

ANTROPOLOGIA NAS ENCRUZILHADAS: “QUE É FEITO DA ETNOCIÊNCIA?” ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICAS A PARTIR DE PESQUISAS SOBRE ETNOMEDICINA E ETNOBOTÂNICA NO MUNDO DO CANDOMBLÉ*

ORDEP SERRA**

RESUMO

Neste artigo, procuro refletir sobre o acontecido com a etnociência, de que já não se fala, embora tenham progredido, divergindo em rumos distintos, vários estudos “etnociências”: a etno-história, etnomusicologia, a etnobiologia, a etnoecologia etc. Tenho em mira a relação entre esses estudos (cada vez mais interdisciplinares) e a antropologia, que é evocada em todos como um fundamento comum, mas não se mostra capaz de reivindicar-lhes o domínio, nem de unificá-lo, indago o que significa para a antropologia a morte prolífica da etnociência. Evoco debates que marcaram a trajetória da etnopsiquiatria e concluo com a discussão de problemas teóricos da etnobiologia, a propósito de uma pesquisa etnobotânica (e etnofarmacológica) sobre o sistema das “folhas” no candomblé da Bahia.

* Comunicação apresentada no Simpósio 08: O que é feito da Etnociência?, durante a XXII Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, DF, 16 a 19 de julho de 2000.

** Professor Adjunto da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia, Universidade Federal da Bahia

Começarei tratando de uma questão incômoda, que não pode ser eludida por quem se interessa pelo tema deste Fórum. O problema já é visível nas palavras-chave *etnociência*, *etnocientista*. Hoje, não é fácil achar quem as pronuncie “de boca cheia”, com a grande ênfase de outrora, e sem algum reparo a seguir. Sim, existem muitos especialistas que se chamam de etnoecólogos, etnobiólogos, etnomusicólogos, etnohistoriadores etc. Mas parece que a todos constrange um pouco o rótulo genérico, o nome de “etnocientista”. Não soa bem. Ainda provoca os arrepios de uma lembrança negativa: a das ambições teóricas desmesuradas vividas no surgimento da plataforma de que se destacaram os variados campos onde labutaram os hoje muito mais pudicos *etno-qualquer-coisa*.

O exaltado sucesso de pioneiros nesse tipo de pesquisas fizera crer que com elas se inaugurava uma *scienza nuova*, com um programa bem delineado e um método rigoroso, quase uma *Anthropologie als strenge Wissenschaft*. Miragem de antropólogos, por certo... Mas outros estudiosos acreditaram no porto seguro dessa Nova Etnologia, cujos fundamentos seriam estabeleci-

dos com base em uma profunda exploração teórica da dimensão cognitiva das culturas humanas.

Hoje, estamos muito longe desse triunfalismo. São notáveis os progressos que pesquisas “etnociências” têm realizado em diversas áreas, mas não sugerem nada como uma grande síntese teórica, capaz de funcionar, *à peu près*, como uma epistemologia transcultural, montada num método elegante de descrição/decifração. E até ficamos encabulados quando se fala em Etnociência, assim no singular, com a expressiva maiúscula.

Meu propósito é fazer uma provocação ao debate sobre um dado curioso: a *Etnociência*, pelo jeito, morreu... e multiplicou-se. Uma dilaceração prolífica. O que isto quer dizer?

Talvez eu tenha exagerado no anúncio catastrófico. Num encontro como este, onde é natural que se deparem alguns *etno-issos* e *etno-aquilos* (Remanescentes? Prosélitos? Noviços tardios?) a velha imagem de Babel acode inevitável, mas é logo esconjurada: a nuvem tenebrosa é dissipada por votos cordiais. Pois embora seja

multíssimo provável que esses "(etno-)parentes" sintam dificuldades de comunicação uns com os outros, nem por isso se desiste *a priori* de tentá-la. Nem há por que rejeitar uma conversa genérica sobre teoria e métodos.

Sim, pode-se empreendê-la com a esperança de uma interação criativa. Há algo de comum na bagagem de todos, e concerne a um valioso arsenal da Antropologia. Hoje, porém, esta não pode reivindicar o domínio das pesquisas "etnoscience" como um distrito de seu território, uma simples faixa de seu campo de ação. Agora mais do que nunca, essas pesquisas se sustentam na interdisciplinaridade.

Por outro lado, para muitos antropólogos a disciplina a que se dedicam, se é que algum dia o teve, já não tem um "território" de claro traçado, unicamente seu, onde exerça domínio exclusivo, imperativo e incontestado. Ao contrário: parece que a cada hora ela fica mais cígana. A meu ver, o que tem de melhor é a vocação para a vagabundagem nas encruzilhadas. Se algum domínio lhe cabe por direito é o das fronteiras entre sociedades, culturas, grupos humanos diversos; e (por consequência) entre saberes, discursos, jogos de linguagem. Fronteiras que fluem... Cruzamentos precários, instáveis, tocados pelo fluxo da mudança incessante.

