intuito de que fosse mostrado por onde eu andasse “com meus papéis” aquilo que a religião tem de bonito. Tais atitudes vinham quase sempre acompanhadas de denúncias sobre a discriminação e demonização sofridas pelas religiões afro, propagadas principalmente pelas igrejas neopentecostais. Divulgar “a beleza da religião” era uma forma de resposta positiva ao contexto histórico de marginalização.

escritor, dramaturgo, crítico literário, antropólogo, aluno de Marcel Mauss na École Pratique de Hautes Études e no Institut d’Ethnologie. Leiris é autor, dentre outros livros relevantes, de *A África fantasma* (1934), obra em que Fernanda Arêas Peixoto (2007), no prefácio para a edição em português publicada pela editora Cosac Naify, define como um híbrido entre literatura e antropologia, que resiste a intentos de síntese e de classificação.

Segundo Peixoto (2007), o percurso editorial errático do livro, que só em 1981 foi integrada pelo mercado editorial no rol das humanidades, expressa a dificuldade de aceitação de uma obra pensada pelo autor primeiramente como periférica ao trabalho etnográfico (depois, em 1967, inserida por ele como parte de sua produção antropológica) ou “meio-documentário-meio-poético”. Sobre a publicação - composta pelo diário de campo escrito durante a Missão Etnográfica e Linguística Dacar-Djibuti, entre os anos de 1931 e 1933 - Leiris afirma que nela não se verifica nenhum corte entre seu trabalho de etnógrafo e sua atividade como escritor. Acontece que as dificuldades de classificação, ao mesmo tempo em que traduzem a riqueza da obra (dada a crueza assustadora de alguns relatos sobre as decepções do pesquisador e a fantasmagórica complexidade de se implicar na escrita a experiência vivida), dão margem ao mal-estar que assomou a receptividade de antropólogos como Griaule e Mauss, preocupados em livrar a antropologia dos imbrólios de suas origens colonialistas. Longe de se querer adentrar aqui na discussão já bastante difundida sobre etnografia e ficção, o que interessa salientar é que o teor “experimental” e “autobiográfico” atribuído à obra de Leiris - muitas vezes pelo próprio autor - não é necessariamente oposto ao que se espera de um trabalho antropológico. Se o caráter experimental de *A África fantasma* é decorrente deste ter sido escrito “sob o efeito das experiências vividas”, e se para o poeta Rainer Maria Rilke (2010) só é possível escrever a respeito daquilo que se experiência, para o antropólogo Tim Ingold fazer antropologia não é diferente.

Este autor defende que os antropólogos repensem o uso do termo etnografia, o qual parece fazer parte dos esforços da disciplina (e da ciência normal) de depurar o que são dados objetivos (frutos da observação) e o que são dados subjetivos (advindos da participação). Para Ingold (2014), o trabalho etnográfico caro à história da antropologia deve ter suas bases alicerçadas no compromisso aberto e de longo prazo, a atenção generosa, a profundidade relacional e a sensibilidade ao contexto, pois mais do que a etnografia tal como é difundida pelas humanidades, nossa maior especificidade é ter meios e propósitos para mostrar que o conhecimento brota dos cruzamentos das vidas que vivemos junto aos outros. Assim - ao captar o reverso da banalidade com a qual se passou a lidar com o trabalho etnográfico - parece mais apropriado abordar a descrição etnográfica como mais próxima de uma arte do que de uma ciência, o que não a torna menos precisa ou verdadeira. Vejamos onde almejo chegar com tais reflexões.

Nas religiões de matriz africana não existe iniciação sem dom, nem dom sem iniciação. Em *“Hacer el Santo”. Don, Iniciación e historicidad en el Candomblé de Bahia*, Sansi-Roca (2007) propõe-se a tomar dom (aquilo que se obtém independente de nossa vontade ou ação) e iniciação (o que se faz por nosso consentimento, seguindo rituais conhecidos pelos mais antigos) como valores que se implicam mutuamente, compondo uma dialética irresolúvel articulada pela imbricação da história pessoal e coletiva do sujeito. Revisitando o tema “dom e iniciação” dos estudos afro-brasileiros, Goldman (2012) sugere que inspiremo-nos em Deleuze, abordando o “e” presente em “dom e iniciação”, “dado e feito”, como conectivo, não como substituto de “ou”. Assim, teríamos variações contínuas das relações entre dado e feito, o que se aproximaria mais do que acontece na vida dos seguidores das religiões de matriz africana, já que:

[...] parece muito difícil detectar com precisão aquilo que, nelas, faria as vezes de “dado”, ou seja, do que se encontra fora do alcance da ação humana. Por certo ninguém imagina que seja impossível fazer qualquer

coisa, mas o interessante é que o impossível só surge *a posteriori*, depois de um eventual fracasso. Além disso, nada parece, tampouco, ser integralmente “feito”, uma vez que tudo o que é feito deve ser continuamente refeito e depende de pré-constrangimentos “dados”. (GOLDMAN, 2012, pp. 284)

Estando eu me perguntando sobre o que fazer com os poemas e sonhos que me apareciam sem que eu os houvesse buscado - justamente quando investia em um projeto de pesquisa sobre a construção da pessoa no batuque, o que me levaria a participar mais adiante de alguns rituais de iniciação -, poderia adentrar na discussão proposta por Goldman. Mas isso não me pareceria dar à escrita poética em questão a ênfase que considero justa, seu esgotamento como possibilidade do fazer antropológico - embora me ajude a adiantar alguns argumentos. A forma nova de escrever que me surgiu, conforme relato, era por si só um “dom” e a antropologia que fui capaz de fazer com o que me foi dado a aprender: a habilidade de *não-pensar-coisas*. Já explico, antes que qualquer pressa na leitura me acuse de descrever o pessoal de religião como não-reflexivo ou irracional. Acontece bem pelo contrário: o modelo de raciocínio do candomblé, como do batuque, é oposto àquele que Deleuze e Guattari chamaram de *modelo hilemórfico*; neste, caro ao pensamento ocidental, a palavra é algo neutro que quer dizer sobre outra coisa, já naquele, a palavra tem força, mais que signo ela é agente (GOLDMAN, 2005). Não pensar no que não se deve pensar é um investimento de energia e raciocínio fundamental para a sobrevivência e a integridade pessoal de quem se atreve a “ser educado” na experiência de observar e participar da vida em que tal pensamento não-hilemórfico opera - não o tempo inteiro, nem com a mesma intensidade sobre todos os assuntos, mas numa situacionalidade e dosagem aprendidas com o tempo, acionadas conforme necessário.

Ocorre como se na ação de pensar não houvesse uma separação substancial entre, por exemplo, a ideia, a percepção, a sensação, o movimento, o signo. Ingold, em *The perception*

of environment (2001), nos apresenta algumas reflexões que parecem andar na mesma direção do que tento descrever sobre como opera esse modelo de raciocínio no batuque. Para esse autor - que estudou com os lapões, na Finlândia - o conhecimento se dá por espécies de *revelações*, como se todo processo de conhecimento fosse um processo iniciático: o que há são pistas, não há cifras ou códigos abstratos. Nessa *ecologia da vida* não há desengajamentos, a mente funciona na interação, nos olhos, por exemplo - o conhecimento é imanente a uma relação prática do mundo. O *axé de abertura de caminhos*, fundamento ritual de comer pipocas ou depositar oferendas com pipocas nas encruzilhadas (presente em diferentes variações das religiões de matriz africana) não faria sentido, nem produziria sentido, se não se soubesse que a pipoca é um milho que se abre.

A maioria das casas de religião com as quais convivi, com maior ou menor intensidade, eram casas de nação cabinda⁵, e embora haja nações específicas e fundamentos rituais particulares a cada uma delas, há alguns tabus e interditos que perpassam a cosmologia de todas elas. Dentre eles, há um fenômeno para o qual se emprega uma constante e delicada mobilização ritual, qual seja, o segredo com relação à ocupação das pessoas pelo seu santo de cabeça⁶. Assim, não se fala sobre a possessão alheia e muito menos sobre a própria. Tal segredo se dá por dois motivos concomitantes: pela proibição imposta nas regras de convivência, pautada no argumento de que as vaidades e disputas sobre qual santo seria mais bonito ou mais fascinante abalaria a harmonia da família de religião; e pela impossibilidade de falar, já que se acredita e propaga a noção de que as pessoas não tem consciência de que se ocupam - existe todo um esquema de ações rituais que direcionam a possessão para que ao despertar desta a pessoa não a perceba⁷.