Convenhamos: o nome pretensioso da nossa disciplina assusta, com a barbaridade do seu grego forjado e a abrangência que insinua: parece consignar-lhe o estudo do *genus homo*, segundo os bioantropólogos sugerem apontando imediatamente para a ligação contraditória entre a unidade genérica que assinalam e a diversidade à qual ela se liga de forma necessária... Ora, ao fazê-lo, confessam eles logo que esse estudo não cabe inteiro nos limites de uma única disciplina: assim procuram de pronto um limite metodológico à sua pretensão, recuando o quanto podem ao campo da biologia. Os etnólogos dirigem sua atenção ao espaço onde essa junção inelutável de unidade e diversidade melhor se acusa: ocupam-se das várias configurações socioculturais em cujos horizon-

tes fugidios nos achamos, todos os humanos, *diferentemente* inseridos, ainda que levados a conter a nossa celebrada plasticidade no limite de cada domínio desses a que nos prende a história de nossa socialização (cf. Gellner, 1997:56-72). O terreno da pesquisa antropológica é clivado pela interseção de campos cujo confronto ela torna críticos: envolve o estudioso e seu "lugar" (sua sociedade, seu tempo, seu grupo ou classe etc.), opondo-o a outro, seja como for que se recorte essa alteridade. Mesmo quando ela se afigura mínima, quando o estudioso investiga sua cercania, o corte da pesquisa sempre a produz, e confronta códigos que deve ultrapassar. O antropólogo trabalha em limbos e fronteiras, em efêmeros pontos de encontro. Sua disciplina é movediça como o diálogo em que se origina. E neste caso, a pesquisa necessariamente inclui na sua bola de neve o pesquisador.

Porque nasceu e vive em fronteiras, porque se criou em encruzilhadas transculturais, a Antropologia teve ímpeto para fomentar os empreendimentos chamados "etnoscience", indo ao encontro de graves esfinges em trânsito cognitivo.

Mas repito que os novos campos em cuja abertura ela assim se empenhou através de um diálogo travado, de forma simultânea, com diferentes disciplinas oriundas da mesma fonte histórico-cultural, da mesma tradição epistêmica, e ainda com outros saberes – transcendentais à fronteira dos que lhe são conaturais –, esses novos espaços, é bom lembrar, de fato não lhe pertencem.

De qualquer modo, a Antropologia encontra na sua própria natureza liminar o alento que a predispõe para as aventuras da interdisciplinaridade e o desafio dos códigos cruzados – aventuras nas quais, como reza um terrível Evangelho, quem quiser salvar sua alma perdê-la-á.

Talvez a dispersão que tanto temos lamentado seja o nosso melhor destino...

Eu acredito que um dos resultados positivos da dilacerada história da Etnociência foi a

abertura do horizonte etnoecológico, talvez o espaço mais favorável aos reencontros teóricos de muitas vertentes dessa diáspora. Ou seja: na tribo dispersa e na sua descendência multifária, talvez o maior sucesso, em termos de reunião e de avanço, tenha acontecido nesse terreno, cuja exploração resultou do inegável progresso da Etnobiologia, com um desenvolvimento particularmente significativo aqui no Brasil.

A propósito: nesta mesa deveria estar um colega ilustre cuja presença bastaria para atestá-lo; refiro-me a Darrel Posey, a quem pendo minha homenagem. Mesmo ausente, ele cumpre aqui a função de ativo *monumentum* da história que estou evocando, uma testemunha e um agente de sua rica continuidade.

Ainda a propósito, devo reportar-me a outro desencontro. Para vir a esta reunião da ABA tive de faltar a um simpósio que também me interessava muito, e está acontecendo agora, de um modo bem importuno para mim: no mesmo período em que transcorre o nosso, mas em Piracicaba. Refiro-me ao III Simpósio da Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, entidade da qual sou membro fundador, junto com Posey e muitos outros. A SBEE representa uma fênix: sua fundação em 1997, num memorável congresso científico que se realizou na Bahia, no *campus* da Universidade Estadual de Feira de Santana, foi um verdadeiro retorno, um sinal produtivo de que não falecera o ímpeto da primeira iniciativa aqui feita neste sentido, o tentame pioneiro de estabelecer no Brasil uma organização científica com este fim, isto é, a Sociedade Brasileira de Etnobiologia. O estatuto da SBEE recapitula a Declaração de Belém e evoca o I Congresso Internacional de Etnobiologia, realizado na capital paraense em 1988.

O crescimento exponencial da SBEE permite constatar o progresso extraordinário dessa classe de pesquisas no Brasil.

Feito esse registro, volto a refletir sobre dificuldades teóricas relacionadas com os estudos “etnocientíficos”.

Recentemente, participei de um Simpósio de Etnopsiquiatria em que me coube discorrer sobre um tema espinhoso. Já o título de minha comunicação exigiu-me algumas explicações preliminares, tornadas ainda mais imperativas pelo próprio lugar onde eu a fazia. Eu falava da “Etnopsiquiatria dos Ritos Afro-brasileiros”. O encontro deu-se no prédio que já foi o Colégio dos Jesuítas, no velho Terreiro de Jesus, em Salvador, e depois veio a ser, por muito tempo, a sede da Faculdade de Medicina da Universidade Federal da Bahia. Pois bem: como logo avisei a meu auditório, não era nada simples relacionar “Psiquiatria” e “Ritos Afro-Brasileiros” falando naquele cenário. Tanto assim que não pude tugar à ironia de um certo esclarecimento.

Já explico. Na ilustre Casa onde eu fazia aquela exposição, pela primeira vez ritos afro-brasileiros foram tomados como objeto de uma preocupação acadêmica; pela primeira vez se falou deles em nome da Ciência. E eles foram, então, caracterizados como afetos ao campo da Psiquiatria, um **problema** a ser enfrentado no horizonte de um programa de **Hygiene Mental**, como se dizia à época uma época em que nosso humanismo confiava no progresso, na modernização, na educação, no avanço da cristianização dos negros e na suave limpeza étnica da mestiçagem cordial para a erradicação desse tipo de coisas. Ali se constituiu um campo ideológico-científico de configuração muito particular, interligando os domínios de conhecimento psiquiátrico e antropológico, técnicas de higiene e polícia, articuladas no horizonte “médico-legal”; nesse terreno, assentou um projeto de intervenção prática, reguladora, disciplinadora, voltado para o estudo e **controle** dos ritos afro-brasileiros.

Evoco um testemunho notável: em 1945, prefaciando uma obra de Lins e Silva, Gilberto Freyre lembrava com veneração o projeto de Nina Rodrigues, de controle psiquiátrico dos *terreiros*, proposto como alternativa à repressão direta, à intervenção policial. Nina não o conseguiu implantar; mas a idéia foi posta em prática

por discípulos seus com um *êxito* que o sábio prefaciador acentuou. Em Recife, isso foi feito por Ulysses Pernambucano, e em Salvador, por “técnicos capazes” arregimentados pelo major Juracy Magalhães. Ainda de acordo com o autor de *Casa-Grande & Senzala*, essa iniciativa de controle dos terreiros por médicos (e etnólogos) veio a ser “uma das intervenções mais felizes da ciência e da técnica antropológica, orientada por uma psiquiatria social, na vida de uma comunidade brasileira” (Veja-se Gilberto Freyre: “Nina Rodrigues recordado por um discípulo”. Prefácio ao livro de Augusto Lins e Silva: *Atualidade de Nina Rodrigues*. Rio de Janeiro: Leitura, 1945. O citado prefácio foi republicado em 1990, em Salvador, pela Fundação das Artes, numa coletânea de artigos do “Mestre de Apipucos” intitulada *Babá e Baianos*).

Eu falava no espaço onde isto se imaginou: no mesmo prédio que abrigou o Museu Estácio de Lima, com seu rico acervo de cabeças de cangaceiros degolados, monstros naturais, monumentos de crimes e instrumentos de culto do candomblé; tratava do meu belo tema no lugar onde surgiu a teoria ilustrada por essa mostra. Não pude fugir à explicação de que os ritos afro-brasileiros não eram, no meu discurso, o objeto de um cuidado cuja natureza a referência aos saberes psiquiátricos evidenciaria: antes correspondiam ao espaço simbólico onde tal era minha suposição – se erige uma prática terapêutica que importa estudar. Era neste sentido que eu falava de “Etnopsiquiatria dos Ritos Afro-Brasileiros”; não no sentido em que entenderiam o termo – se o conhecessem – os seguidores de Nina; tampouco no sentido em que podem entendê-lo notáveis estudiosos responsáveis pela ditusão do enfoque e do rótulo: etnopsiquiatras da primeira hora (como George Devereux, por exemplo).

Fiz o esclarecimento, mas não fiquei tranquilo. Tinha outro embaraço no caminho. Ele concerne a um abuso praticamente inevitável, encerrado no emprego que dei então ao nome técnico “etnopsiquiatria.

É claro que nem sempre se pode ser semanticamente correto. Todo discurso científico lida com deslizamentos de sentido talvez só evitáveis por completo com desgraça maior: através de um silêncio perfeito, de estéril prudência. Contudo, certos equívocos que temos de suportar não nos incomodam menos por isso – por serem um atrito até certo ponto necessário à marcha da exposição. E preciso denunciá-los e enfrentar o problema que encobrem.

Quando falo em “Etnopsiquiatria dos Ritos Afro-Brasileiros”, dando à expressão o sentido que acima esclareci, cometo, sim, uma certa impropriedade. Seja um exemplo: o culto do candomblé não destaca (ao menos do modo como o faz o seu estudioso) os procedimentos que aplica ao trato dos problemas “de ordem psiquiátrica” – segundo nós os categorizamos –, nem os isola em um domínio específico de sua praxe, como circunscritos ao âmbito de uma teoria e de uma técnica particulares cuja configuração as distinga com clareza de outros componentes do sistema em apreço, segundo diferenças teleológicas decisivas: só assim se erigiria, no referido contexto, uma “ordem psiquiátrica” de questões.

Em certos casos, até se pode falar em um reconhecimento dessa classe de fenômenos, por parte dos especialistas do povo-de-santo; mas, em geral, ele vem acompanhado de uma determinação que justamente os exclui do campo terapêutico do candomblé.

(Devo esclarecer que falo aqui de “terapia” pensando no sentido que tinha o étimo desta palavra: o nome grego *therapeia* compreendia os significados de “culto”, “serviço” e “tratamento”).