Dessa forma, não se deve tentar pensar o impensável; falar o inenarrável é reduzir sua existência à mera representação - o que, como já foi dito, não faz muito sentido para o pessoal do batuque. E não fazer sentido, não produzir sentido, mais que uma inutilidade, pode ser perigoso, por não nos levar a

5 Embora cada casa de religião siga os fundamentos promulgados por seu dono ou dona, não havendo uma cartilha ou livro sagrado a seguir, existe uma espécie de *linhagem de santo*, em que há certo respeito por seguir os ensinamentos dos pais e mães-de-santo da nação a qual se pertence. No batuque há uma divisão por nações, segundo os conhecimentos ritualísticos e litúrgicos que o filho-de-santo vai incorporando durante sua iniciação. Na região de Pelotas, há referências a casas de nações Jêje, Cabinda, Oyó e Ijexá, bem como à combinação entre algumas delas - vale lembrar que essas classificações fazem alusão a nações africanas, embora não haja continuidade direta entre a nação de religião e sua correlata genética. As diferenças observadas em primeira instância se dão no proceder dos rituais, principalmente na velocidade dos toques de tambor e nos *axés* (cantos) entoados. (KOSBY, 2014)

6 Até se ouve dizer de alguém que conhece uma casa de religião em que as pessoas sabem que são possuídas e falam abertamente sobre isso, mas na minha experiência nunca ouvi alguém dizer que tenha presenciado tal situação.

7 Segundo o Pai Salvador D'Iansã: "Na nação de Cabinda, que é a que eu pertenço, que eu vou falar por ela, tu recebes o santo por inteiro, por isso que tem o axêro, que é aquele momento que a pessoa começa a entender, que o cérebro da pessoa começa a assimilar o que está se passando e deixa a informação no corpo da pessoa

até o orixá ir embora, quando o orixá vai embora, a pessoa volta e não fica espantada. [...] as pessoas que se ocupam, não sabem que se ocupam, porque depois daquela ocupação, que tem três estágios: a chegada, quebrando pra ficar no corpo de seu cavalo, cavalo-de-santo como se diz, e o axêro. O axêro é assim: a pessoa vê tudo, sabe tudo que está se passando, mas pro cérebro, a pessoa não entende, quando vai embora é que se dá conta que passou, esse que é o grande segredo de nossa religião, o axêro.” (Kosby, 2009, p. 55)

8 Paulo Leminski (1983, p. 14), no livro Cruz e Sousa, sobre a vida e a obra do poeta catarinense, descreve o *Banzo* dos escravos negros brasileiros: “Quando um negro ‘banzava’, ele parava de trabalhar, nenhuma tortura, chicote, ferro em brasa, o fazia se mover. Ele ficava ali, sentado, ‘banzando’, ‘banzando’. Vinha o desejo de comer terra. E, comendo terra, voltar para a África, através da morte. Um negro, com *Banzo*, era uma peça perdida. Parece que ‘banzar’ é uma versão africana do verbo português ‘pensar’. ‘Pensar’, para o negro afro-brasileiro, era ‘banzar’; ficar triste, triste de morrer. Uma tristeza que era a mesma coisa que se matar.”

lugar algum. E quem não sabe bem aonde vai corre mais riscos de se perder – uma das consequências de alguém saber que se ocupa, por outrem, seria a loucura, a perda de si. O mesmo ocorre com relação aos mortos e à morte, que devem ficar “no seu lugar”, que não é nos nossos pensamentos, na nossa fala – novamente, “perder-se” é o que nos faz querer saber onde vai dar a morte. Até aqui já se pode ter uma ideia do quão penoso tende a ser para alguém formado para pensar (pago para pensar), deparar-se com uma filosofia na qual as mais potentes fontes recriadoras de realidades acontecem em fenômenos a respeito dos quais não se deve “maquinar” muito, sobre os quais é vão querer criar significados a despeito de seus efeitos⁸. Sendo assim, como escrever sobre aquilo que não se deve pensar? Talvez o seguinte poema seja uma forma de dizer isso:

Segredos

Há palavras

que quando caem no chão das coisas audíveis

é como se espatifasse um mistério

daqueles que mantém a vida pendurada no varal

Acontece de parecer

que aquela pontinha da existência que se soltou

se desdobra num lugar que não tem mais por que ser pisado

*Como se tais palavras tivessem o poder de tirar o poder das
outras de nos surpreenderem*

*Como se uma parte da vida da gente fosse vivida pela
nossa morte*

Ou talvez seja melhor não viciar tal escrita com aquilo que tentamos extirpar do desenrolar da observação participante, qual seja, a imposição de resultados via documentação e descrição, principalmente em forma de artigos e monografias. Pois, muito próximo do que Ingold e o pessoal do batuque nos mostram, Charles Bukowski diz:

A poesia deve se mudar continuamente para fora de si mesma, para longe das sombras e das reflexões. A razão para que tanta poesia ruim seja escrita reside no fato de que são escritas como poesia e não como conceito. E a razão pela qual o público não entende poesia é porque não há nada para entender, e a razão pela qual a maioria dos poetas escreve é porque eles acreditam entender. Não há nada a ser compreendido ou “recuperado”. É simplesmente para ser escrita. (2014, pp.58)

Os baobás do fim do mundo foi lançado em eventos literários e circulou por espaços e prateleiras de livrarias destinadas ao campo da “Poesia Brasileira”. A escrita deste artigo foi provocada pela chamada do *GT Antropologia do Sensível*, da V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião dos Antropólogos do Norte e do Nordeste, de 2015. Será a primeira vez que o apresento em um evento relacionado à antropologia e eu poderia incluir o processo de elaboração desse livro naquele conjunto de experiências que para Roger Bastide (1973) foi o *itinerário espiritual de um pesquisador*, fosse minha intenção a de reforçar uma convencional contradição entre a pesquisa científica e as diversas formações com as quais firmo compromisso ontológico. Para Ingold (2014), tal compromisso ontológico é aquele que corresponde ao que devemos ao mundo por nosso desenvolvimento e formação. Não se trata de relativismo, mas de dar força à atitude de *contemplação* (atentar e abarcar) como compromisso ontológico, já que para o autor a antropologia como *prática de educação* transforma a pessoa do antropólogo e molda a antropologia que ele faz.

Monique Augras (2013), em *A sedução dos abismos – Roger Bastide entre Descartes e Xangô*, esforça-se em mostrar o quanto o interesse pessoal do pesquisador francês pelos abismos do misticismo, bem como sua origem protestante, o atraíram para a iniciação no candomblé da Bahia, religião que foi tema da maioria de seus trabalhos. Dentre seus argumentos a favor de se pensar o par racionalidade/selvageria como não autoexcludente, a autora traz as experiências de

Descartes – o mais célebre dos cartesianos – com sonhos e o que ele dizia serem *revelações divinas*. A ideia de Augras foi conjugar a experiência múltipla do Bastide francês-racionalista-brasileiro-candomblecista com a teoria do autor sobre o *princípio do corte*, elaborado em contraposição ao de sincretismo e suas fusões.

Embora válidos e relevantes os apontamentos a respeito de Bastide e suas participações místicas, minha intenção não é fazer um levantamento prévio das vivências que favoreceram meu engajamento com o batuque. O que pretendo com a apresentação de poemas escritos durante os momentos mais intensos de minha pesquisa com o pessoal de religião é fazer de tal experiência de escrita a observação participante em si mesma, pois ainda conforme Ingold:

[...] os passos da observação participante, como os da própria vida, dependem das circunstâncias, e não avançam rumo a um fim preestabelecido. Eles envolvem modos de levar a vida e de ser por ela levado, de viver uma vida junto com outros – humanos e não-humanos – que reconhecem o passado, atentam para as condições do presente, e se abrem especulativamente a possibilidades futuras. (2014, pp. 391)