Com efeito, tenho ouvido pais-de-santo falarem em “doença mental” – mas quase sempre eles acompanham esse diagnóstico da advertência de que “o caso é de médico”, e assim sendo, no máximo podem dar apoio ao tratamento recomendável (tal apoio limita-se a propiciações feitas para que se tenha sorte com os doutores...). Claro está que muitas vezes, entretanto, o diagnóstico “de Ifá” acusa a pertinência

simultânea do problema ao horizonte médico da “doença mental” e ao domínio “do axé”; por fim, em outras instâncias, os *babalaôs* consideram que o problema, embora pareça “doença”, na verdade vem a ser uma perturbação de outra ordem, algo que só pode ser tratado por meios religiosos. (Esses meios, segundo eles, convêm ainda a remediar outros tipos de infortúnio, e a promover um equilíbrio ótimo, “acertando a vida da pessoa”)

Em suma, não há negar que a *terapia* do candomblé envolve técnicas de restauração/promoção da saúde, e particularmente do que chamamos de “saúde mental”; deste ponto de vista, creio mesmo que cabe falar, a propósito, em um “sistema médico”, em uma “etnopsiquiatria”. Mas convém advertir que a pertinência tem um limite

Sim, uma coisa deve ser reconhecida e explicitada: falar em Etnopsiquiatria, neste sentido, implica referir o sistema estudado a um enfoque que assim o aborda. Ou seja: cumpre não eludir a perspectiva antropológica em que o objeto deste discurso etnográfico é erigido como tal: não pode o antropólogo esquecer-se do que aporta à sua observação, no contexto dialógico de seu trabalho. Se o olvida, reifica sua descrição do fenômeno estudado, definindo-o segundo uma projeção que nele faz, de suas próprias categorias. Esquecer essa advertência implicaria, no caso, “medicalizar” o rito estudado, pretendendo que “no fundo”, essencialmente”, “objetivamente” é (apenas) isso mesmo que ele vem a ser: um sistema médico. [Ainda quando não se mostre sob essa forma ‘clara’ a quem o pratica.” (Por desgracia, este tipo arrogante de reducionismo é ainda comum em análises de tipo fluncionalista de modelos de ação abordados na Etnologia)].

Por outro lado, convém ter em mente um dado manifesto pela consideração transcultural do assunto: é uma característica que distingue (e quiçá singulariza) a nossa Biomedicina moderna, contemporânea, o fato de ela apresentar-se como um sistema exclusivamente médico. Há

outros, muitos outros, que não se propõem deste modo, que não se concebem cingidos ao plano das praxes iátricas.

Dito isso, não quero recuar ao modelo da Etnopsiquiatria que primeiro vingou: o da também chamada “Psiquiatria Transcultural”. O problema com ela, a meu ver, é que com frequência não foi “transcultural” no sentido mais rico do termo. Quase sempre cingiu-se a ensaios de transporte de um saber psiquiátrico considerado definitivo, acabado, para contextos diferentes daquele onde a grande Ciência se originou – e ao estudo “estratégico” de sua aplicação nessas condições. De maneira complexa, esse projeto coniundiou-se com a busca de compreensão dos modos como as “sociedades tradicionais” lidam com problemas de saúde mental. Ora, bem: dava-se destaque, nessa perspectiva, ao exame das taxionomias nosológicas, em particular das relativas aos distúrbios “de natureza psíquica”; e as praxes iátricas tradicionais eram postas em correspondência “sintomática” com os distúrbios acusados. A interpretação de modelos iátricos e construtos nosológicos tendiam assim a fazer-se de modo unilateral, em sentido único, sem o retomo sobre si mesma da interrogação que os alcançava.

Decorria disso uma pengosa simplificação do recorte analítico dos níveis ‘ético’ e êmicó de estudo, e um empobrecimento crítico da própria teoria psiquiátrica, tomada como referência inicial: o duro preço de conferir-lhe o domínio absoluto, exclusivo, da revelação última – em seus termos previamente estabelecidos – do verdadeiro teor dos fenômenos abordados, era imaginá-la “culture free”, isenta de valores, sociologicamente virgem, protegida por uma égide infalível – a da Ciência como ‘espelho da natureza’ –, e posta assim fora da História, num plano intocável pelo esforço interpretativo originado em seu próprio seio. Tirava-se dela a sua potencialidade hermenêutica: Hermes foge de quem não se interroga.

Ora, aí está: quando frutífero, o diálogo transcultural não deixa intacta a fonte teórica do projeto. Também neste domínio da hermenêutica

antropológica, é preciso deixar-se ler pelo texto que se considera.

Voltarei depois a este ponto. Quero agora desenvolver meu argumento recorrendo a dados de pesquisas que fiz, ainda no terreno do candomblé, mas focalizando o que a princípio chamei – com alguns arrepios – de sua etnobotânica.

Reporto-me a um projeto financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente e desenvolvido sob minha coordenação geral (em duas etapas, entre 1997 e 2000) por uma equipe interdisciplinar composta por professores e estudantes do Instituto de Biologia e das Faculdades de Farmácia e de Ciências Sociais da UFBA, equipe esta integrada também por especialistas nas artes de Ossain” – sacerdotes de *terreiros* estudados (ou seja, de alguns dos grandes santuários nagôs da Bahia), que atuavam no grupo como consultores. O Projeto Ossain inventariou cerca de duas centenas de vegetais do repertório *das folhas* do *candomblé* de rito nagô, recolhendo exemplares ao Herbário Alexandre Leal Costa (do Instituto de Biologia da UFBA) e catalogando devidamente esses espécimes. Veio assim a formar-se o núcleo de um sistema de informações que continua a crescer: o Banco de Dados JESSA, onde se cruzam dados etnográficos, lingüísticos, botânicos, e farmacognósticos sobre o *thesaurus* das *folhas*.

O candomblé tradicional, em cujo horizonte se fez o estudo em apreço, pode definir-se como um culto entusiástico em que, através do transe e da possessão, certos iniciados encarnam os espíritos invocados. Estes são também propiciados com sacrifícios e oferendas diversas, e, segundo a crença, podem ainda comunicar-se com os humanos através do código ritual de um jogo divinatório (*Ifá*). O culto associa à prática religiosa um esforço terapêutico, voltado para a garantia, restauração e conservação do bem-estar dos iniciados, adeptos e clientes dos terreiros.

Nesse contexto, tem papel de destaque uma liturgia das *folhas* – itens vegetais, obtidos através de coleta em área não cultivada, que funcionam como elementos de um código sa-

cramental e como fármacos. (Porquanto na liturgia e na farmacopéia tradicional dos terreiros são as *folhas* as partes dos organismos vegetais mais sistematicamente empregadas; o nome “folha” veio a usar-se aí como genérico, até como equivalente de “vegetal”). A classificação etnobotânica desses itens só pode compreender-se à luz de referências aos paradigmas flndamentais do sistema religioso em apreço.

Nos terreiros, muitos vegetais cultivados têm um emprego sacro, pois o rito do candomblé compreende, entre outras formas de oblação, a dedicação de oferendas alimentares, sistematicamente produzidas através de um código culinário em que se combina a preparação de vítimas de sacrifício com a de pratos à base de plantas domesticadas; mas a liturgia *das folhas* – que envolve, como ficou dito, o emprego de vegetais colhidos em área não cultivada – é um subsistema tündamental do mesmo *Kultbild*. Os religiosos dos *terreiros* afirmam “*semfolha* não tem *orixá*. Sem *Ossain* não se faz nada no *candomblé*.” Esse subsistema litúrgico que leva o nome do deus *Ossain* tem alcance cosmológico, tal como o modelo da mântica de Ifá e os grandes mitos de criação. A “arte de *Ifá*” e a “arte de *Ossain*” constituem dois pilares básicos do culto dos *Orixás*, culto que é o principal núcleo do candomblé.

A rigor, as *folhas* distribuem-se entre *Orixás*, *Eguns*, *Exu* (deuses, mortos, espírito comunicador). Por outras palavras, existem *folhas* de *Orixá*, *folhas* de *Egun*, *folhas* de *Exu*, e também as que se situam em espaços intermediários entre esses domínios, além daquelas que se podem relacionar com os três. (Este último subconjunto, “indiferenciado”, por vezes é indicado com a referência direta a *Ossain*. *Ossain* designa também o universo vegetal, o *totum* recortado pela divisão triádica *Orixá*, *Exu*, *Egun*).

O esquema que serve de base à classificação das *folhas* reporta-se a um grupo dos *orixás* em particular.

Os seguidores do *candomblé* afirmam que cada *orixá* tem suas *folhas*. Os *Orixás* são geralmente considerados inumeráveis, embora um

número limitado receba um culto regular nos *terreiros*, *Orixás* funcionam como símbolos empregados no processo de classificação. Dá-se que eles transcendem o campo da Taxionoinia estudada, pois se aplicam também a outras. São símbolos complexos não só por isso, mas também porque seu valor semântico admite uma variação lógica, desde quando eles se podem ordenar em diferentes blocos de cifras e porque cada um deles representa um bloco *per se*: *Xangô* (o teônimo *Xangô*), por exemplo, tanto designa um deus "individualizado" no horizonte de determinados mitos ou liturgias., quanto uma classe divina: o *povo do candomblé* diz que "há muitas *qualidades* de *Xangô*".

De acordo com o contexto mítico-ritual, o alcance desses símbolos pode ser modificado. Isso tem a ver com a variação dos mitos, mas também com a diferenciação das estruturas que eles são chamados a descrever, e que obriga a alterar-lhes (em alguma medida) a sintaxe hierárquica. Um (*signo-*) *orixá* pode ter, num determinado contexto, uma função equivalente à desempenhada por outro da mesma natureza num contexto diverso: isto permite fazer entre eles uma associação passível de desdobrar-se em vários níveis, ligando também, por homologias, os planos considerados nos contextos distintos. Isso faculta variações enriquecedoras na construção do modelo "cosmológico". Às vezes, substituições dessa ordem são claramente indicadas no discurso mítico.

O panteão básico dos *orixás* alinha dezesseis divindades, invocadas no *xirê* (no ordinário da liturgia do candomblé); mas nem todas elas se vêem referidas na estrutura mais elementar do sistema de *Ossain*. Esta estrutura compreende sete grupos, que se distinguem pelos patronos divinos, aos quais se relacionam as *folhas* consideradas "de maior importância" na celebração do *euê jokô*, realizada no contexto dos ritos iniciáticos. Na forma expandida, porém, o cânon fixo do *euê jokô* chega a ter dezesseis elementos.