Considerações finais

Chegamos, portanto, ao que propus no início do texto: radicalizar as correspondências que este autor faz entre poetas e antropólogos, mais do que comparando ambos, capturando em minha experiência com *Os baobás do fim do mundo* não o que há de misticismo nas potências que o compõem ou nas revelações de onde brotou, mas as propriedades criativas de que dispõe o antropólogo que assume a insipiência de sua condição – humana como qualquer outra, mas mais urgente do que as outras, em termos de aprendizado. A poesia, seu poder de síntese, sua densidade e a honestidade de assumir que muito do que se vive não faz parte do que se entende, no caso que descrevo, foi o que de mais vivo consegui trazer na observação

de que participei (talvez por sua autonomia em surgir quando eu não a procurava). Longe do que se convencionou chamar de *autoantropologia* ou *autoetnografia*, creio que tal perspectiva seja a única forma de engajar a antropologia num projeto *para frente*, sem medo de vazar para fora dos limites da ciência ocidental estabelecida. Ver a antropologia como educação, como eclosão de saberes no mundo, envolve a árdua concepção de que não raro desconhecemos que conhecimento é relação e que seus efeitos habitam o porvir.

Referências

AUGRAS, Monique. **A sedução dos abismos** - Roger Bastide entre Descartes e Xangô. Produções do Imaginário e Psicologia Aplicada. 2013. Disponível em: <<http://pipa.psc.br/artigos/seducao-dos-abismos/>> Acesso em: 30 jun. 2015.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BUKOWSKI, Charles. **Pedaços de um caderno manchado de vinho**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

GOLDMAN, Márcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião e Sociedade**, 25 (2): 102-120 – 2005.

_____. **Como funciona a democracia**: Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

_____. O Dom e a Iniciação Revisitados: O Dado e o Feito em Religiões de Matriz Africana no Brasil. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 18 (2): 1-20 – 2012.

INGOLD, Tim. **The perception of environment**. Essays in livelihood, dwelling and skill. New York: Routledge, 2001.

INGOLD, Tim. That's Enough About Ethnography! In: **Hau**: Journal of Ethnographic Theory. 4 (1), 2014, 383–395.

KOSBY, Marília F. **Os baobás do fim do mundo** - Trechos líricos de uma etnografia com religiões de matriz africana no sul do Rio Grande do Sul. Vera Cruz: Ed. Novitas, 2011.

_____. **“Se eu morrer hoje, amanhã eu melhora”**: Sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no

Batuque, em Pelotas/RS. Pelotas: 2009. Dissertação conclusão de curso (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.

LEIRIS, Michel. **Espelho da tauromaquia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

_____. **A África fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LEMINSKI, P. **Cruz e Souza**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Prefácio. In: LEIRIS, Michel. **A África fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

RILKE, Rainer Maria. **Os cadernos de Malte Laurids Brigge**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

SANSI-ROCA, Roger. “Hacer el Santo”. Don, Iniciación e Historicidad en el Candomblé de Bahia. In: Joan Bestard (Ed.). **Identidades y Contextos II**. Barcelona: Edicions de l’Universitat de Barcelona, 2007.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil**. Salvador: Edufba, 2014.

SIQUEIRA, Paula; LIMA, Tânia Stolze. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. In: **Cadernos de Campo**, n. 13: 2005. pp.155-161.

THE *BAOBÁ*S OF THE END OF THE WORLD - ANTHROPOLOGY, EDUCATION, POETRY.

Abstract

This study aims to discuss the process of creation and reception of a book of poems written by an anthropologist from her research with *terreiras* (ritual and worship grounds of the Afro-brazilian religions) in the region of Pelotas/RS, as well as the dilemmas and motivations that involved such literary project. Following premises by Tim Ingold, the following article problematizes concepts such as «ethnography» and «field work», proposing an anthropology based on a perspective *implicated* in the world, in which writing is not separated from participant observation. As such, it opens space for an anthropological experience guided more by *contemplation* and *enchantment*, principles that approximate the epistemological attitudes of poetry and education.

Keywords: Afro-Brazilian ethnographies. Anthropology. Poetry.