A ordem semiológica deste cânon traduz a estrutura do sistema etnofarmacobotânico do

candomblé. Sua chave de leitura encontra-se aí, nessa liturgia iniciática das *folhas* de *orixá*.

Assim, o universo vegetal pode ser organizado com a discriminação de sete campos principais. O modelo, no plano mais decisivo, combina a oposição binária com arranjos triádicos, organizando díades em pontos (lógicos) simétricos, a partir de um eixo que lhes serve de referência.

O modelo do *euê jokô* pode ainda ser desdobrado numa configuração em que (como o sistema divinatório de *Ifá*), consta de **dezesseis símbolos** (*Orixás* + vegetais associados). Neste caso, evidentemente, a célula do setenário é ampliada com a inclusão de um conjunto eneádico.

Isso exige uma breve explanação de certos elementos estruturais do rito enfocado (o rito *nagô* do candomblé, observado nos terreiros onde foi feita a pesquisa).

Quando se estuda a cosmologia *nagô*, o primeiro dado que salta à vista é a organização dual, que ordena, aparentemente, todo o universo através do confronto de pares de opostos, em esquemas binários. O universo é concebido como dividido em duas dimensões: o *ayê*, o mundo físico, e o *orun*, que o transcende. Fica-se logo tentado a ler assim a estrutura do sistema, caracterizando-o como simplesmente dualista. Mas seria um equívoco. De fato, a oposição "contrapolar" de campos e sua replicação vêm a ser procedimentos fundamentais na gramática do sistema *nagô*, tanto na construção dos modelos de realidade que concernem à cosmogonia e à mântica, quanto no domínio dos arranjos taxionômicos que também compõem esta *cosmo-lógica*. Mas quando se aprofunda a análise, logo se vê que o esquema binário resulta insuficiente. Nos discursos "cosmológicos" das comunidades do *candomblé nagô*, os arranjos diádicos freqüentemente encobrem outros, em tríades. Uma confirmação disto se acha na contínua e explícita referência à divisão do universo em nove partes. Os nove espaços do cosmo envolvem o mundo físico: segundo uma explanação bem conhecida, trata-se, na verdade, de

dois conjuntos de quatro espaços (um superior, e o outro inferior à terra), mais um intermediário, correspondente ao *ayê* (mundo físico). Não existe contradição efetiva entre essa representação e os esquemas que recorrem à divisão binária (simples ou quadripartite) do mundo, ou de sua dimensão "superior": a enéade é uma forma lógica de articulação de um esquema diádico com um arranjo triádico: por exemplo, na base de uma composição 4 – 1 – 4, como na "cosmografia" evocada. (Bastide, 1958; Morton-Williams, 1964; Woortman, 1978; Becker, 1995; Serra, 1999).

É possível encontrar a confirmação do valor fundamental da tríade em muitos discursos míticos e rituais correntes no mundo do candomblé. Nos enunciados (teo)cosmológicos da religião nagô um conjunto representado como binário pode exigir a operação lógica de três campos de representação, ou conceptualização: assim, a oposição de *orun* e *ayê* (ou, no *ayê*, de céu x terra) remete à oposição de *Obatalá* e *Odudua* (as metades de *Oxalá*, o criador, cujo símbolo plástico equivale a uma representação do mundo); no entanto, esta oposição se confronta de imediato com a afirmação de uma unidade que a transcende (*Oxalá* = *Obatalá* e *Odudua*).

Há outras vias que conduzem logicamente ao arranjo triádico no sistema. A oposição constantemente feita entre *Oxalá* e *Exu* traduz-se (também) na oposição **par x ímpar**. Ora, considerada de um ponto de vista lógico, esta oposição, que em princípio se diz em linguagem binária (P x I), encerra em si mesma a potência da tríade.

Na cosmologia nagô são utilizadas como alternativas equivalentes, ou esquemas passíveis de combinar-se, a divisão estrutural em nove e em sete. Um mito nagô muito conhecido na Bahia permite captar a correspondência profunda entre o arranjo setenário e a enéade, embora comece por uma oposição de metades de um cosmo (social): ele tem a ver com a distribuição de poderes na sociedade humana, entre seus componentes separados pela divisão elementar

dos sexos: fala de uma disputa entre homens e mulheres. Conta que no começo estas prevaleciam sobre os parceiros, pois tinham o segredo de ritos de mistério. Eram chefiadas por *Oiá*, uma deusa guerreira. O poder das mulheres foi contestado por *Ogun*, que duelou com *Oiá*. No duelo, a deusa dividiu *Ogun* em sete pedaços, e ele a dividiu em nove. A vitória de *Ogun* (invocado também como *Mejejê*, o "Sétuplo") determinou a supremacia masculina no mundo humano. Ora, *Oiá* é mais conhecida no Brasil por uma epiclese que refere a sua divisão: *Iansã* (>**Iya Mesan*), a "Senhora Novena".

Ela é considerada uma Soberana dos Mortos e uma Grande Mãe (*Iya Nlá*), com poderes sobre o domínio da fecundidade. Enquanto senhora dos mortos, tem a ver com as profundezas da terra; mas governa também a ventania (ar), e rege águas caudalosas; por fim, com seu esposo, *Xangô*, ela comparte o fogo. Em suma, ela tem uma feição "cósmica". Isso a qualifica para assumir, no contexto da cosmogonia social, um papel decisivo, exprimindo, na oposição a outro "termo" divino, a situação de um todo em crise. O mito do duelo de *Ogun* e *Oyá* indica também a possibilidade de representar a diacosmese segundo dois esquemas: embora assinala a vitória do *Sétuplo*, não exclui a figura oposta.

Quem estuda a etnofarmacobotânica nagô, vê-se logo confrontado com uma espécie de "modelo ideal" que distribui de forma ordenada, paritária e simétrica, com um desenho lógico constante, os elementos do universo *das folhas*. Os especialistas dos *terreiros* estão conscientes do fato de que este modelo não representa uma "tradução" completa dos dados empíricos verificáveis no mundo vegetal, que eles não consideram plenamente conhecido. Acreditam que podem mapeá-lo com as categorias de que dispõem, mas consideram que elas se aplicam, antes de mais nada, a um conjunto limitado, a um repertório que exploram de forma sistemática. Os pontos de referência que tomam para a construção de seu sistema estão dados sempre numa liturgia *das folhas*. A liturgia estabelece valores

que são combinados a funções (religiosas e terapêuticas), explorando correspondências entre os distintos domínios do cosmo.

Os especialistas do candomblé entendem a terapia de uma forma abrangente: a cura com emprego de vegetais pode ser obtida, segundo admitem, pela operação simbólica dos ritos e/ou pelo efeito "medicinal" das plantas. Eles distinguem de forma explícita entre o valor terapêutico-simbólico e o correspondente à eficácia física dos itens, mas servem-se dos parâmetros litúrgicos para ordenar seus conhecimentos farmacológicos.

Da perspectiva do candomblé nagô, enfermidades e infortúnios se equiparam na medida em que causam desconforto, considerado passível de tratamento. As folhas permitem remover esse desconforto. (Podem também causar danos. Têm a eficácia ambígua de fármacos). O povo-de-santo nagô caracteriza e ordena as folhas em função desses valores. Elas podem ser usadas em terapias nas quais funcionam através de uma ação direta – quando o corpo do paciente as absorve (por ingestão ou aplicação, etc.) – ou de modo indireto, isto é, quando se considera que o contacto não leva à absorção física e (em certos casos) até pode ser dispensado: basta a proximidade... As folhas que se usam no candomblé como recursos de uma terapia "indireta" são consideradas eficazes em dois sentidos principais: no sentido aversivo, visto como se supõe que afastam o mal, o infortúnio, a doença, impedindo que perturbações atinjam a pessoa. São *apotropaicos*, em suma. Outras, embora não ajam de forma direta sobre o corpo do paciente, atraem para ele, se conservadas na sua cercania, o bem-estar, a saúde, a fortuna, propiciando o orixá. Para dizê-lo numa palavra, são *propiciadoras*. O alcance da ação direta das folhas sobre o corpo do paciente pode ser limitado a certos órgãos ou ainda ser difuso, agir sobre ele todo. Neste último caso estão as folhas que "limpam o corpo", que "purificam a pessoa exercendo um efeito catártico e profilático geral; também têm este amplo alcance tera-

pêutico as folhas às quais se atribui o poder de controlar estados de perturbação que em si mesmos não são malignos, mas que podem, se não forem limitados, causar dano ao sujeito: elas "controlam" o transe, por exemplo, ou limitam crises e distúrbios cuja remoção imediata não seria possível (ou mesmo desejável: a crise assim tratada pode ser considerada uma passagem necessária ao desenvolvimento da pessoa, e benéfica, se controlada). Entre *as folhas* que se aplicam de forma direta ao corpo do paciente, muitas têm sua ação relacionada de forma particular a um órgão ou região anatômica, cujo bom funcionamento elas são consideradas capazes de promover ou restaurar, agindo de forma curativa. Outras são estimadas capazes de estimular faculdades ligadas a determinados órgãos, removendo barreiras que limitam a percepção e a expressão: são *reveladoras*, permitem que se amplie o poder da visão, da audição, da fala.

O que acabei de fazer no parágrafo acima foi uma breve indicação de registros utilizados no candomblé de rito nagô para ordenar o repertório das *folhas* segundo uma grade "funcional". (Na indicação, por economia, vali-me de rótulos breves que escolhi arbitrariamente, em vez das locuções que indicam esses agrupamentos no dialeto dos terreiros). No pouco tempo, no enxuto espaço de que disponho, mesmo receando que tanta concisão a torne críptica, não posso ir além desta apresentação sinóptica do modelo "etnofarmacobotânico" estudado. Também não é este o lugar apropriado para dar-lhe corpo numa análise detida... O meu objetivo, aqui e agora, é assinalar alguns tópicos da peripécia analítica que sugerem considerações teóricas de caráter mais geral.

No curso do Projeto Ossain, foram assinaladas correspondências entre a taxionomia tradicional e a classificação botânica vigente no mundo científico, e exemplares da coleta sistemática foram estudados do ponto de vista farmacognóstico, levando em conta as indicações terapêuticas feitas pelos especialistas tradicionais para a pesquisa de princípios químicos ativos.

Este, porém, nunca foi o objetivo único e “definitivo” do estudo.

Vale a pena esclarecê-lo, pois a grande maioria das pesquisas etnobotânicas, etnofarmacológicas, se resume a essa meta. Então tudo se passa como se o resultado das verificações farmacognósticas, além de corresponder a um interesse prático decisivo, levasse a termo, isto é, elevasse ao patamar da verdade científica, separando-o de uma escória simbólica (mística etc) o que de fato existe de válido nos sistemas tradicionais assim abordados (válido para o saber tecnocientífico autorizado, segundo um crivo de eficácia situado no horizonte inquestionável da natureza, no plano dos valores químicos).

Ora, ainda que dê resultados muito interessantes a pesquisa dos fármacos do candomblé feita por esse ângulo, reduzir a isso a investigação seria muito empobrecedor, limitaria de modo estreito a compreensão da *therapeia* dos terreiros.

Para melhor compreendê-la, é preciso levar em conta seu grande investimento significativo.

De começo, chega a ser intrigante a idéia de uma classificação botânica toda ela dependente de uma terapêutica; mas logo se adverte, quando a pesquisa avança, que essa terapêutica, por sua vez, só pode ser “lida” a partir da cosmologia que a sustenta. E há qualquer coisa de musical nessa farmácia “cósmica”.

Não me refiro apenas ao fato de que a coleta e o preparo das *folhas* no candomblé exigem, entre outros, o conhecimento de uma música apropriada, de cânticos especiais que também ordenam, em outro nível de arranjo, o universo botânico; quero aludir ainda a outra coisa: às relações complexas que arranjam as *folhas* de acordo com cifras (os símbolos-orixás) suscetíveis de leitura “harmônica” (com oposições, correspondências e “intervalos” a ligá-las ou separá-las nos mitos, nos ritos os “campos” de manifestação) e capazes de ligá-las a diferentes taxionomias – visto como orixás também “classificam” pessoas, animais, fenômenos diversos.

Há qualquer coisa de órfico na composição desse texto cosmológico.

A relação entre o “código de Ossain” e o “código de Ifá”, ou seja, entre o “alfabeto” litúrgico das folhas e o do jogo divinatório dos búzios (que sistematiza narrativas, e as “reescreve” num processo estocástico, em coreogramas de *caurís*, para a efêmera lição mântica), corresponde a um outro aspecto do mesmo concerto simbólico, cuja audição exige *divinatio*, pois sempre se revela sujeito a disrupções, ao ataque ruidoso de uma entropia constante. A procura da musicalidade (lógica, cosmo-lógica) sempre ameaçada é um vetor dessa *therapeia* que não se pode desprezar.

Não creio que seja possível transpor o código da, digamos, “etnofarmacobotânica do candomblé em termos já *ab initio* disponíveis no arsenal de nossa ciência, de nossa etnologia.

Neste ponto, quero reportar-me ao velho problema da tradução. Segundo lembra Hannerz (1993), declarada ou veladamente a tradução continua sendo um inveterado paradigma do trabalho antropológico: a analogia que aproxima o antropólogo do tradutor tornou-se já um clichê. Pois bem: acredito que esse paradigma ainda pode ser útil, se for considerado de forma nova, sem a ingenuidade clássica. Sim: parece-me mesmo que o desafio da etnologia é, de fato, efetuar uma tradução. Mas, inacabável, ensaiada sempre de novo numa língua que ainda não existe, e que ela se esforça por criar diante do desafio dos códigos confrontados na experiência transcultural. Um vocabulário e uma gramática herdados de outros aventureiros servem de ponto de partida; mas cada esforço do “tradutor” modifica o idioma em cuja fábrica ele se envolveu, sujeitando-o, a cada passo, à pressão de uma nova, dilacerante metáfora nele introduzida, para escândalos dos significados anteriores. (Penso aqui em “metáfora” na acepção consagrada por Davidson, 1984; cf Rorty, 1999).

Assim entendido, o estudo antropológico merece ser aproximado da ciência – mas também da poesia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, R. 1958. *Le Candombié de Bahia. (Rite Nagô)*. Paris: La Haye.
- BECK, R. M. 1995. *Trance und Besessenheit im Candomblé von Bahia*. Münster: Lit Verlag.
- DAVIDSON, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- GELLNER, E. 1997. "Cultura, Limite e Comunidade". *Antropologia e Política*. R.J.: Zahar.
- HANNERZ, U. 1993. "Mediations in the global ecumene". In G. Pálsson (org): *Beyond Boundaries*. Princeton Academic Press.
- MORTON-WILLIAMS, P. 1964. "An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba." *Africa*, 34 (3): 243-61.
- RORTY, R. 1999. "Filosofia como ciência, como metáfora e como política." *Ensaaios sobre Heidegger e Outros*. R. J. : Relume Dumará.
- SERRA, O. 1999. "A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e Estrutura Básica do Arranjo Taxionômico." In: Carlos Caroso e Jefferson Bacelar (orgs.): *Faces da Tradição Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Palhas.
- WOORTMAN, K. 1978. "Geomancia e Cosmologia: Um estudo de cultura yorubá-nagô." *Anuário Antropológico* 77:11-84.